Josef Estermann

Filosofía Intercultural / Filosofía Andina

Una Antología

Edición Digital
Barcelona 2021

Edición digital:
© 2021 Josef Estermann / EIFI

Índice del contenido

Nota del autor 5

1. La subjetividad como lugar cósmico de enlace *(chakana)*: Reflexiones filosóficas acerca del sujeto en el contexto andino 7
2. Anatopismo como alienación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina 21
3. ¿Progreso o *Pachakuti?* Concepciones occidentales y andinas del tiempo 39
4. De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas: Filosofías indígenas y su mediación . 55
5. La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental 73
6. Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien ... 89
7. Complementariedad de culturas y cosmovisiones: Interculturalidad y diversidad cultural a partir de lo 'andino' 111
8. El *humanum* en clave intercultural: El «por qué» y el «para qué» del diálogo intercultural sobre la «cuestión antropológica» 123
9. La Filosofía quechua 133
10. Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural 141
11. «Caminar al futuro, mirando al pasado»: Progreso, desarrollo y vivir bien en perspectiva intercultural 159
12. «Vivir bien» como utopía política: a concepción andina del «vivir bien» *(suma qamaña/allin kawsay)* y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia 169
13. Crisis civilizatoria y Vivir Bien: Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay*/*suma qamaña* andino 191
14. Hacia una interversidad de saberes: Universidad e interculturalidad 215
15. La letra con sangre no entra … Apuntes sobre una educación intercultural y descolonizadora 227
16. Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano 247
17. Transformando interculturalmente la filosofía: Veinte años de recorrido por los congresos Internacionales de Filosofía Intercultural 264
18. Interculturalidad y Conocimiento Andino: Reflexiones acerca de la monocultura epistemológica 279
19. Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del filosofar intercultural 293
20. *Eros* y *Episteme*: Elementos del lazo entre afectividad y conocimiento en la historia de la filosofía occidental europea en perspectiva general 311

21. Gobernar obedeciendo: Más allá de modelos políticos eurocéntricos 323
22. El Mediterráneo y el Titiqaqa: El eurocentrismo en la perspectiva de la filosofía andina 339
22. La pandemia del coronavirus como *pachakuti*: Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina..... 347
Referencias de fuentes de las contribuciones de esta antología 355
Sobre el autor..... 358

Nota del autor

Las contribuciones que forman parte de esta antología fueron publicadas en varios medios en los años 2000 a 2020.

Puede que ciertas referencias a acontecimientos, nombres y contextos (de tipo biográfico, político, cultural) ya no son acertadas en la actualidad, sino solamente en el momento de la publicación original.

Las referencias de las publicaciones originales pueden consultarse al final de la antología en «Referencias de fuentes».

Se ha revisado y corregido las contribuciones de esta antología en forma global, por lo que puede haber errores de tipeo, diseño u otros.

Febrero de 2021

Josef Estermann

1. La subjetividad como lugar cósmico de enlace *(chakana)*: Reflexiones filosóficas acerca del sujeto en el contexto andino

1. Introducción

Nos vemos hoy en día no sólo frente a unas asintonías entre la afirmación casi militante de la subjetividad histórica y política en muchos países del llamado Tercer Mundo y su deconstrucción postmoderna en el llamado Primer Mundo sino también frente a rupturas epistemológicas que atraviesan culturas y tradiciones. Desde un punto de vista intercultural, no sólo habrá que cuestionar y deconstruir el sujeto atómico y autopoiético de la Ilustración europea sino ante todo la misma concepción de la 'subjetividad' como un producto del espíritu helénico-occidental. ¿Existen «equivalentes homeomórficos»[1] del concepto 'sujeto' en culturas no-occidentales como la andina?

Mientras que en las regiones tradicionales de la filosofía occidental el sujeto se debilita cada vez más, tanto en lo conceptual como en lo práctico-político, la filosofía latinoamericana comprende su propia emancipación y surgimiento como una recuperación de la subjetividad. Según Arturo Andrés Roig, «la Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se auto reconoce y se autoafirma como tal.»[2] Después de haber sido durante 500 años el objeto del *cogito* europeo, América Latina toma conciencia de esta condición noemática de objeto colonizado en un acto de autoafirmación y sublevación.

La problemática de la subjetividad en América Latina se articula más allá de la disyuntiva entre las concepciones „intimistas» de la Ilustración europea y de la postmodernidad estética que acompaña al neoliberalismo económico y cultural. Sólo los que ya han podido disfrutar hasta el cansancio el poder y la libertad de la subjetividad, pueden permitirse el lujo de despedir al 'sujeto' y anunciar su muerte. Para los «objetos» de la historia – los colonizados, explotados, administrados, pensados – es urgente la recuperación de una subjetividad no-modernista. Como José Martí ya señaló hace más de 100 años, se trata de „hacer causa común» con los oprimidos, „para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores»[3].

Rodolfo Kusch había señalado como aspecto central de la subjetividad abyayalense[4] el 'nosotros' popular, la identidad colectiva y transpersonal.[5] En la búsqueda de la subjetividad latinoamericana, es imprescindible recuperar el pensamiento indígena de los pueblos

[1] El concepto de 'equivalentes homeomórficos' es acuñado por Raimon Panikkar (Cf. Panikkar 1996; especialmente 17-19). «Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce) sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.» (18).

[2] Roig 1993: 105.

[3] Martí 1992. Tomo II: 484.

[4] Introduciendo el nombre de *Abya Yala* (y su forma adjetiva) para el continente americano, queremos poner énfasis en la «América Profunda», la sabiduría de los pueblos indígenas, y no en un pensamiento europeizante y 'anatópico' (Andrés Belaúnde).

[5] «Lo popular es el nosotros donde uno mismo es pueblo, o mejor, donde uno es también, pese a todo, un sujeto originalmente deconstituido» (Kusch 1979: 143). «Sumirse en lo popular supone además asumir una tradición elaborada por una masa anónima en medio de la cual andamos nosotros cotidianamente» (Kusch 1978: 106).

precolombinos siempre vivo y vigente. Esto no debe de entenderse como un proyecto contrapuesto al proyecto de una filosofía latinoamericana de la liberación sino como su complemento necesario y dialécticamente fructífero. Sólo de esta manera, se puede entablar un verdadero discurso intercultural intra-latinoamericano.[6]

El propósito de este trabajo es contribuir a enriquecer la concepción latinoamericana del sujeto y de la subjetividad con el aporte de la sabiduría abyayalense, en específico de la filosofía andina. El enfoque intercultural no sólo cambiará el contenido del concepto del sujeto, sino que cuestionará además distintos presupuestos que están inmersos de manera desapercibida en este hallazgo occidental. Habrá que discutir a fondo las posibilidades de transculturación o de inter-transculturación de la concepción del ´sujeto´, enraizada fuertemente en la cultura occidental. A manera de anticipo, cabe señalar la implicación casi analítica de los conceptos 'libertad' y 'hombre' en la noción del 'sujeto'. La reflexión a partir del pensamiento andino intenta deconstruir tales presupuestos a fin de aportar con una concepción propia desde el seno de *Abya Yala*.[7]

2. El problema de la transculturabilidad del 'sujeto'

El surgimiento de la concepción occidental moderna de la subjetividad y del 'sujeto' se produce en el contexto de un cambio paradigmático que se suele llamar el 'giro copernicano'. La orientación ontocéntrica (y teocéntrica) de la Edad Media es invertida por la rebeldía de la razón autónoma en orientación antropocéntrica y hasta gnoseo-céntrica. El concepto del 'sujeto' reemplaza estructuralmente la concepción ontológica de la 'sustancia'. Los dos términos tienen una raíz común: *hypokéimenon* en griego o *subiectum* en latín, es decir, 'lo que yace por debajo'. Mientras que, a lo largo de las épocas antigua y medieval, «sujeto» tenía acepción universal y ontológica (como sinónimo de «sustancia»), en la época moderna, se le va a atribuir exclusivamente al ser humano, en especial en el sentido de 'centro gnoseológico'.[8]

Esto no solamente indica la radicalidad del 'giro antropológico' en la modernidad europea sino además el proceso de la 'ontologización' del conocimiento (como 'sujeto transcendental') y la 'gnoseologización' de la realidad. El 'sujeto' humano (tanto bajo la forma empírica como trascendental) se convierte en *copula mundi*, o (en el idealismo) aún

[6] Es conocido que la filosofía latinoamericana de liberación surgió en el marco de los esfuerzos por establecer una filosofía auténticamente latinoamericana. Como en el caso de la teología de la liberación, el aspecto étnico y la indigenización recién impactan la segunda generación. Véase: Fornet-Betancourt, Raúl, «Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana».
En: http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/varios/fornet.htm; el original fue publicado en alemán: Ídem (1997). *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Tomo I: *Bilanz der letzten 25 Jahre (1968-1993)*. Mainz. 244-266.

[7] Acerca de los rasgos y principios elementales de la filosofía andina, véase: Estermann 1998: 111-135.

[8] Algo parecido ocurrió también con el concepto de 'existencia'. La historia terminológica y conceptual de 'sujeto', 'substancia' y 'existencia' es muy compleja y ha sufrido varias modificaciones semánticas. El término *hypokéimenon*, como equivalente terminológico de *subiectum* y *substratum*, fue usado por Aristóteles en el sentido de 'substancia' y seguía vigente durante toda la época medieval. Es a partir del siglo XVII que se impone el uso específico en el sentido psico-epistemológico ('yo'), reservando el término «substancia» para la ontología. El concepto 'existencia' (*ousía, existentia*) tenía uso universal y metafísico (como *actus essendi*), hasta la especificación antropológica por el existencialismo (Kierkegaard).

más radicalmente: en el mundo mismo (*cogito cogitata mea*). El 'sujeto' moderno no solamente es constatativo, receptivo o procesual sino constitutivo y creativo en un sentido radical: 'crea' desde la nada (es decir: desde sí mismo) la realidad intencional como *noëma*.

La concepción occidental moderna del 'sujeto' implica una serie de concepciones secundarias que han resultado imprescindibles para el sentido común del hombre en Occidente. Las concepciones de 'autonomía', 'espontaneidad', 'soberanía', 'individualidad', 'personalidad', 'responsabilidad' y 'autenticidad' expresan, cada una a su manera, este 'mito fundante' de la modernidad occidental que a partir del gran *¡Eureka!* de Kant (respectivamente de Copérnico) viene a convertirse en 'verdad' indudable del hombre occidental.[9] Existe un 'sujeto' libre y espontáneo frente a un 'objeto' inerte y necesario. Aunque Hume asestó un golpe mortal a la concepción 'sustancialista' del sujeto, la historia desde Descartes hasta Heidegger nos demuestra el alto grado de ontologización de la subjetividad.

La crítica estructuralista, existencialista y postmoderna al sujeto a partir de los años sesenta no rompe principalmente con el paradigma antropocéntrico y gnoseocéntrico de la filosofía occidental moderna. Es una crítica intra-cultural que tiene como blanco principal la figura cartesiana de la subjetividad, es decir: el sujeto solitario y desencarnado. Lévy-Strauss y Foucault por ejemplo no «liquidan» realmente el sujeto como tal (la famosa 'muerte del hombre') sino que lo que critican es el individualismo posesivo y la falacia de un *cogito* evidente como fundamento último del saber y ser. Aunque la postmodernidad pretende superar los metarrelatos del espíritu occidental moderno, queda sin embargo atrapada en los presupuestos culturales de esta misma tradición. Reafirma y hasta potencia el antropocentrismo en el sentido de un reemplazo del sujeto gnoseológico y poiético por el sujeto estético y cibernético; la diástasis entre sujeto y objeto *(Subjekt-Objekt-Spaltung)* no es cuestionada sino sólo reinterpretada.[10]

Sólo una perspectiva intercultural es capaz de evidenciar los presupuestos monoculturales de Occidente en la misma concepción del 'sujeto'. La conciencia de la relatividad cultural de la diástasis gnoseológica y de la connotación antropocéntrica del concepto del 'sujeto' nos enfrenta con la cuestión seria de la universabilidad y transculturabilidad de dicho concepto. No se trata solamente del problema semántico y lingüístico de traducir la terminología respectiva a expresiones de otros contextos culturales sino de la problemática de la traducibilidad intercultural de conceptos (como 'equivalentes homeomórficos'). Con respecto al tema de la 'subjetividad' y del 'sujeto', uno debe de preguntarse si en la filosofía china, índica o abyayalense existen espacios conceptuales y sistémicos para lo que una determinada cultura (la occidental-moderna) haya producido como su propio 'mito fundante'.

Yo me limito en este trabajo al pensamiento filosófico del contexto andino[11] como punto de referencia en esta hermenéutica intercultural. Está claro que se trata a la vez de un discurso

[9] Me refiero al hallazgo (*¡heúreka!*) de la 'subjetividad', producto de la actitud crítica y del giro paradigmático de la modernidad. Copérnico anticipó en la astronomía lo que Kant más tarde fundamentaría filosóficamente: El universo (objeto) gira alrededor del sol, la 'luz natural' *(lumen naturale)* de la razón humana (sujeto); todos los objetos entran al campo de gravitación del sujeto (trascendental) humano.
[10] Acerca del euro- o helenocentrismo de la postmodernidad, véase: Estermann 1998: 23-29.
[11] Sobre la noción polifacética de lo 'andino', véase: Estermann 1998: 50-58.

inter-paradigmático en el cual se plantea la cuestión del 'sujeto' dentro de una visión englobante (cosmovisión) enraizada en una u otra cultura y tradición. Inferir de la ausencia de un vocablo propio en el quechua para el grecorromano *«subiectum»* la inexistencia de una concepción homeomórficamente equivalente en el pensamiento andino, sería un *non sequitur*. Se trata más bien de averiguar si dentro de la topología filosófica de la sabiduría andina quedará o no un lugar y espacio para el 'sujeto' en sentido occidental, y en el caso afirmativo si y en qué medida el contexto cultural modificará aspectos elementales del mismo.

3. Preeminencia pachasófica

Para la filosofía andina, lo primordial no son los *relata* – en este caso: 'sujeto' y 'objeto' - sino la relacionalidad o relación misma; y hasta podemos afirmar algo que para el espíritu occidental resulta absurdo: hay una relación sin *relata*. Con su 'giro pachasófico' – que implica más que una simple ontologización – el pensamiento andino parte de una posición que en Occidente se llamaría premoderna o precrítica. Para tener una idea más clara del 'lugar' del sujeto en la topología filosófica andina, es preciso analizar un concepto clave y contraponerlo con posibles equivalentes homeomórficos occidentales. Se trata del concepto *pacha*.

Pacha es un vocablo quechua tan rico en acepciones y connotaciones, como tal vez sea el vocablo *logos* en griego o la palabra *esse* en latín. Según el diccionario, *pacha* puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo y hasta sufijo (compuesto). Como adjetivo, *pacha* significa 'bajo', 'de poca altura', pero también 'interior'; como adverbio, su significado es 'debajo' (como el *sub* latino en *substantia*), 'al instante', 'de inmediato', pero también 'mismo'. Tiene entonces una connotación básicamente espaciotemporal. Como sufijo, es la composición del sufijo verbal repetitivo *–pa*, con el significado 'de nuevo', 'nuevamente', 'otra vez', 'más', y del sufijo nominalizador diminutivo *–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 (derivado del adjetivo y adverbio), *pacha* significa 'tierra', 'globo terráqueo', 'mundo', 'planeta', 'espacio de la vida', pero también 'universo' y 'estratificación del cosmos'.

Filosóficamente, *pacha* significa el 'universo ordenado en categorías espaciotemporales', pero no simplemente como algo físico y astronómico. La palabra griega *kosmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha*, incluyendo el mundo de la 'naturaleza' al que también el hombre pertenece. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* (ser): *pacha* es 'lo que es', el todo existente en el universo, la 'realidad'. Contiene como significado tanto la temporalidad como la espacialidad: Lo que es, de una u otra manera existe en el tiempo y ocupa un lugar *(topos)*. Prefiero traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: 'relacionalidad'. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Articulando el aspecto de 'cosmos' con el de 'relacionalidad', podemos traducir *pacha* como 'cosmos interrelacionado' o 'relacionalidad cósmica'.

La preeminencia pachasófica en la concepción del 'sujeto' significa un procedimiento opuesto a la concepción dominante en la filosofía occidental moderna. En vez de partir de

la indudabilidad cartesiana del sujeto individual, espiritual y autoconsciente *(cogito)*, la filosofía andina parte de la relacionalidad cósmica *(pacha)* como rasgo principal y universal, como evidencia sapiencial que penetra todos los demás aspectos de la realidad y de la vivencia. El sujeto individual autónomo, el pensador solitario y el productor demiúrgico, no son más que unas derivaciones quiméricas y anémicas de la relacionalidad pachasófica.

Se nos plantea entonces de nuevo el problema de la transculturabilidad del concepto del 'sujeto' en forma más crítica aún. ¿Habrá lugar dentro del marco estructural de la pachasofía[12] para el 'sujeto' y la 'subjetividad'? Si las características de individualidad, espontaneidad, autonomía, personalidad y autodeterminación son consideradas esenciales no solamente para la concepción occidental moderna (como cultura filosófica dominante, pero no única, de Descartes a Heidegger) sino para cada concepción filosófica del 'sujeto' sin más, entonces no hay manera de incluir este concepto (ni en forma transculturada) al pensamiento andino. Pero la perspectiva intercultural revela el carácter monocultural y eurocéntrico de estas características.[13] Pero la cuestión de fondo es de tipo lógico-estructural: ¿Existe un nexo analítico entre el sujeto (aquí en sentido lógico) de la 'subjetividad' y los predicados de 'individualidad', 'espontaneidad', 'autonomía', 'personalidad' y 'autodeterminación' (para mencionar sólo los más importantes)? La proposición 'el sujeto es personal', ¿es analítica en el sentido de que en 'sujeto' ya esté incluida la 'personalidad'? O, en otras palabras: La proposición 'el sujeto es impersonal', ¿siempre es falsa y no puede ser verdadera en ningún mundo posible?

Como en el caso de la 'racionalidad'[14], también en el caso de la 'subjetividad' opto por la transculturabilidad limitada de este concepto fuertemente enraizado en la cultura occidental. Esto implica la no-analiticidad (respectivamente: sinteticidad) de las proposiciones mencionadas[15] que nos abre caminos para una hermenéutica diatópica de

[12] Al introducir el neologismo quechua-griego «pachasofía» que ya fue usado por Manrique Enríquez (Manrique 1987), favorezco implícitamente el sincretismo filosófico, por lo menos en cuanto a la terminología. Esto me parece inevitable en vista de que la filosofía andina como interpretación racional de la experiencia colectiva del pueblo andino, no ha producido una terminología filosófica 'técnica' como la tradición occidental. Prefiero «pachasofía» sobre «pachalogía», porque la *sophía* corresponde de mejor manera con el carácter sapiencial del pensamiento andino.

[13] El enraizamiento cultural de una determinada concepción no contradice su transculturabilidad (yo prefiero este término más dinámico al de 'universabilidad'). Sólo que la contextualidad esencial de todo pensar, actuar y sentir, tiene que tomar en cuenta que cada transculturación implica una hermenéutica diatópica en la cual los contextos respectivos determinan también el 'texto', es decir: el contenido conceptual. Si alguien habla en un contexto cristiano occidental de 'Dios', no dice lo mismo que una persona que usa el «mismo» concepto en el contexto del budismo de Sri Lanka, con la consecuencia de que en sentido estricto se trata de dos conceptos distintos.

[14] Para la discusión, véase el capítulo «Racionalidad andina» en: Estermann 1998: 85-107; especialmente 86-91.

[15] En términos de la semántica lógica de los 'mundos posibles' (que en el presente contexto se puede traducir en 'culturas posibles'), significa que las proposiciones 'el sujeto es individual', 'el sujeto es espontáneo', 'el sujeto es autónomo', 'el sujeto es personal' y 'el sujeto es auto-determinante' son verdaderas en determinados 'mundos posibles', pero no en todos. Tomando como ejemplo la proposición 'el sujeto es personal' (P) y aplicándolo a la cuestión de la transculturabilidad (y no la *transworld identity*), tenemos los siguientes casos:
(1) (P) es analítica, si (P) es verdadera en todas las posibles culturas. Esto significa que en todas las posibles culturas que uno puede imaginarse, el concepto 'sujeto' implica necesariamente la 'personalidad'.
(2) Si (P) es analítica, no existe ninguna posible cultura en donde haya un 'sujeto' que no sea personal. La proposición negativa ('el sujeto no es personal') resultaría entonces culturalmente imposible.

pensar el concepto del 'sujeto' dentro de los parámetros generales del pensamiento andino. La preeminencia pachasófica de hecho ya disuelve el fuerte nexo en la concepción occidental entre la subjetividad y las características mencionadas de individualidad, espontaneidad, autonomía, personalidad y autodeterminación. La relacionalidad trasciende estos aspectos y los relativiza como derivados secundarios de una realidad holística e integral.

4. Superación de la diástasis entre sujeto y objeto

El 'lugar filosófico' por excelencia de la subjetividad en la filosofía occidental moderna es la gnoseología que se ha convertido – desde el giro copernicano de Kant – en *Prima Philosophia*. El modelo subyacente de un 'sujeto' libre y autónomo ('yo') que se ve frente a un 'objeto' inerte y heterónomo es la expresión más sintética de un dualismo epistemológico, herencia del dualismo ontológico platónico entre lo ideal y lo real. La diástasis entre ser *(Sein)* y conciencia *(Bewusstsein)*, entre objetividad y subjetividad, entre naturaleza y espíritu, *kosmos* y *anthropos*, necesidad y libertad atraviesa todos los compartimientos del pensamiento occidental moderno. Este 'mito fundante' de la modernidad tiene tanto poder de convencimiento que se lo considera como universal y supracultural.[16]

Mientras que sólo se puede concebir un sujeto como tal en oposición a un objeto, la gnoseología correspondiente siempre resulta de una u otra manera imperialista, conquistadora y violenta. El sujeto 'concibe' *(be-greift, grasps, com-prende)* el objeto en un acto de adaptación y domesticación según las reglas del agresor. 'Conocer algo' significa en este paradigma: Incorporarlo, hacerlo propio, apropiarse de ello, negarlo. La *adaequatio rei et intellectus* de la Escolástica se invierte; no es el sujeto gnoseológico que se adecua al objeto óntico sino la realidad que se adecua a la conciencia subjetiva. En el idealismo, la diástasis gnoseológica y ontológica se disuelve debido a la incorporación y negación total (en palabras menos dramáticas: *Aufhebung*) del 'ser' en la conciencia, del objeto en el sujeto.

La concepción de la 'alteridad' (Lévinas) intenta frenar esta voracidad del sujeto occidental moderno al enfrentarlo con la indigeribilidad de una realidad que nunca puede hacerse 'objeto': El rostro humano. A pesar de este paradigma alternativo (de procedencia semítica), no se logra realmente superar la diástasis entre sujeto y objeto, sino que se la reubica como frente de batalla entre la (inter-)subjetividad antropológica y la objetividad extrahumana. Como la naturaleza (extrahumana) no tiene rostro y resistencia ética 'absoluta', nunca adquiere la dignidad de la alteridad; siempre es 'objetivable' y por tanto explotable por el sujeto humano según sus parámetros e intereses. Incluso muchos debates ecológicos de nuestros días no superan esta posición: Hay que conservar el medio ambiente

(3) (P) es sintética (o no-analítica), si (P) es verdadera en por lo menos una cultura (por ejemplo, la cultura occidental), pero no en todas las posibles culturas. Esto significa que existe por lo menos una posible cultura (por ejemplo, la cultura andina) en la que (P) es falsa y su negación verdadera.
La analiticidad coincide en este caso con la supra- o meta-culturalidad (universalidad) o necesidad transcultural; la sinteticidad con la multiculturalidad (relatividad cultural) o contingencia transcultural.

[16] Defino la supraculturalidad como 'transcendencia cultural': Algo se considera supra-cultural, si tiene validez fuera de cualquier cultura particular y no depende de ninguna culturación particular. Esta concepción maneja implícitamente un modelo dualista como el platónico; en el fondo, también el modelo teológico de la 'inculturación' presupone la supraculturalidad de la fe (Cf. Estermann 1997. Especialmente 291ss.).

para que el ser humano pueda sobrevivir a largo plazo. El antropocentrismo sigue vivo aún en el discurso ecológico más progresista de Occidente.

La pachasofía andina cuestiona una serie de axiomas que sirven como fundamento de la antropología occidental dominante:

1. Entre el ser humano y la naturaleza extrahumana existe una diferencia principal (y no solo gradual).
2. La naturaleza extrahumana es principalmente inferior con respecto al ser humano.
3. La naturaleza extrahumana nunca puede ser 'sujeto' sino siempre quedará 'objeto' del sujeto humano cognoscitivo, transformativo y axiomático.
4. El ser humano está destinado a independizarse cada vez más de la naturaleza extrahumana.

Se sobreentiende que este tipo de antropología es conflictivo y bélico; el ser humano sólo puede autorrealizarse a costa de la naturaleza extrahumana que hay que domesticar, 'objetivar', erradicar y hasta sustituir por artefactos menos hostiles. El paradigma obedece a la lógica bivalente (o binaria) occidental del 'o bien - o bien' que irremediablemente lleva al triunfo del uno y a la negación del otro.

La antropología andina ('runasofía')[17] insiste en la inclusión ('tanto el uno como el otro') y se desarrolla desde una base holística y relacional *(pacha).* El hombre andino nunca se concibe como un 'sujeto' que está frente a un 'objeto'; más bien es y ejerce una 'función' (para hablar en términos técnicos). El hombre es 'colaborador' cósmico o pachasófico, con una determinada 'función' o tarea en el conjunto de relaciones;[18] se trata entonces de una 'identidad funcional' en un sentido relacional, y no de una identidad monádica absoluta. En cierta forma, la crítica (post-)estructuralista del sujeto occidental moderno, como una substancia autosuficiente y aislada, también coincide con el sentimiento andino; sólo que la relacionalidad y 'funcionalidad' del 'sujeto andino' no se define en términos semánticos ni lingüísticos sino cosmo-sóficos.

Para la filosofía andina, lo primordial no son los *relata* – en este caso 'sujeto' y 'objeto' - sino la relacionalidad o relación misma. La concepción de la relacionalidad supera desde el principio tanto la diástasis entre sujeto y objeto *(Subjekt-Objekt-Spaltung),* la gnoseología antropocéntrica, la subjetividad ego-lógica, como la espiritualización del 'sujeto'. Los dualismos entre espíritu y materia, ser humano y naturaleza, inmanencia y trascendencia, autonomía y heteronomía quedan relegados a un segundo plano y pueden ser interpretados como expresiones culturalmente contingentes de la lógica exclusiva y bivalente de

[17] Cf. nota 305. *Runa* no es un equivalente homeomórfico exacto de *anthropos*. El vocablo quechua *runa* tiene dos acepciones: En sentido amplio o inclusivo, se refiere al 'ser humano'; en sentido más restringido o exclusivo, sólo denota al 'hombre andino' de habla quechua.

[18] La 'función' de cada elemento se define por su 'lugar' *(topos)* pachasófico que más que una determinación 'topológica' es una característica ética: El lugar específico asignado a un elemento pachasófico (no solamente al hombre) es la 'función' que éste debe de cumplir para que el orden cósmico se mantenga en equilibrio. En este sentido, el hombre no es un 'fin' en sí mismo (en el sentido del imperativo categórico de Kant), porque siempre forma parte del fin que es el orden cósmico total. Para parafrasear a Kant: El cosmos sin ser humano (y su 'función' específica) es ciego; y el ser humano sin cosmos es vacío (un «no-ser»).

Occidente. La pachasofía andina parte de una concepción holística e integral de la realidad en la que todo tiene que ver con todo.

Esto significa que nada y nadie es sólo sujeto, y nada y nadie es sólo objeto. Tanto el concepto de la 'subjetividad' (o 'subjetidad')[19] como el de la 'objetividad' pueden tener un lugar en la arquitectónica de la cosmovisión andina, siempre y cuando se los considera como derivados de una estructura relacional más fundamental. La superación de la diástasis entre 'sujeto' y 'objeto' significa a la vez una superación de sus acepciones antropocéntrica, gnoseológica y demiúrgica. La 'subjetidad' no es reservada exclusivamente al ser humano o a los entes racionales, ni la naturaleza extrahumana es definida por su 'objetidad' (en el sentido de 'ser objeto' de un sujeto) como en la tradición occidental. La filosofía andina rompe definitivamente con los nexos intrínsecos y hasta analíticos entre 'subjetividad' e intelectualidad, humanidad, espiritualidad y libertad.[20]

5. El sujeto como *chakana*

Como la relacionalidad es el rasgo principal del pensamiento andino, la 'subjetidad' tiene que ver con esta característica más que con las de sustancialidad o individualidad. Ser 'sujeto' significa ser relacionador, o en términos más andinos: ser *chakana*[21] o 'puente'. La pachasofía andina insiste en la importancia de la 'ubicación topológica' de los elementos polares y correspondientes, y las diferentes transiciones y conexiones entre ellos. Cada uno de los elementos cósmicos ocupa un *locus* o *topos* determinado, de acuerdo con su función relacional y simbólica dentro del todo de la relacionalidad cósmica. Los ejes cardinales de la pachasofía se extienden, según el ordenamiento 'toposófico', entre arriba *(hanaq)* y abajo *(uray)*, y entre izquierda *(lloq'e)* y derecha *(paña)*; y según el ordenamiento 'cronosófico' entre antes *(ñawpaq)* y después *(qhepa)*.

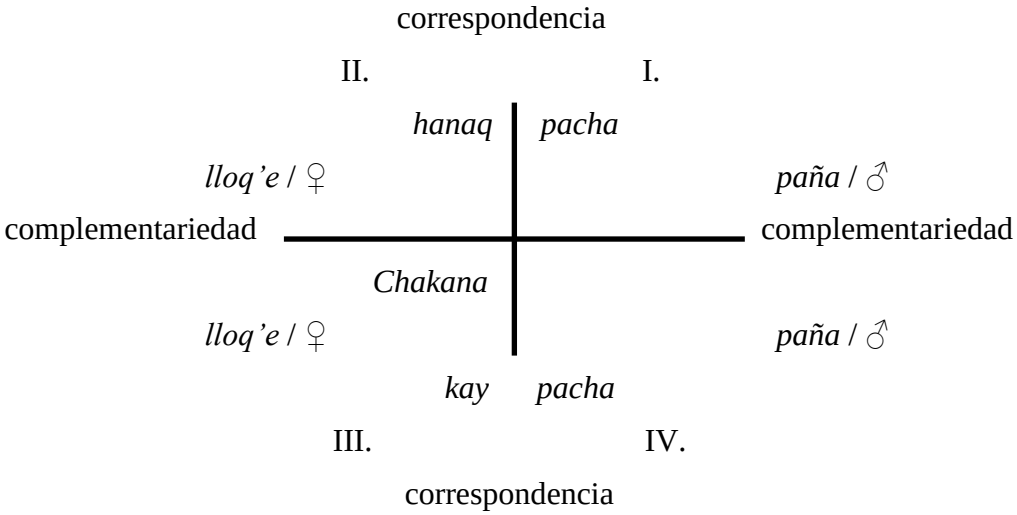
Estas 'dualidades', más que oposiciones, son polaridades complementarias. El eje 'topológico' principal de la filosofía occidental es la oposición dual entre 'adentro' (interior,

[19] Planteo como neologismo el término «subjetidad» –y *mutatis mutandi* «objetidad»– en el sentido de 'ser sujeto' (respectivamente 'ser objeto'), para distinguirlo de la «subjetividad» como un modo de relatividad y espontaneidad; además permite liberarse de una acepción exclusivamente antropológica y gnoseológica. El problema de la transculturabilidad de conceptos consiste en que muchos conceptos (como por ejemplo 'sujeto') implican un contexto cultural tan fuertemente determinado que resulta prácticamente imposible introducirlo a otro contexto cultural sin cambiar totalmente el sentido. Aunque el concepto occidental moderno del 'sujeto' es a mi parecer incompatible con los presupuestos principales del pensamiento andino, considero la intuición sapiencial de la 'subjetidad' ('subjetividad') como transculturable, aunque no sin dificultades.

[20] Esto significa que se puede hablar consistentemente de 'sujetos extrahumanos, corpóreos, relacionales, cósmicos, colectivos, holísticos, impersonales' etc. Parece que el núcleo duro de la concepción occidental moderna del 'sujeto' consiste en la personalidad que contiene un valor ético de dignidad y no-instrumentabilidad. La división kantiana entre 'sujeto empírico' y 'sujeto trascendental' refleja todavía la vieja pugna entre el paradigma semítico (judeocristiano) de la personalidad individual encarnada (lo 'empírico') y el paradigma helénico (grecorromano) de la personalidad universal des-encarnada (lo 'trascendental'). Aristóteles planteó el mismo dilema en términos substanciales: La segunda substancia *(deuteré ousía)* o el individuo concreto en oposición a la primera substancia *(proté ousía)* o lo universal.

[21] El vocablo (compuesto) quechua *chakana* viene del verbo *chakay* que significa 'cruzar', 'trancar la puerta o entrada', más el sufijo obligativo *–na* que le convierte, añadido a un radical verbal, en sustantivo. *Chakana* entonces es el 'cruce', la 'transición' entre dos puntos, el 'puente' como nexo entre dos regiones. *Chaka* también significa 'pierna' o 'muslo'; el 'puente' descansa sobre dos 'piernas' (pilares).

inmanente) y ‘afuera’ (exterior, transcendente), que en la filosofía andina prácticamente no tiene importancia. Otro eje ordenador de la ‘cosmovisión’ andina es la polaridad sexual entre lo femenino *(warmi)* y lo masculino *(qhari)*, que se da tanto en el ‘arriba’ (sol y luna), como en el ‘abajo’ (varón y mujer). Esquemáticamente, tenemos el siguiente ‘cuadro toposófico’[22]:



Para la temática actual, nos interesan sobre todo los distintos nexos de relacionalidad o *chakanas*. De acuerdo con el principio básico de relacionalidad, los ‘fenómenos de transición’ *(phénomènes de passage)* entre los cuatro cuadrantes ocupan un lugar muy específico y vital; tienen la función de relacionar los distintos ‘polos’ de los ejes cardinales, para que el sistema cósmico sea realmente *pacha*: un conjunto de relaciones ordenadas y fijas. La *chakana* central (cruz) se puede considerar el sujeto principal en la pachasofía andina. Al relacionar los diferentes elementos complementarios y correspondientes, contribuye permanentemente a la conservación del orden cósmico y de su vitalidad. Teológicamente hablando, esta *chakana* sería la divinidad como principio ordenador y relacionador de *pacha*.[23]

A través de este sujeto ‘pachasófico’, todos los elementos de los diferentes lugares topológicos se relacionan entre sí y pueden ejercer su ‘función’ específica que siempre puede ser descrita en términos de ‘puente’ o *chakana*. La ‘subjetidad’ puede ser concebida como principio de vitalidad y orden, características fundamentales de *pacha*. Un elemento, sea humano o extrahumano, inteligente o no inteligente, masculino o femenino,

[22] Para mayores detalles véase: Estermann 1998: 155ss. Los primeros misioneros españoles interpretaron *hanaq pacha* (‘realidad de arriba’) como ‘cielo’ en sentido teológico y sobrepusieron de esta manera la tripartición escatológica (cielo – tierra – infierno) a la concepción andina de los tres *pacha (hanaq – kay – uray)*.

[23] La concepción andina de lo divino discrepa en algunos puntos importantes de la concepción teológica occidental. Como *chakana* principal, lo divino forma parte de *pacha* y no le es transcendente; además no se caracteriza por la personalidad y autosuficiencia. Como todos los entes, está inmerso en la red de relaciones cósmicas de reciprocidad, complementariedad y correspondencia. Para mayores detalles, véase: Estermann 1995; Estermann 1998: 255-280.

meteorológico o agrícola, es 'sujeto' en la medida en que ejerce su función específica de ser *chakana* en el conjunto de relaciones cósmicas. Esta función se limita de ninguna manera a los entes capaces de conciencia o intelección, ni a los entes vivos en un sentido occidental. Para la filosofía andina, en cierto sentido todo el cosmos y todos sus elementos viven (panzoismo o hilozoísmo)[24] y son, por lo tanto, 'animados': los cuerpos celestes, los cerros, los manantes, la *pachamama* y los fenómenos meteorológicos son entes vivos y ejercen funciones vitales de *chakanas* cósmicas.

El ser humano no se distingue de las demás *chakanas* por su lugar eminente en una jerarquía cósmica (como es el caso en el *ordo essendi* medieval) sino por su 'función' específica en la conservación del orden cósmico interrelacionado. Esta función no está relacionada con la capacidad representativa en y a través del *logos*, ni con la capacidad transformadora o demiúrgica en y a través de la *tejné*, y menos todavía con el poder salvífico del ser humano. La tarea y capacidad básicas del *runa* (ser humano) consisten en el poder de 'presentación' simbólica del cosmos mediante las formas rituales y celebrativas. La celebración y el ritual son para el hombre andino un acto gnoseológico y ético de primer rango; 'celebrar' el orden cósmico (en forma simbólica), significa 'conocerlo' y 'conservarlo'.[25]

El ser humano es *Hörer des Seins* (Heidegger), pero no de un 'ser' anónimo', ni de una manera meramente pasiva; es 'escuchador' en el sentido de 'observador' *(ob-servire)* y 'obediente' *(ob-audire)*. La 'obediencia' cósmica y la 'observancia' del orden universal circunscriben la función principal del *runa* andino. Es parte integral e integradora de la relacionalidad cósmica; en cierta manera 'repite' simbólicamente lo que en lo grande garantiza el orden cósmico. Esta 'repetición' es una celebración, una realización 'sacramental' *(mystherion)*, para usar la terminología teológica. El hombre es el 'sacramento cósmico', el 'símbolo' por excelencia, en el que se 'concentra' *(synballein)* en forma muy densa e intensiva el 'misterio' de la vida y del orden universal *(pacha)*.

La función específica de *chakana* se manifiesta de muchas maneras: Como 'agri-cultor', el ser humano tiende un puente entre los fenómenos de *hanaq pacha* (lluvia, sol) y la *pachamama*. Como pareja establece el nexo de complementariedad entre lo femenino y lo masculino, la izquierda y la derecha. Como *homo celebrans* restituye el orden cósmico violado y desequilibrado. Como ente fecundo establece lazos entre las generaciones y contribuye a la conservación de la vida.

[24] La tradición filosófica de Occidente conoce el 'hilozoísmo' como una concepción según la que toda la materia está viva y animada (Bruno, Diderot, Goethe, Wundt). Como el mismo concepto de la 'materia' *(hylé)* refleja un cierto paradigma (dualista) de Occidente, prefiero el neologismo 'panzoismo'; esta concepción no afirma la espiritualidad, ni la materialidad del universo sino únicamente su 'vivacidad'.

[25] Esto parece una variación del gnoseo-centrismo occidental que llega a identificar en última instancia el *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi*. Pero la celebración y el ritual del *runa* no 'constituyen' o 'reproducen' el orden cósmico sino sólo corresponden a la función específica y limitada del ser humano en este orden. Al celebrarlo y 'conocerlo', el hombre contribuye (junto con muchas otras *chakanas*) al funcionamiento ordenado del cosmos. El *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi* celebrativo no son equivalentes en la filosofía andina: el *runa* no tiene prioridad pachasófica.

6. El sujeto colectivo *noqayku*

El hombre andino define su 'identidad' (que es un concepto eminentemente occidental) en y a través de relaciones; es, en sí mismo, una *chakana*, un puente o un 'nudo' de múltiples conexiones y relaciones. En primer lugar, el centro de gravitación no es el individuo o la persona absolutamente separada *(kath'authon)* sino una entidad supraindividual (que no es necesariamente un 'universal') y no-substancial. El individuo, en sentido occidental, para la filosofía andina es un 'nada', un vacío total, un no-ente; como mónada realmente existe sin ventanas, y, por lo tanto: no existe. La relacionalidad es constitutiva para la identidad antropológica andina; la individualidad (si fuera un valor) sólo se da en sentido derivado y secundario, pero de ningún modo como hecho primordial y fundante.

La proposición básica (aplicando el *arjé* cartesiano del *cogito ergo sum*) de la runasofía andina sería: *Celebramus ergo sumus*.[26] El modo primordial de relacionarse en y con el mundo es la celebración (símbolo, ritual), y el 'sujeto' que se relaciona siempre ya es relacional en sí mismo ('nosotros'). En los Andes, la entidad colectiva fundamental ('trascendental') y la base imprescindible de la 'identidad' es el *ayllu*, la unidad étnica de las comunidades campesinas. El *ayllu* no es una categoría netamente genealógica (la familia extensa) ni una entidad exclusivamente sociopolítica. El ayllu es la 'célula de la vida', el 'átomo' celebrativo y ritual, pero también la base económica de subsistencia y del trueque interno.[27] El *runa* se refiere a los miembros del *ayllu* por medio de la forma pronominal del sujeto exclusivo *noqayku* ('nosotros'), para diferenciarles de los miembros de otros *ayllus*, de los *mistis* (mestizos) y hasta de los *wiraqochas* (blancos). En el quechua, hay dos formas verbales y pronominales para la primera persona del plural ('nosotros'): *Noqayku* (respectivamente el sufijo *–yku*) se refiere al sujeto exclusivo en el sentido del grupo que habla, actúa o celebra, mientras que el sujeto inclusivo *noqanchis* (respectivamente el sufijo *-nchis*) se refiere tanto al grupo 'emitente' como al grupo 'recipiente', y en un sentido más universal a todos los seres humanos.[28]

El sujeto humano primordial en el contexto andino no sólo es un sujeto colectivo ('nosotros') sino que se define además frente a otro sujeto colectivo. *Noqayku* quiere decir: 'nosotros como distintos de ustedes'. En el campo, se puede apreciar todavía hasta hoy día el ordenamiento social, cúltico y económico en torno al *ayllu* que se suele denominar «comunidad campesina». Un comunero tiene su identidad como tal, porque pertenece al

[26] Este principio resalta dos diferencias trascendentales con respecto al axioma cartesiano del *cogito ergo sum*: La evidencia primordial de la existencia (del *ego* y del mundo) no se da en y por la intelección *(cogitatio)* sino por la actividad más holística de la celebración. El sujeto primordial no es el yo psíquico y solipsista *(ego)* sino la interpersonalidad colectiva.

[27] No existe una traducción exacta de la palabra *ayllu*: Por un lado, es la unidad étnica de la comunidad campesina andina, por otro lado, la familia extensa, y en otro sentido el pueblo o la aldea en sentido geográfico *(marka)*.

[28] Falta precisar que los dos términos *noqayku* y *noqanchis* son relacionales; un grupo siempre se define como 'sujeto exclusivo' en contraposición a otro grupo. Así un *ayllu* 1 habla frente a otro *ayllu* 2 en forma exclusiva (*noqayku*), pero si se trata de un asunto común entre los dos que conversan para presentarlo más tarde al gobernador, hablan en forma inclusiva (*noqanchis*). Frente al gobernador, *ayllu* 1 y *ayllu* 2 se comprenden como sujeto exclusivo (*noqayku*).
Cabe mencionar que el pronombre personal de la primera persona singular en el quechua es la forma mutilada e incompleta de la forma de la primera persona plural: *noqa* ('yo') y *noqayku/noqanchis* ('nosotros') tienen una misma raíz común (contrario a los idiomas europeos).

ayllu, normalmente por nacimiento, y vive en el *marka* (aldea) que aglutina las casas de las familias nucleares-simples. El individuo que por alguna razón es expulsado del *ayllu* o se marcha voluntariamente, pierde su identidad y se transforma en un 'nada' socioeconómico. Además, distorsiona severamente el orden socioeconómico, ritual y celebrativo, y, por tanto, el orden cósmico holístico *(pacha)*.[29]

Las formas recíprocas de trabajo, comercio y ayuda son elementos intrínsecos de la identidad del hombre andino; se identifica como uno de los miembros de la *mink'a* y del *ayni*,[30] y como tal cuenta. Lo económico es sin embargo mucho más que la producción y el intercambio de mercadería; es la presentación ceremonial y ritual del cosmos entero como 'casa' *(oikos)*, en y a través del trabajo ('ecosofía'). El sujeto andino (el *noqayku*) se define en términos de reciprocidad, complementariedad y correspondencia. Los principios éticos sociales andinos tienen como punto de referencia los nexos 'naturales' de la consanguinidad, de padrinazgo y compadrazgo y del *ayllu*, antes que los nexos 'conscientes' de la amistad, del amor al prójimo y de la solidaridad con el foráneo. Las relaciones 'naturales' son de calidad ética primordial porque es en ellas donde se juega la 'justicia' y el equilibrio social y cósmico.

Por lo tanto, *noqayku* también es 'sujeto ético' de responsabilidad. Dentro de un *ayllu*, cada miembro es responsable de todos los demás, y el grupo colectivo se responsabiliza de cada uno de sus miembros. Existe una co-responsabilidad colectiva que no solamente va más allá de la libertad individual sino también más allá de la vida. Existe una responsabilidad intergeneracional que se basa en el principio de reciprocidad y correspondencia. En última instancia, se trata de una ética cósmica[31], porque el sujeto en sentido último es *pacha*, el universo ordenado e interrelacionado.

7. Más allá de los dualismos

Resumiendo las reflexiones acerca de la subjetividad y la concepción del sujeto en el contexto andino, podemos postular las siguientes tesis:

1. El concepto del 'sujeto' está fuertemente enraizado en el contexto cultural occidental y no es transculturable sin dificultades.
2. La concepción andina del 'sujeto' supera el antropocentrismo gnoseológico, ético y poiético de Occidente.
3. La diástasis entre 'sujeto' y 'objeto' es superada por la concepción andina de una relacionalidad cósmica *(pacha)*.

[29] Por las grandes migraciones económicamente forzadas en las regiones andinas, se ha producido un desequilibrio pachasófico muy peligroso que lleva a una pérdida de identidad, pero sobre todo a muchas deficiencias en la 'topología' de *chakanas*. Esto a su vez nutre las expectativas de que ocurriría muy pronto un *pachakuti*, un revolcón total y apocalíptico del orden cósmico.

[30] Mediante *mink'a* (traducido como 'colaboración' o 'participación'), los miembros del *ayllu* colaboran en forma colectiva para obras de beneficio común (canales de riego, carreteras, encauzamiento de ríos, etc.). El *ayni* (reciprocidad de trabajo, ayuda mutua, cooperación) es una forma institucionalizada de reciprocidad laboral que es imprescindible para la vida de cada miembro del *ayllu*.

[31] Véase: Estermann 1998: 228-231.

4. En última instancia, el cosmos ordenado e interrelacionado es el ‘sujeto’ primordial.
5. La subjetividad (o ‘subjetidad’) no se limita a los entes racionales y libres, más bien se extiende a todos los elementos del orden cósmico, en especial a los ‘nudos relacionales’ o *chakanas* (‘puentes’).
6. El ser humano es un sujeto cósmico en el sentido de ocupar un ‘lugar topológico’ en su función de *chakana*.
7. El aspecto más importante de la subjetividad humana no es gnoseológico, poiético o ético sino celebrativo-ritual.
8. El núcleo de la subjetividad humana no es el individuo sino la colectividad ritual, el sujeto exclusivo *noqayku*, organizado social, política y económicamente en el *ayllu*.
9. La subjetividad ética supera los límites de la responsabilidad individual y la vida del individuo.
10. El sujeto occidental moderno y/o postmoderno es en la concepción andina una abstracción y construcción derivada de una estructura primordialmente relacional de la realidad.

2. Anatopismo como alienación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina

1. Introducción: Del *chino* al *cholo*

Las recientes elecciones presidenciales en el Perú[32] – después de la debacle del anterior presidente Alberto Fujimori – nos dieron una lección en lo referente a la valorización de culturas y la simbología que transmite estos valores o desvalores. Hasta el año 1990, la clase política en el país estaba conformada casi exclusivamente por personas de tez blanca y rasgos europeos, a excepción de algunos pocos mestizos que sabían entrar en el circuito. Económicamente, la élite política representaba en su gran mayoría a las clases alta y alta media, a pesar del programa político «socialista» o «socialdemócrata» del partido dominante de turno. En realidad, la población políticamente representada – tanto en términos étnicos como económicos – sólo alcanzaba apenas el diez por ciento de la población total.

Después de la política de bancarrota de Alan García en los últimos años de la década de los ochenta, la población peruana se distanciaba cada vez más de los «politiqueros» y de los partidos políticos tradicionales. Sin embargo, las masas no buscaron un representante mestizo (*misti*)[33] o hasta indígena, sino que eligieron con gran mayoría a un representante de la minoría nipona (de procedencia japonesa): al *chino* Alberto Fujimori. Este acto (junto a un apoyo permanente y bastante alto, hasta en los extremos de la corrupción cada vez más evidente) revelaba una cosa clara: A pesar de que la vía europeizante (u occidentalizante) se había truncado con García, sin embargo no se confiaba en un representante indígena (o por lo menos mestizo), sino en una persona que representa por su fisonomía y recorrido profesional (Fujimori era ingeniero agrónomo) al trabajador asiático, a los «tigres» del Extremo Oriente que supuestamente habían logrado pasar el umbral hacia la modernidad occidental.

Ese racismo sutil, pero a la vez manifiesto (1. blanco; 2. mestizo; 3. negro; 4. indígena) se repitió también en la campaña electoral del año 2001. La prometedora «vía asiática» se ha visto inviable por las increíbles maniobras de Fujimori y su asesor Montesinos, hasta tal punto que la anterior admiración del pueblo japonés se ha convertido en decepción y enemistad. Forma parte de la ironía de la historia que Alan García, quien era buscado por Interpol hasta el mes de enero del año 2001 como reo contumaz por presuntos delitos de malversación y corrupción, se levantó como Fénix de las cenizas para presentarse como aquél que podría salvar al país de los tentáculos de la mafia fujimontesinista.

A fin de cuentas, el *cholo* Alejandro Toledo, procedente de una familia indígena y con rasgos nítidamente andinos, ganó en la segunda vuelta con un escaso 3 por ciento de ventaja. ¿Qué había pasado? ¿Se había producido de la noche a la mañana un cambio paradigmático

[32] El presente trabajo fue escrito fines de 2001.

[33] Así la denominación quechuizada del vocablo español «mestizo». Los *misti's* ocupan generalmente puestos en los negocios y el comercio; muchos de ellos también son empleados de empresas estatales y particulares. Normalmente son bilingües, pero dentro de la población mestiza, poco a poco se pierde la transmisión del idioma nativo quechua o aimara a las futuras generaciones. Es la clase que tiene pretensiones de acriollarse más rápidamente.

en la apreciación cultural y étnica de lo indígena? ¿Se puede hablar de una toma de conciencia por parte de la gran mayoría indígena y mestiza?

Sin entrar a un análisis más profundo, hay que tomar en cuenta los siguientes datos: El resultado final de las elecciones no muestra en primer lugar la simpatía popular por el «cholo» Toledo, sino más bien la antipatía (relativa) por el «pituco» García. Ha sido una elección negativa. Además, no se puede subestimar el hecho que Toledo tiene una carrera bastante «ortodoxa» en términos económicos y culturales: se graduó en economía en Estados Unidos y fue estudiante de la prestigiosa Universidad de Harvard. Está casado con una antropóloga belga. Creo que no fue elegido por ser *cholo* y representante de la población indígena, sino por su capacidad de articularse con el «centro» globalizador económico y cultural de Estados Unidos. Con respecto a la simbología de su presentación, se nota que pretende «bailar en dos matrimonios»: Ganarse con su capacidad como economista la confianza de los inversionistas extranjeros y de la élite criolla nacional, y a la vez alimentar en la población indígena y mestiza la esperanza de que se identificará también en la práctica política con ella.

¿Qué quiero ilustrar con esta anécdota bastante contextual y coyuntural? ¿Qué tiene que ver con el tema: «La asimetría e interacción de las culturas en el contexto de globalización»?[34] Y, por último: ¿Qué tiene que ver con la filosofía? Pues bien, estoy convencido de que este ejemplo tiene que ver con todos estos aspectos; ya que, en él, se plasma *in nuce* de una manera muy nítida y expresiva la problemática cultural de la globalización neoliberal frente a culturas indígenas como la andina.

2. El anatopismo de la filosofía académica

Para mi exposición, he escogido dos conceptos de valor analítico que fueron planteados por dos filósofos peruanos para describir la situación de las culturas en general y de la filosofía en especial, en el contexto latinoamericano. Víctor Andrés Belaúnde (1889-1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* el término «anatopismo» para resaltar el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente «trasplanta» la filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina. Augusto Salazar Bondy (1925-1974) habló de una profunda «alienación cultural» de las élites latinoamericanas en el sentido de una inautenticidad de su pensamiento.

El veredicto de Hegel sobre América Latina, y en especial sobre el pensamiento filosófico en el continente, es bien conocido: «Lo que aquí sucede hasta el momento, es sólo el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad foránea...»[35]. Los dos conceptos mencionados parecen comprobar la sentencia hegeliana de que la filosofía latinoamericana estuviese caracterizada por un fuerte mimetismo y la interiorización de una posición eurocéntrica.

[34] Este trabajo es una versión ampliada de la ponencia dada en el IV. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, del 17 al 20 de septiembre de 2001, en Bangalore - India, con el tema: «Interacción y Asimetría entre las Culturas en la Era de la Globalización».

[35] «Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit...»; Hegel 1979, 114.

Salazar Bondy habló de una «cultura de la dominación»[36] que caracterizaría la vida intelectual en grandes partes de América Latina.

Si bien es cierto que desde los años sesenta del siglo pasado, muchos filósofos e intelectuales han hecho grandes esfuerzos para superar esta situación de alienación y anatopismo en América Latina, sin embargo, aún no ha cambiado substancialmente el carácter de la filosofía académica oficial en las universidades y los seminarios del continente. Y esto debe ser más o menos el caso – *mutatis mutandis* – también en otras partes del mundo.[37] La concepción occidental de la filosofía domina el quehacer filosófico en la periferia, y por eso, la filosofía occidental sigue siendo el pensamiento dominante, inclusive (o, sobre todo) en los ámbitos culturales no-occidentales.

El concepto de 'anatopismo' refleja de cierto modo la situación de un país colonizado: Una minoría de personas alóctonas (o ectópicas) domina sobre la gran mayoría autóctona (o entópica).[38] El colonizador crea en tierra ajena un enclave, un lugar (*topos*) o territorio cultural y económicamente distinto al espacio que lo rodea. Gracias a la fuerza militar y económica, esta cultura minoritaria y «ectópica» (foránea, anatópica) se convierte en cultura dominante que pretende penetrar y «contaminar» a las culturas autóctonas en todos sus aspectos. Este imperialismo cultural – que acompaña todo el proceso de colonización - no termina con la «independencia» política, sino sigue ahondándose en la medida en que la cultura dominante ejerce el poder sobre los principales medios de educación, comunicación y producción de cultura. La élite colonizadora es simplemente sustituida por una élite colonizada sin que por eso cambie el marco ideológico de las ideas dominantes.

En la era de la globalización neoliberal y cibernética, las élites intelectuales nacionales ya no son solamente dominantes, sino a la vez dominadas. La dominación cultural que acompaña fielmente las distintas estrategias de la globalización capitalista se sirve de la vanguardia occidentalizada (norteamericanizada o europeizada) en las partes del mundo no-occidental para llevar el «evangelio» del individualismo, hedonismo y (neo-)liberalismo a las culturas «bárbaras». Las élites intelectuales de muchos países del llamado Tercer Mundo tienen la función y tarea de ser multiplicadores y transmisores de ideas, valores y costumbres foráneos. A través de las instituciones del saber, sean estos colegios, universidades, institutos o seminarios, la colonización política y económica de antes continua con el efecto de que se crea una esquizofrenia cultural entre la masa muda de los que no tienen acceso a los templos del conocimiento y saber – y a quienes se califica a menudo de «brutos», «ignorantes», «premodernos» y «supersticiosos» – y una élite nacional que está en condiciones de adaptar la última moda posmoderna y cibernética de Occidente.[39]

---

[36] Salazar Bondy 1969, 27.

[37] Véase los resultados de una encuesta mundial sobre la situación de la filosofía en los diferentes contextos regionales y culturales, con las respuestas de 103 filósofas y filósofos en: Fornet-Betancourt 1999.

[38] La terminología se refiere a la tierra nativa (*autos chton*), respectivamente al lugar (*topos*) de contextualización primordial de personas y grupos. Cabe señalar que la distinción estricta entre autoctonía y aloctonía se vuelve cada vez más obsoleta en la medida en que haya más movimientos migratorios. En el contexto de la colonia, el colonizador era el alóctono (o ectópico), sustituido en el proceso de independización por una clase política y económica legalmente autóctona (es decir: nacional), pero cultural y étnicamente siempre alóctona.

[39] El mecanismo psicológico por el que uno se siente superior al otro, no ha cambiado de ninguna manera: Rebajando al otro con títulos peyorativos («bárbaros», «paganos», «subdesarrollados» etc.), uno se define

El esquema clásico del análisis socioeconómico en las Teologías y Filosofías de Liberación – el «modelo de centro y periferia» y la «teoría de dependencia» – viene desplazándose desde la escala mundial a las economías nacionales y la relación entre la cultura dominante y las culturas dominadas. En el contexto andino, por ejemplo, tanto el poder económico como la producción del saber se concentran en las capitales y los centros económicamente más activos. Esta situación se agrava todavía a causa de un fuerte centralismo político que caracteriza a los estados latinoamericanos (no solamente los andinos). En Bogotá, Quito, Lima, La Paz y Santa Cruz se deciden no solamente la política educativa, el contenido de la mayoría de los medios de comunicación, los planes de estudios para todos los niveles y carreras, sino también el tipo de producción cultural y hasta la manera de vestirse y de comer. Un ejemplo muy ilustrativo es la propaganda publicitaria por televisión (inclusive las famosas telenovelas) por la que personajes de tez blanca, rasgos europeos, idioma cultivado y costumbres norteamericanas bombardean la población que tiene (en su mayoría) tez morena, rasgos indígenas, lengua nativa y costumbres autóctonas, con las bondades y virtudes (respectivamente vicios) de la cultura occidental. Los «centros» nacionales siguen colonizando fuertemente a las múltiples «periferias» económicas, sociales y culturales de sus respectivos territorios.[40]

Prácticamente todos los intelectuales de mayor influencia han recibido su formación académica y profesional en el extranjero, de preferencia en Europa o Norteamérica – Alejandro Toledo no es una excepción. Esto inclusive vale para la primera y segunda generación de teólogos y filósofos (raras veces se halla una mujer) de la Liberación.[41] Occidente ya no necesita enviar embajadores de su cultura para asegurarse de la difusión global de sus valores; tiene sus representantes fieles en cada lugar. Muchas veces, estos «multiplicadores» o «portavoces» se han vuelto más «ortodoxos» que sus mentores europeos o norteamericanos, con el resultado de que hoy día, la filosofía y teología europea más «ortodoxa» y «auténtica» se puede estudiar en universidades del llamado Tercer Mundo. Uno puede debatir en Lima, Nairobi o Pekín con expertos de renombre internacional en Hegel, Ricoeur o Heidegger, más eruditos y experimentados a veces que sus colegas en las universidades europeas.

La situación anatópica en grandes sectores de la vida intelectual de América Latina – como también en África, Asia y Oceanía – es un eco fiel de las estrategias globalizadoras de una «cultura» transnacional dominante sobre las culturas autóctonas. El panorama actual no se distingue principalmente de la situación en los tiempos de la colonia; lo que cambió son los medios de dominación, la superación de las fronteras naturales y políticas y la velocidad

como superior y con el derecho (natural) de dominar, tal como un padre tiene la potestad de dominar y subyugar a sus hijos.

[40] En la mayoría de los países del llamado Tercer Mundo, el desnivel global entre los «centros» y las «periferias» económicos y políticos se repite a nivel nacional. En los «centros globalizados», uno puede encontrar riqueza y un modo de vida occidental, tecnología y ciencia; en las periferias marginalizadas, la pobreza y la lucha por la supervivencia determinan la vida del pueblo. Los efectos positivos de la globalización capitalista solamente «gotean» a unas cuantas islas en un mar de seres humanos excluidos; una vez más, los beneficios son privatizados, los daños y errores socializados.

[41] J.M. Bonino estudiaba en los Estados Unidos, J.L. Segundo en Lovaina, J.P. Miranda en Frankfurt y Roma, G. Gutiérrez en Lovaina y Lyon, E. Dussel en París y Münster, H. Assmann enseñaba en Münster.

de penetración y transculturación.[42] Aunque este anatopismo (que es una cierta forma de alienación cultural) es lo más perfecto y englobante entre las vanguardias intelectuales nacionales, también ya ha llegado a los hogares más humildes en las barriadas urbanas y las comunidades rurales en las provincias. El individualismo hedonista que se predica mediante la campaña neoliberal de abrir nuevos mercados viene debilitando cada vez más el orden tradicional de solidaridad transgeneracional y comunitaria. En muchas familias, los hijos se resisten hablar en su idioma nativo quechua o aimara, porque lo consideran como atrasado y nocivo al progreso de tipo occidental.

En lo que concierne a la filosofía (académica), la situación en general no es muy distinta. Ciertamente, en los últimos cuarenta años ha habido muchos intentos e iniciativas de fomentar y promover una filosofía auténticamente latinoamericana. Desde que Juan Bautista Alberdi (1810-1884) habló en 1842 por primera vez de la «filosofía americana» e hizo una llamada a que se hiciera ver que ella existe[43], varias generaciones de filósofos (las filósofas recién aparecen en la segunda mitad del siglo XX) se dedicaron a «normalizar» el quehacer filosófico en América Latina, a competir con los estándares europeos y a poner los fundamentos para un filosofar auténtico desde el continente. La segunda mitad del siglo pasado ve varios planteamientos de escapar de la situación anatópica, del eurocentrismo y del carácter occidental de la filosofía hecha y enseñada en América Latina. Las distintas vertientes de la Filosofía de la Liberación son una muestra de estos esfuerzos, junto a los incipientes intentos de reivindicar el pensamiento filosófico indígena de *Abya Yala*.[44]

Sin embargo, la vida filosófica en las universidades latinoamericanas sigue siendo determinada en gran parte por las vertientes de las filosofías europea y norteamericana, o a lo mejor por la herencia de la recepción propia de estas corrientes, tal como son el krausismo, positivismo y marxismo latinoamericanos.[45] Pero todavía mucho más «anatópica» parece la situación en los seminarios para la formación filosófica de los futuros sacerdotes católicos. La filosofía enseñada en estos centros de estudio es por lo general un (neo-)tomismo

[42] Muy raras veces, el Occidente recurre hoy en día todavía a la fuerza militar o sanciones económicas (como en el Irak o en Afganistán). Los medios de dominación son más sutiles y no violan formalmente la soberanía política. La interconexión electrónica – que puede ser un instrumento de solidaridad y diálogo – ha contribuido fuertemente a la penetración de culturas no-occidentales por la «idolatría» medial de Occidente. Para el capital financiero, la especulación bursátil, los medios de comunicación y la información digitalizada ya no existen fronteras políticas ni limitaciones naturales (salvo la velocidad de la luz).

[43] En su obra «Ideas para un curso de filosofía contemporánea» que fue publicada en 1842, Alberdi plantea que una «filosofía americana» tiene que ser en su objeto «político y social», en su compromiso «ardiente y profético», y en su método «sintético y orgánico» (Alberdi 1978, 12).

[44] Paralelamente a la Teología de la Liberación, en los años sesenta del siglo pasado surgió en América Latina una «Filosofía de la Liberación» de orientación marxista cuyo representante más destacado es Enrique Dussel (Cf. Dussel 1980; Dussel 1977-1980). En los años ochenta apareció una «Filosofía de la sabiduría popular», una corriente ético-cultural de la «Filosofía de la Liberación», que tiene como propósito la reivindicación del pensamiento autóctono de América Latina. Los impulsores principales de esta vertiente son R. Kusch, C. Cullen y J.C. Scannone. Véase: Kusch 1962; Kusch 1970; Cullen 1978; Cullen 1986-87; Scannone 1982; Scannone 1990a; Scannone 1990b.
Preferimos el término nativo *Abya Yala* (que significa en el idioma de los Kuna de Panamá «la tierra donde vivimos») al de «América» que se debe al afán del conquistador italiano Amerigo Vespucci de eternizarse. Normalmente, los autores hacen una distinción entre «Iberoamérica» o «América Latina» por un lado, es decir: la cultura y sociedad bajo influencia española y portuguesa, y «Amerindia» o «Abya Yala» por otro lado, es decir: la cultura y sociedad nativa original, la llamada «América Profunda» (Kusch).

[45] Consulte: Fornet-Betancourt 1994; resp. 2001.

dogmático y totalmente aislado del contexto individual y social de los estudiantes. Las corrientes occidentales modernas (y posmodernas) sólo forman parte del currículo en la medida en que hay que conocerlas para poder combatirlas; ni hablar de la enseñanza de una filosofía auténticamente latinoamericana. Felizmente hay unas excepciones loables que comprueban la regla.[46]

A pesar de que la gran mayoría de los postulantes para los estudios filosóficos y teológicos en Ecuador, Perú y Bolivia son jóvenes indígenas (sobre todo quechuas y aimaras), los contenidos curriculares no reflejan en absoluto esta condición cultural. Para llegar al sacerdocio católico, los seminaristas no sólo tienen que hacerse suya la doctrina católica en vestimenta romana, sino además someterse a una «circuncisión helénica»[47], a un lavado de cerebro occidental, a un proceso muy sutil y eficaz de «desindigenización». Mientras que durante siglos los mal llamados «indios»[48] no podían ser sacerdotes por tener piel morena y hablar el quechua, aimara o náhuatl, los jóvenes indígenas latinoamericanos (pero también africanos, asiáticos u oceánicos) hasta el momento solamente pueden llegar a ser sacerdotes, si saben interiorizar los esquemas principales del pensamiento helénico-occidental.

Esta *forzada* sumisión a la «circuncisión helénica» que se produce dentro de una institución centralizada y autoritaria como es la Iglesia Católica, también se lleva a cabo, en forma *voluntaria*, en los centros de estudio «profanes», tal como son los colegios secundarios, los institutos superiores y las universidades. Al revisar los textos de estudio para la enseñanza de la filosofía a nivel secundario en el ámbito andino pude comprobar con sorpresa de que el contexto latinoamericano estaba totalmente ausente. Si se menciona – en el caso más progresista – a algún autor latinoamericano, se lo inserta a una de las corrientes filosóficas europeas o norteamericanas, es decir, se lo considera como brazo prolongado del pensamiento occidental. Es la expresión de una alineación cultural muy profunda considerar lo ajeno o «ectópico» como propio y auténtico.

La situación en muchas universidades no difiere substancialmente de este panorama. Si bien es cierto que hay más dedicación al pensamiento originado en América Latina, la gran mayoría de los textos de historia de la filosofía latinoamericana por ejemplo mencionan como inicio de la producción filosófica en el continente el libro *Recognitio Summularum* del

[46] Hay iniciativas en diferentes países de fundar seminarios indígenas (México, Ecuador, Bolivia) lo que causa una resistencia tenaz por parte de los representantes del centralismo romano.

[47] Esta expresión (polémica) se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber sido victorioso en su lucha contra la «circuncisión judaica», en su diputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo de que la proclamada «circuncisión interior» por el Espíritu (Rm 2,29) para llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma filosófico del helenismo. Consecuencias tangibles de esta «circuncisión intelectual» son (entre otros) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensación, la corporeidad y la mundaneidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

[48] El término «indio» sólo se puede usar con una nota aclaratoria. Como resultado de una equivocación histórica (Colón pensaba haber llegado a la India), el término era una determinación exógena para la población autóctona de *Abya Yala* y se convertía muy rápidamente en una expresión peyorativa y racista. Una persona titulada por los demás como «indio» nunca se autodenominaría de esta manera, sino por ejemplo como *runa* (ser humano) en el ámbito quechua. Lamentablemente, no existe un término común y corriente que fuera más neutral (por ejemplo «persona indígena, autóctona, nativa»). Referente a esta problemática, véase: Estermann 1998, 53-56.

fray Alonso de la Vera Cruz, publicado en 1554 en México.[49] *Abya Yala* es considerada tierra virgen y *tabula rasa* con respecto a la filosofía que ha sido importada por los conquistadores como parte de la civilización europea. Para la gran mayoría de filósofos universitarios en América Latina, el hablar de una tradición filosófica precolombina (inca, maya, nahua etc.) resulta ser una *contradictio in terminis*, y el mencionar las filosofías indígenas contemporáneas (andina, maya, guaraní etc.) un romanticismo anticuado.

3. La irrupción de lo indígena

El «fenómeno Toledo» en el Perú - con todas sus ambigüedades - no es un hecho aislado, ni una casualidad, sino la expresión política de una evolución que viene produciéndose de manera casi desapercibida en el seno de muchos pueblos latinoamericanos. Sólo hay que recordar la sublevación en Chiapas como reacción indígena al proyecto neoliberal del Tratado de Libre Comercio (NAFTA) entre Canadá, Estados Unidos y México, las diferentes olas de protesta indígena en el Ecuador o la lucha continua de los campesinos cocaleros en Bolivia. Después de la «irrupción de los pobres» en los años setenta y ochenta del siglo pasado, plasmándose en muchas organizaciones populares y de base y expresándose intelectualmente en las Teologías y Filosofías de la Liberación, la «irrupción de las mujeres» en las teologías y filosofías contextuales a partir de los años ochenta, en este momento estamos presenciando la «irrupción de lo indígena» en las esferas de la vida pública.[50]

En su intento de liberarse de su eurocentrismo y anatopismo latente o inclusive manifiesto, la filosofía latinoamericana se apoyaba en un primer momento en el llamado «mestizaje cultural»[51] como característica específica de una supuesta «identidad latinoamericana». Sin embargo, este concepto resulta bastante ambiguo y conflictivo, y corresponde solamente a una parte de la población del continente latinoamericano que en ciertas regiones es inclusive una minoría. Algo parecido – en términos culturales y étnicos – ha sucedido con la Teología de la Liberación latinoamericana: El sujeto teológico fue definido en una primera fase casi exclusivamente en términos de la pobreza económica como clase social baja («los pobres»), independientemente de características de etnia, género, idioma y religión. En realidad, el trasfondo cultural implícito ha sido el mismo «mestizaje cultural» que fue el padrino de bautizo para una incipiente filosofía latinoamericana.[52]

---

[49] Este texto es el más antiguo tratado filosófico escrito y editado en América Latina, pero no refleja en absoluto el contexto del continente, sino que continua simplemente la tradición de la escolástica renacentista española llegada unas décadas antes a la Nueva Tierra. Cf. Navarro 1984, 29-38.

[50] Las distintas «irrupciones» se reflejan por ejemplo en la evolución de EATWOT/ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogas/os del Tercer Mundo). El encuentro teológico de 1981 en Nueva Delhi llevaba como título «Irruption of the Third World. Challenge to Theology»; ya en esa Asamblea General, pero sobre todo con la fundación de la «comisión de mujeres» de EATWOT en 1983, la voz de las teólogas – y con ellas la cuestión de «género» – se hacía escuchar cada vez más fuertemente. Mercy Amba Oduyoye habla en este contexto de una «irrupción dentro de la irrupción» (Oduyoye 1983, 220). En la Vta. Asamblea General, 2001 en Quito, la declaración final habla explícitamente de la «irrupción de los indígenas» y del desafío de «teologías indígenas» (solamente en manuscrito).

[51] Cf. Benedetti 1967; Zea 1985; Miró Quesada 1985.

[52] Esto no quiere decir que los asuntos del sexismo y racismo no hayan sido tomadas en cuenta por la Teología de la Liberación en las primeras dos décadas. Sólo que no habían sido todavía un *locus theologicus* propio para el quehacer teológico. Últimamente, existen propuestas para incluir la Teología de las Religiones en una

Con el «redescubrimiento» de lo indígena[53], un desafío tanto para la teología como la filosofía en América Latina, el panorama empieza a cambiar radicalmente, inclusive a nivel metodológico. La población de *Abya Yala* levanta su voz y se resiste a ser celebrada como «descubierta» hace 500 años. El concepto general de «mestizaje cultural» se vuelve cada vez más problemático en la medida en que la conciencia de la feminización e indigenización de la pobreza y la diversidad cultural y religiosa en América Latina aumenta.[54] Muchos intelectuales pensaban que pudieran asumir el reto de la postmodernidad y de la globalización, al postular un pluralismo cultural teóricamente emancipado del antiguo monoculturalismo occidental. Pero al mismo tiempo no se daban lo suficientemente cuenta del peligro de que la postmodernidad globalizada o la globalización postmoderna no es nada más que una reedición muy sutil del antiguo occidentocentrismo.[55]

Recién la irrupción (y no su descubrimiento) real del «otro» y de la «otra» bajo las formas de protestas, resistencia y actos de desobediencia civil demostró que el discurso indígena no podría ser incorporado fácilmente ni en el «gran relato» postmoderno del pluralismo cultural estético, ni en las filosofías auténticamente «mestizas» (que, sin embargo, siempre quedan muy europeizantes) del continente latinoamericano. Esta irrupción no sólo cuestiona la cultura occidentalizada dominante en las teologías y filosofías académicas, sino más radicalmente las mismas concepciones de éstas.

Esto significa que en la definición misma de lo que es y debe ser «filosofía», ya hay un momento de dominación y exclusión; hasta tal extremo que ninguna forma de pensamiento no-occidental (tal vez a excepción de las filosofías índicas[56] y chinas) cumple los criterios necesarios para ser expresión filosófica de la humanidad. Hasta hoy día, para muchas filósofas y muchos filósofos, en muy diversos contextos culturales y geográficos, la expresión «filosofía occidental» sigue siendo una tautología, y la expresión «filosofía no-occidental» un *non datur*.

---

verdadera Teología intercultural de la Liberación en América Latina, tomando en cuenta el pluralismo religioso existente que no fue incluido en una primera fase de la Teología de la Liberación. Cf. Knitter 1987.

[53] Como hitos pueden ser mencionados la resistencia de la población de *Abya Yala* de participar en la celebración del V. Centenario del llamado «descubrimiento» de América por Cristóbal Colón, el Año Internacional de los Pueblos Indígenas, decretado por la ONU, el premio Nobel de la Paz otorgado a Rigoberta Menchú Tum, la sublevación zapatista en Chiapas - México, y el movimiento indígena con su injerencia política en Ecuador. En el campo de la teología, hay que mencionar los encuentros-talleres continentales de las teologías indias: 1989 en México, 1993 en Panamá, 1997 en Cochabamba y 2002 en Asunción (planificado).

[54] En los años ochenta del siglo pasado, el paradigma clásico de clases sociales y de la conexión entre la pobreza y una determinada clase social fue corregido en el sentido de que los parámetros de género y raza tuvieron que ser incluidos en el análisis de la pobreza y discriminación social. Como consecuencia, la gente se ponía cada vez más consciente del hecho que las mujeres y las personas de piel oscura eran significativamente más frecuentemente las víctimas de pobreza y exclusión que los varones y personas de tez blanca o morena. Esto es llamado el proceso de «feminización» e «indigenización» de la pobreza.

[55] Acerca del euro- o helenocentrismo de la postmodernidad, véase: Estermann 1998, 23-29. Concerniente el debate crítico sobre el postmodernismo desde América Latina, véase: Betancur 1998; Sánchez 1998; Barrera 1998; Robles 1998; Galeano 1998. Interesante parece el debate con la Teología de la Liberación frente a la postmodernidad (euroamericana); véase al respecto: de Schrijver 1998; Widl 1998

[56] La dificultad terminológica que se nos presenta en español («hindú», «indio») podría resolverse al introducir el neologismo «índico» que no tiene acepción religiosa («la religión hindú»), ni una referencia a la población indígena de América Latina («indios»), sino exclusivamente a la cultura y sociedad de la India.

Algunos de los teóricos de la Conquista legitimaron la dominación del conquistador sobre los indígenas conquistados mediante una autodefinición de lo que es lo «humano». Como los erróneamente llamados «indios» supuestamente no cumplieron con algunos de los requisitos esenciales para tal definición, cayeron fuera de la categoría de la humanidad y podían ser tratados - sin escrúpulos éticos o religiosos - como «animales desalmados».[57]

Aunque las consecuencias (de tal silogismo filosófico) ya no llevan a la extinción física, la esclavitud forzada o la exclusión formal de los derechos humanos, las estrategias de la filosofía académica contra la irrupción de lo indígena en el área del pensamiento filosófico no difieren principalmente de las argumentaciones de los primeros conquistadores. La filosofía intercultural que sigue metodológicamente una postura excéntrica o policéntrica[58], cuestiona cada intento de definir la «filosofía» desde una cierta tradición y lo califica de ideología. Pues, lo que es «filosofía» no está dado analíticamente, sino recién se plasma sintéticamente a través de un diálogo[59] o intercambio intercultural. Por esta razón, la crítica del pensamiento indígena por parte de la filosofía académica (occidentalizada) tiene que ser sometida a una meta-crítica por parte de una postura intercultural.[60]

Como en muchos otros contextos parecidos, la situación de la filosofía en América Latina también refleja relaciones de poder y de dominación. La filosofía académica, hecha por una minoría de personas especializadas en lo que Occidente define como «filosofía», sirve (consciente o inconscientemente) a una minoría con el poder económico y político necesario a llevar adelante su proyecto de una globalización neoliberal, con rasgos culturales y valores predominantemente occidentales. Inclusive la filosofía enseñada y hecha en los seminarios sirve *de facto* a mantener y garantizar el control cultural de Occidente en el campo de la teología y religión, y por lo tanto impide una inculturación profunda de la fe que va más allá

[57] Especialmente Juan Ginés de Sepúlveda (1489/90-1573) defendió en base a un aristotelismo cristiano la desigualdad natural de los seres humanos y en especial la inferioridad de los «indios». Consulte, sobre todo: Sepúlveda 1984, 34ff.

[58] Esto no quiere decir que la filosofía intercultural tome una posición por encima de los contextos culturales particulares (supraculturalidad), ni que se ubique en el vacío cultural entre las culturas. También la filosofía intercultural es contextual en la medida en que plantea las múltiples relaciones y transformaciones entre distintas tradiciones de sabiduría humana desde unos ángulos que cambian metodológicamente *(Perspektivenwechsel).* La «excentricidad» significa que se plantea expresamente el problema de los centrismos culturales y que la óptica (y opción) preferida no es aquella del «centro», sino más bien de las periferias filosóficas. La «policentricidad» quiere decir que la filosofía intercultural sólo llega a realizar su propósito en la medida en que se desenvuelve en un diálogo múltiple y permanente entre personas de contextos culturales muy distintos.

[59] El concepto del «diálogo» podría ser entendido en un sentido occidental como un discurso racional entre *logoi* lo que no concuerda con la intención de la filosofía intercultural de superar el logocentrismo occidental. Es difícil encontrar un término que refleja esta relación no-céntrica y abierta entre distintas tradiciones culturales; el término «polílogo» planteado por algunos filósofos, no supera el dilema principal. El equivalente germánico «Zwiegespräch», («gesprek»; «talking») por lo menos no lleva ninguna connotación «lógica».

[60] Esta meta-crítica no se fundamenta en una cierta racionalidad o una cultura filosófica determinada, sino que pone en tela de juicio cada filosofar que pretende definirse como norma para otros modos de entender la realidad. En este sentido, la crítica de la filosofía indígena por parte de los representantes de la filosofía occidental supuestamente «ortodoxa» es revelada como «ideología» en el sentido de una concepción eurocéntrica de la «filosofía». El fundamento metodológico de tal meta-crítica es el diálogo intercultural permanente y abierto.

de una simple aculturación. Esta «descontextualización» de la filosofía y teología[61] es la base metodológica e ideológica de su carácter anatópico

El surgimiento de un pensamiento indígena propio es considerado como una amenaza a la dominación cultural por una élite intelectual y al concepto difuso del «mestizaje cultural» que sirve como base ideológica de una cultura latinoamericana supuestamente homogénea. Con el levantamiento de voces totalmente disonantes, el debate latinoamericano *intra*-cultural se vuelve *inter*-cultural.[62] A nivel de la teología, se nota que con el surgimiento de teologías indígenas (o *indias*), el debate intra-religioso en América Latina se convierte cada vez más en un diálogo interreligioso lo que hasta ahora se consideraba como algo específico de Asia. En este contexto, no es casual que el nerviosismo y la amonestación por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano se dirige tanto a las teologías indias de América Latina como a las nuevas cristologías en el Asia: Ambas corrientes cuestionan la base helenocéntrica (y *a fortiori* eurocéntrica) de la teología oficial.

En el ámbito andino, las ideas dominantes – tal como se manifiestan en los medios de comunicación – son casi siempre las ideas de una cultura dominante representada por una minoría étnica blanca y (en parte) mestiza. El ideario de la gran mayoría mestiza e indígena no tiene ningún impacto considerable en la agenda cultural de los medios principales, salvo en sus aspectos folklóricos, exóticos o esotéricos. Aunque se difunde la imagen de un creciente pluralismo cultural (conforme al *trend* postmoderno), las relaciones de poder y dominación no han cambiado substancialmente. Creo que tampoco cambiarán en el Perú con un presidente «cholo» quien asume el poder en el santuario incaico de Machu Picchu, quien se declara «indio» y se ve como Pachakutiq, el inca que hizo remecer la tierra.[63] No sólo una élite filosófica, política y social, sino también muchos de los indígenas han asumido las ideas occidentales dominantes como suyos, negando su propia riqueza cultural y soñando con un destino como aquél de Toledo quien logró de hacer carrera de lustrabotas indio a economista de Harvard.

---

[61] Para ser muy estricto, no existe una teología o filosofía netamente «descontextualizada»; cada elemento de la producción cultural humano se origina en un contexto muy particular y puede ser reconocido por características que son típicas para este contexto. La teología y filosofía occidentales se presentan frecuentemente como «descontexuales» o «universales», «absolutas» y «supraculturales», pero en realidad son tan contextualizadas como las llamadas teologías y filosofías «contextuales» (es decir: «no-occidentales»). Cada «descontextualización» es *de facto* una «re-contextualización»; la situación anatópica significa que la «re-contextualización» tiene como referencia un contexto foráneo y abstracto, y no aquél que pertenece como propio a los sujetos filosóficos y teológicos.

[62] Hasta hace poco, la historiografía filosófica en América Latina consideraba la filosofía iberoamericana como un bloque culturalmente monolítico, apoyándose en el concepto del 'mestizaje cultural'. En base a la «explosión de la pluralidad filosófica al interior del ámbito iberoamericano» (58) y de la «polifonía en el pensamiento iberoamericano» (57), Raúl Fornet-Betancourt exige un cambio radical de la manera de pensar, desde la intra-culturalidad a la inter-culturalidad, a fin de superar una falsa monoculturalidad latinoamericana (Fornet-Betancourt 1994.

[63] La coreografía y simbología en torno al cambio de mando el 28 de julio de 2001 en Machu Picchu contiene muchos elementos del antiguo indigenismo: Cusco como capital del Tawantinsuyu; el Inca Pachakutiq como el emperador de la unidad nacional; Machu Picchu como símbolo de resistencia a la occidentalización. Toledo rechazó, sin embargo, vestirse de «cholo» (con *poncho* y *ch'ullo*), para no recordar el abuso que Fujimori hizo del valor simbólico de estas prendas.

También en Ecuador, se nota un cierto renacimiento del antiguo indigenismo; el movimiento político que agrupa a la población indígena se llama «Movimiento Pachakutiq».

4. Estrategias de dominación filosófica

Las reacciones por parte de la filosofía académica occidental establecida[64] frente al surgimiento de filosofías indígenas en diferentes partes del mundo han revelado más su «voluntad de poder» que el «amor a la sabiduría».

Una primera estrategia consiste simplemente en la negación de «filosofías contextuales» mediante el recurso a la supuesta universalidad de la filosofía (occidental). Esta concepción considera a «la» filosofía (en singular) como una esencia supra-cultural, es decir: como un conjunto de verdades que transcienden culturas, espacios y tiempos (*philosophia perennis*). Resulta que esta concepción no es del todo libre de connotaciones culturales y contingentes, ya que refleja un esquema culturalmente determinado (el dualismo platónico-aristotélico) que no tiene por qué ser universal.[65] A fin de cuentas, una filosofía declarada por definición «universal» o hasta «absoluta» (Hegel), es tan contextual y culturalmente determinada como cualquier filosofía indígena de *Abya Yala*.

Hay en este argumento (de la universalidad de la filosofía) un fuerte elemento ideológico: Se universaliza o absolutiza una cierta concepción de la filosofía a fin de legitimar su poder explicativo. La plausibilidad de este paradigma *idealiter* universal (universalidad ideal) se aumenta en la medida en que logra imponerse *realiter* a todo el mundo (universalidad real), con la consecuencia de que se descalifica cada intento de interpretar el mundo de un modo que no es compatible con el paradigma dominante.[66] Esta dinámica no sólo se observa en la relación del pensamiento occidental con culturas no-occidentales, sino también en el trato de las culturas autóctonas llamadas «bárbaras» del mismo Occidente en la Antigüedad y Edad Media. La síntesis intelectual entre la filosofía helénica y la sabiduría semita (judeocristiana) en la Edad Media por ejemplo permitió imponerse de una manera hegemónica a los distintos universos simbólicos indígenas de Europa (germanos, celtas, normandos etc.), hasta el extremo de exterminarlos por completo. Cuando la escolástica renacentista española (como vanguardia de la filosofía occidental en el siglo XVI) llegó con la Conquista a la Nueva Tierra, la misma estrategia fue aplicada de nuevo, con un resultado más o menos parecido.

---

[64] No sólo de los representantes de Europa y Norteamérica (por si acaso hayan tomado nota de la irrupción de lo indígena), sino también de los «centros anatópicos» en los países no-occidentales. La toma de conciencia con respecto a la existencia de filosofías indígenas en diferentes partes del mundo es aun totalmente ausente o a lo mejor incipiente; en este sentido, la «estrategia» más frecuente es simplemente ignorar la existencia de semejantes voces.

[65] Un paradigma que presupone un dualismo metafísico y epistemológico entre lo «esencial» y lo «accidental», lo «individual» y lo «universal», lo «necesario» y lo «contingente», de una u otra manera recurre al dualismo platónico entre lo «ideal» (noético) y lo «real» (aisthético) y proyecta de esta manera una concepción culturalmente enraizada en la Antigua Grecia como posición universal, meta-temporal y meta-espacial. Aunque para la mente occidental resulte difícil entenderlo, sin embargo, puede haber racionalidades no-dualistas y multipolares que no se basan en la bifurcación occidental de la realidad.

[66] La globalización en curso contribuye grandemente a la «universalización real» (que es una suerte de globalización) de la filosofía occidental; el programa hegeliano de que el espíritu (occidental) penetre a todas las esferas de la realidad y vuelva a sí mismo en la universalidad total (que es la absolutización), viene a encontrar un aliado inesperado en el imperialismo financiero, económico y cultural del neoliberalismo capitalista. Hay que advertir sin embargo que lo «global» no es lo mismo que lo «universal».

Otra estrategia consiste en insistir en la exclusividad cultural de Occidente de producir «filosofía». Si la filosofía es esencialmente (etimológica, genealógica y culturalmente) «griega» (Hegel; Heidegger)[67], todo tipo de «filosofía» o bien tiene que someterse a la definición occidental de lo que es «filosofía», o bien cae fuera de esta categoría elitista. Esto quiere decir que una cierta postura o un cierto pensamiento filosófico, producido en un contexto no-occidental, sólo puede ser «filosofía» en la medida en que es «occidental» o por lo menos «occidentalizable». En última instancia, para esta concepción las categorías «filosofía» y «filosofía occidental» son equivalentes, con tal de que la expresión «filosofía occidental» resulta ser una tautología, como ya sostuve antes.

En esta argumentación, la filosofía es un fenómeno inmutable y monocultural, originándose en una cultura «superior» (la occidental) que pretende asumir un rol protagónico y exclusivo en la difusión global del pensamiento filosófico. Esta concepción acompaña fielmente todas las posturas que defienden una supremacía de Occidente sobre otras culturas y que presuponen que 'ciencia', 'modernidad' y 'racionalidad' (entre otros) son productos exclusivos del mundo occidental. El anatopismo filosófico en muchos contextos no-occidentales tiene su base en esta convicción. Un filósofo peruano o nigeriano por ejemplo se siente realmente «filósofo» en la medida en que piensa occidentalmente y cumpla con los estándares definidos por las filosofías académicas de Europa y Norteamérica. Todo su esfuerzo está dirigido a imitar el original filosófico occidental (como prototipo), a someterse a la «circuncisión helénica» como iniciación académica y a descontextualizar su propio quehacer filosófico.

Está claro que dentro de esta concepción ni las «filosofías» orientales (índicas, chinas), ni la sabiduría indígena del África, de Oceanía, de Asia o de *Abya Yala* tienen cabida. Como no pueden presentar partida de nacimiento occidental, no pueden aspirar a ser reconocidas como verdaderas «filosofías».[68]

Esto nos lleva a una tercera estrategia más sutil para marginar a las sabidurías indígenas. Se hace una distinción metodológica entre lo que es «filosofía» por un lado y todo lo que es considerado «pensamiento», «cosmovisión», «mito», «narración» o «sabiduría». Desde la crítica de Hountondji a la *«philosophie Bantou»* de Placide Tempels[69] se recurre fácilmente al término «etno-filosofía» para (des-)calificar cualquier tipo de pensamiento filosófico no-occidental. La noción de «etno-filosofía», abrazada abiertamente por el postmodernismo, es muy ambigua y metodológicamente cuestionable. ¿Por qué razón específica, la «filosofía bantú» sí es considerada «etno-filosofía», pero por ejemplo la «filosofía alemana» no?

[67] Así podemos leer en Hegel: «...La filosofía no comienza hasta llegar al mundo griego... La filosofía comienza en Grecia. La verdadera filosofía comienza en Occidente. Es aquí donde aparece por primera vez esa libertad de la conciencia natural y da vuelo al espíritu...» (Hegel 1955, 92; 95). Y Heidegger reiteraba: «La expresión 'filosofía europeo-occidental', que oímos frecuentemente, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la 'filosofía' es griega en su esencia -, griega quiere decir aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y sólo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma.» (Heidegger 1960, 16-17).

[68] Para parafrasear silogísticamente la sentencia de Hegel: «La filosofía verdadera comienza en Occidente» (véase nota 67); «las filosofías indígenas por definición no comienzan en Occidente»; ergo: «las filosofías indígenas no son filosofía verdadera «.

[69] Tempels 1945; Hountondji 1983. El veredicto de Hountondji sobre Tempels se lee en el original de la siguiente manera: «In fact, it is an ethnological work with philosophical pretensions, or more simply, if I may coin the word, a work of 'ethnophilosophy'.» (34)

¿Existen determinadas manifestaciones del espíritu humano que a pesar de ser originarias en una cierta cultura y «etnia» (la occidental-helénica) no llevan ningún rasgo o huella de su origen, es decir: que no son «étnicamente» determinadas?

Queda claro que tal distinción maniquea se basa en la autodefinición monocultural de lo que es «filosofía» por los representantes de la tradición occidental. Partes imprescindibles de esta definición (que siempre es una manera de «dominación»)[70] son por ejemplo la existencia de textos filosóficos y por tanto la escritura (textualidad, literalidad) de una cierta cultura, la autoría individual de la producción filosófica, una racionalidad analítico-sintética, una organización institucionalizada del saber y el manejo de una terminología técnica. No cabe duda de que gran parte de la sabiduría humana queda, de acuerdo con estos criterios, excluida del quehacer filosófico. En el caso de las filosofías indígenas en el ámbito andino, las culturas han sido hasta hace poco orales (sin escritura descifrable hasta el momento[71]), el individuo en general no tiene el mismo peso y valor que tiene en Occidente, la sabiduría se transmite en forma «subterránea» por tradiciones narrativas orales y una red colectiva de rituales y ceremonias.

Contra esta crítica se podría hacer la objeción de que la mencionada distinción (entre «filosofía» y «pensamiento/cosmovisión») no pretende discriminar ciertas formas de pensamiento y sabiduría, sino más bien darles su lugar adecuado y propio. Pues, este argumento (postmoderno) presupone que haya una «equi-valencia» real entre las distintas formas de «pensamiento» (como término genérico) de las que la «filosofía» (en la acepción occidental) forma solamente un elemento. De acuerdo con esta concepción (postmoderna), las múltiples formas de la sabiduría humana se distinguen una de otra, en base a criterios estéticos, como los distintos estilos de pintura en el arte: Existen pensamientos míticos, cosmovisiones indígenas, narraciones arcaicas, relatos científicos, creencias religiosas y posturas filosóficas. Se nos presentan uno al lado del otro como si fueran productos exhibidos en un supermercado; la preferencia personal o colectiva por el uno más que por el otro sólo se explica a base de razones estéticas.[72]

Este argumento (postmoderno) no toma en cuenta las relaciones de poder y dominación que existen *de facto* en las relaciones entre las culturas concretas e inclusive al interior de una misma cultura. En la lógica dominante de la globalización neoliberal, la cosmovisión quechua por ejemplo no tiene el mismo valor, ni la misma fuerza globalizante que la ciencia occidental. En el juego multimedial y cibernético del paradigma cultural dominante a nivel

[70] La «de-finición» pretende por su propia naturaleza «encerrar» dentro de un marco canónico el sentido de un término y de esta manera «domesticarlo». Mediante la «manía clasificatoria» (Panikkar), Occidente viene intentando desde Sócrates conquistar intelectualmente al mundo entero. Las definiciones incluyen o excluyen, según los criterios de los que definen.

[71] Hay indicios de que la cultura incaica no era del todo ágrafa, sino que poseía un sistema grafológico muy sofisticado y altamente codificado. Como ejemplo véase: Burns 1981. Según el autor, los Incas dominaban distintos sistemas mnemotécnicos de escritura, que no necesariamente son alfabéticos, sino pictográficos, jeroglíficos y simbólicos.
Con respecto a la problemática de la oralidad de las culturas africanas y sus implicaciones para la filosofía, véase: Weidtmann 1998.

[72] Sobre la concepción postmoderna de «filosofía» y su crítica por la filosofía intercultural, véase: Estermann 1998, 23-41.

mundial – que es una mezcla de capitalismo liberal, postmodernidad y tradición occidental[73] – una expresión «filosófica» académica tiene un peso que una categoría de la sabiduría andina no tiene. Las relaciones reales de poder han hecho posible que un concepto filosófico occidental como el «ser» *(esse, on)* sea aceptado como término técnico, y han impedido a la vez que un concepto filosófico andino como «*pacha*»[74] sea integrado al canon filosófico.

En las circunstancias actuales concretas del proceso de la globalización, el acto de declarar las formas filosóficas no-occidentales como mero «pensamiento», «etno-filosofía», «mito» o «creencia» no resulta ser inocente ni libre de valoración, sino un acto de dominación. Decir a un cierto pueblo o una determinada cultura que no tiene «filosofía», sino (solamente) «pensamiento», es un acto de exclusión y marginalización, y equivale a decirle que no «cuenta» dentro de la lógica del paradigma dominante. Existe hoy en día un tipo de tolerancia postmoderna que está camuflando las relaciones reales de poder; este fenómeno también se da dentro de la vida orgánica de la filosofía.[75]

Las estrategias mencionadas se pueden encontrar una por una en el ámbito andino. La cultura medial y políticamente dominante, un cierto «mestizaje occidentalizado» (o norteamericanizado tal vez) no considera la irrupción de lo indígena como un cuestionamiento de su propia legitimidad, sino a lo mejor como una contribución estética y folklórica (que hasta puede arrojar ventajas turísticas).

5. Una perspectiva intercultural

Las dificultades que se presentan para las tradiciones indígenas del ámbito andino para ser escuchadas y tomadas en serio por la corriente cultural dominante son casi insuperables. Todos estamos al tanto de lo que pasa en Chiapas en México, algunos también del movimiento indígena en Ecuador. Lo que a nivel político ya tiene una cierta repercusión pública internacional, a nivel teológico y filosófico todavía no se percibe suficientemente en el propio contexto. Si bien es cierto que el surgimiento de teologías indígenas (también llamadas «indias»)[76] en *Abya Yala* ha tenido un impacto en la Teología de la Liberación latinoamericana, sigue siendo un fenómeno prácticamente ignorado por la teología oficial.

---

[73] En la corriente principal *(mainstream)* de lo que determina las preferencias de las personas hoy en día, influyen muchos factores de índole muy diverso: El individualismo de origen judeocristiano, el hedonismo postmoderno, la ética protestante, el determinismo tecnomórfico, la escatología evolucionista intramundana, la indiferencia no-patética ecológica, un comportamiento de *fast* y *light*.

[74] El idioma quechua tiene una sola palabra para 'tiempo' y 'espacio': *pacha*. Esta palabra indica en primer lugar el 'espacio de la vida' que es la tierra o el globo terráqueo, pero también el tiempo como presente (no hay forma aparte para el futuro); es decir: *pacha* significa el 'aquí-y-ahora', la categoría espaciotemporal de la vida. Para el universo en su totalidad, se usa la expresión *teqsimuyu* ('mundo redondo'), resp. *tukuy pacha* ('espacio total').

[75] La corriente postmoderna viene descalificando como «meta-relato» ideológico a cualquier intento filosófico de plantear la cuestión de «poder», «dominación», «ideología» e «interés», es decir: cuestiones éticas y políticas, con tal que la filosofía queda relegada a una función netamente descriptiva del mosaico sapiencial en el planeta.

[76] Las teologías indígenas en América Latina pueden ser divididas en las vertientes que consideran los elementos cristianos como contribuciones genuinamente indigenizadas (*teología india*) por un lado, y aquellas que intentan reconstruir una teología indígena no-cristiana o precristiana *(teología india india)*, por otro lado. Véase: López 2000; Steffens 2001.

Hay intentos de vincularlo con tendencias neopaganas y animistas – tal como se lo hizo en los tiempos «calientes» con la Teología de la Liberación al denunciarla como «marxista» – y por lo tanto de desprestigiarla ante los representantes de la teología «seria». [77]

En cuanto a la filosofía, salvo en algunos círculos muy reducidos, el mundo académico en su mayoría ni siquiera ha tomado nota de una filosofía no-occidental precolombina y contemporánea en América Latina. En las facultades y seminarios, los principales textos de la historia de la filosofía en América Latina siempre comienzan con la escolástica renacentista española traída desde Europa al continente; no dedican ni siquiera una mención a la rica tradición precolombina de vertiente incaica, nahua o maya. En los casos en que sí se ofrece un curso de «filosofía latinoamericana», en la mayoría de los casos se trata de la filosofía hecha *en* Latinoamérica y no de una filosofía auténticamente latinoamericana. El currículo académico sigue imitando en muchas facultades de filosofía en América Latina el esquema clásico europeo.

Las vertientes contemporáneas realmente contextuales de la Filosofía de la Liberación latinoamericana sean estas de orientación marxista o más indigenizada, solamente tienen repercusión en círculos intelectuales muy limitados.[78] La situación se presenta todavía más precaria cuando se trata de las distintas tradiciones indígenas. En el caso del ámbito andino, en los círculos académicos de Bogotá, Quito, Lima o La Paz (con algunas excepciones) ni siquiera se toma nota de la existencia de tales filosofías, y si esto pasa, se las marginaliza con las estrategias mencionadas. Dentro de la filosofía académica institucionalizada, las filosofías indígenas prácticamente no tienen cabida y sus sujetos se mueven sobre todo en círculos no-académicos (centros, ONGs, institutos, iglesia).

La óptica de la filosofía intercultural nos permite tomar una actitud distinta frente a las filosofías indígenas. En primer lugar, es consciente de las relaciones de dominación y poder en la organización del saber filosófico tal como se nos presenta en el mundo académico. Los estándares establecidos, la metodología aplicada, los currículos existentes, la terminología técnica, el cuerpo textual, la racionalidad normativa y la identidad (individual) de los sujetos filosofantes son presupuestos culturalmente determinados y no de por sí universalizables.[79]

---

[77] El IV. «Encuentro-Taller de Teología India», programado para llevarse a cabo en Asunción en noviembre de este año, tiene que ser postergado a causa de los obstáculos que la Iglesia Católica ha puesto. La CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) no ha dado (todavía) su visto bueno, y, por lo tanto, los organizadores no pueden gestionar fondos para el evento. El trasfondo para esta situación es una observación crítica por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe acerca de las «teologías indias» en América Latina, acusándolas de «repaganización» y heterodoxia.

[78] Dentro de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, se puede distinguir cuatro corrientes:

1. La filosofía de cuño ontologicista, cultivada por pensadores como Rodolfo Kusch, Mario Carlos Casalla y Amelia Podetti.
2. La filosofía analéctica que originariamente estaba representada por Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Oswaldo Ardiles.
3. Una filosofía historicista defendida por Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea (después de 1968).
4. Una corriente que problematiza la filosofía con pensadores como José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y Horacio Cerutti Guldberg.

Como una quinta corriente se podría mencionar los incipientes intentos de elaborar filosofías indígenas y afroamericanas contextuales (maya, kuna, quechua, guaraní, aimara). Considero como una contribución a este reto mi obra mencionada (Estermann 1998).

[79] Una de las críticas por parte de la filosofía intercultural toca el carácter monocultural de la filosofía occidental y sus presupuestos metodológicos y epistemológicos. No niega en principio la «universalidad» de la filosofía,

Las filosofías indígenas usan otras fuentes (la tradición oral, los rituales, la subconciencia colectiva, el arte, la organización simbólica etc.), tienen una racionalidad no-racionalista, emplean una metodología narrativa y un lenguaje simbólico, se crean una terminología propia y se organizan de forma colectiva y comunitaria.

En segundo lugar, en América Latina la filosofía intercultural fomenta el diálogo (o intercambio) entre la tradición occidental (latinoamericanizada) de Iberoamérica y las tradiciones indígenas de *Abya Yala* o Amerindia. En este diálogo no debe haber una posición normativa que juzgue a la otra, ni una tercera posición intermedia (*tertium mediationis*) porque tal cosa supra-cultural es una abstracción imposible.[80] Cada uno de los interlocutores se hace cuestionar por el otro, no con la finalidad de comprobar la incompatibilidad mutua, sino de clarificar las respectivas posiciones y sus presupuestos culturales. Este diálogo intercultural tampoco tiene como objetivo llegar a una síntesis de los dos paradigmas; en muchos puntos, la filosofía andina y la tradición occidental dominante resultan ser incompatibles.[81] Lo que sí se quiere lograr es un respeto mutuo por las distintas formas humanas de representar el mundo y tener una cosmovisión integral.

Sin embargo, no podemos subestimar los problemas involucrados en semejante diálogo. Una vez superada una actitud de ignorancia, menosprecio, negación y superioridad – siempre muy común entre los representantes de la filosofía occidental (tanto en América Latina como en Europa) – se nos plantea el problema de cómo un diálogo entre personas que *de facto* son desiguales puede ser llevado a cabo de manera que son reconocidas *de iure* como iguales. Desde el inicio, las filosofías indígenas se ven en este diálogo en posición desventajosa, por una serie de razones: No hay sujetos bien definidos como en el caso de la filosofía occidental (catedráticos, profesores); prácticamente no existen textos elaborados como base para el debate; no hay suficiente conocimiento del idioma nativo (quechua, aimara) por parte del interlocutor «occidental»; no existe una terminología filosófica canónica propia; las filosofías indígenas no usan un «juego lingüístico» académicamente aceptado. En otras palabras: Es como si un grupo de catedráticos de la Universidad San Marcos en Lima se sentase en la mesa con una delegación de campesinos, *paqo*'s[82], curanderos y sabios quechua-hablantes de la Sierra Peruana.

Un problema específico en el diálogo filosófico intercultural consiste sobre todo en la «traducción» de conceptos y no tanto de términos y palabras. Raimon Panikkar ha propuesto una metodología que implica toda una «hermenéutica diatópica», o sea un proceso de interpretación mutua a base de las connotaciones de ciertos conceptos en el contexto de

---

pero la considera como un punto heurístico de búsqueda a través de un diálogo intercultural y de un proceso sintético de inter-transculturación, y no como una esencia supra-cultural analíticamente dada y accesible sólo por una cierta tradición cultural.

[80] Este es el punto clave por el que la filosofía intercultural se distingue de cualquier forma de «filosofía comparativa»; la comparación siempre ya presupone una perspectiva (no-articulada) desde la que busca semejanzas y diferencias. La filosofía intercultural rechaza tajantemente la posibilidad de un *tertium mediationis* porque tal punto de vista coincide en efecto con una posición supuestamente superior o meta-cultural, pero de hecho culturalmente determinada (la occidental).

[81] A manera de ejemplos algunas concepciones andinas claves: la concepción cíclica del tiempo, la representación simbólica del universo, el principio de complementariedad, la relacionalidad como no-sustancialidad, el panzoismo, la no-dualidad.

[82] Los sabios indígenas quechuas que tienen funciones de curandero, sacerdote, adivinador y líder espiritual.

origen y de su función dentro de ello. Si por ejemplo tomamos el concepto occidental del «ser» (*esse*) y el concepto andino de «*pacha*», no se trata simplemente de conceptos sustituibles el uno por el otro, ni de traducciones intercambiables, sino de «equivalentes homeomórficos».[83] Entre las muchas acepciones de *esse* en la filosofía occidental destaca su función como *transcendentale* y por lo tanto su oposición a los entes espaciotemporales particulares. *Pacha,* por el contrario, tiene en el ámbito andino acepciones espaciales y temporales, pero de ninguna manera ejerce una función de abstracción o dualización. Su *topos* (lugar y función específicos) en el universo simbólico andino no coincide con el *topos* que ocupa *esse* en la *Weltanschauung* occidental.

Tal «hermenéutica diatópica» es mucho más compleja que una simple traducción de una expresión lingüística para la que no existe equivalente en otro idioma. Como el 'concepto' mismo es principalmente una «creación» occidental (introducido por el Sócrates platónico), resulta bastante problemático el intento de captar las categorías principales de las filosofías no-occidentales mediante la conceptualización. Pero por el otro lado, no es posible un entendimiento intercultural mínimo sin un esfuerzo conceptual y racional.[84] Un diálogo intercultural serio contribuye a una desmitificación de los conceptos establecidos en el sentido de una (re-)contextualización y reconstrucción cultural de los mismos.

6. De la *anatopia* a la *politopia*

A manera de conclusión, quisiera retomar la anécdota del comienzo a fin de llevar las ideas expuestas a un futuro utópico. Se dice que el presidente peruano Alejandro Toledo, a pesar de ser indígena y originario de padres quechua-hablantes, no domina en absoluto el idioma quechua, ni otra lengua nativa del Perú. Se sobrentiende que como estudiante de Harvard se maneja perfectamente en inglés. Su esposa Eliane Karp, de nacionalidad belga y de procedencia polaca, parece manejar perfectamente el quechua y conoce como antropóloga muy bien la cosmovisión y simbología andina. Inclusive se dice que ella le había asesorado a Toledo con relación a la coreografía simbólica en su toma de cargo como presidente en Machu Picchu.

El caso de Toledo es el usual y conocido: Los intelectuales indígenas y mestizos son familiares con la «cosmovisión» occidental hasta el extremo de olvidar (u oprimir) su universo simbólico de origen; el conocimiento y manejo de la cultura ajena dominante es la llave de acceso para llegar uno mismo también a una posición dominante. Toledo ha demostrado que uno puede lograr llegar a la cumbre del poder, a pesar de su tez morena, pero al precio de la «circuncisión occidental». Lo opuesto ocurre raras veces y no es muy típico: Intelectuales blancos o mestizos que se meten en el mundo indígena, que aprenden el

[83] Panikkar 1996, especialmente 17-19: «Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce) sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.» (18). Con respecto al concepto de la «hermenéutica diatópica» véase: Panikkar 1997, 46.

[84] Cabe mencionar que la historia efectiva de la terminología acerca de «concepto» revela un cambio muy significativo: En la raíz original del vocablo se halla una connotación bastante orgánica y hasta pasiva («*concipere*» como «concebir»; que en alemán equivale a «recibir»); a través de los siglos ocurre una metamorfosis con el resultado de que el término se presenta en algunos idiomas como algo agresivo, demiúrgico y mecánico («*be-greifen*», «*Be-griff*»).

idioma nativo y se hacen familiares con la cosmovisión andina. Lamentablemente, la gran mayoría de estas excepciones son extranjeras y extranjeros que pueden permitirse el «lujo» de dedicarse a estudiar y asimilar una cultura dominada sin ser dominados y marginalizados ellos mismos.

La gran mayoría de intelectuales nacionales – peruanos, ecuatorianos, bolivianos, colombianos – prefieren la *anatopia*, el exilio en el propio país sea por ignorancia o sea simplemente por aspiración profesional. Muy pocos se identifican voluntariamente con una cultura y una filosofía dominadas - que es una forma de la «opción por los pobres»[85]. Sin embargo, crece el número de identidades *diatópicas* (o interculturales), es decir de intelectuales que se mueven en dos distintos universos simbólicos (identidades biculturales).

Para representar a un país multinacional y multiétnico como es el Perú, ni la fórmula de Toledo, ni la de su esposa Karp podrán unir todos los aspectos presentes. Se requiere de una identidad *politópica* (*politopia*), representada por una federación de identidades particulares articuladas entre sí por un diálogo múltiple y creativo, abierto y libre de dominación. Tal identidad pertenece ya al reino de la *utopía* que podría acabar con cualquier forma de anatopismo intelectual y cultural.

[85] Aunque la «opción (preferencial) por los pobres» es en primer lugar una posición teológica y pastoral, puede también ser concebida como principio hermenéutico para las ciencias sociales y la filosofía. En este sentido, se trata de una cierta óptica o perspectiva desde la que la elaboración filosófica parte y se desarrolla. La «opción filosófica por los pobres» lleva a la ex-centricidad y al distanciamiento decidido del monoculturalismo occidental.

3. ¿Progreso o *Pachakuti?* Concepciones occidentales y andinas del tiempo

1. Introducción

Nuestra fe de cristianas y cristianos se nutre de muchos factores que tienen que ver con el tiempo. La Historia de la Salvación es prácticamente el marco rector de lo que creemos, practicamos y esperamos. Esto nos demuestra ya de por sí qué importante es el tiempo - en el sentido de tiempo histórico - para nuestra comprensión como creyentes en un mundo que cambia a una velocidad vertiginosa. El eje o anclaje de la fe cristiana - el mismo Jesucristo - es en primer lugar una figura histórica que ha vivido en un cierto tiempo, en una época de la historia humana. Además, hablamos de la «**Historia** de la Salvación»[86], y no simplemente de un solo «hecho» o de un «ciclo» de la Salvación.

El tiempo parece ser el marco hermenéutico para nuestra fe, tanto en sentido colectivo como individual. «Crecemos» en la fe, «maduramos» en ella, o hasta podríamos decir que «avanzamos» como creyentes. No se puede imaginar la Biblia y la tradición cristiana sin el concepto fundamental de la «historia», del tiempo ordenado y progresivo que forma parte del núcleo de la **concepción judeocristiana** del mundo y de la relación religiosa.

En Bolivia, nos topamos con una concepción del tiempo y de la historia totalmente distinta a la de raigambre semita (judeocristiana), pero también contraria a la que domina el mundo actual de las economías neoliberales y de la globalización a ultranza. Esta **concepción andina** tiene injerencia en nuestras convicciones, en la fe que nos mueve y nos hace actuar, en nuestra «esperanza a pesar de todo».

¿Cómo se plasma entonces este «todavía creemos» en el mundo andino actual que es la *synkresis*,[87] la síntesis vivencial de dos paradigmas filosóficos, de dos diferentes maneras de interpretar la realidad, de dos cosmo-visiones? ¿En qué medida, las grandes utopías que aparecen en la tradición bíblica y las que se narra y se celebra en la experiencia de los pueblos originarios de los Andes se complementan o más bien se contradicen?

Trataremos enseguida de profundizar las diferencias esenciales y a la vez la complementariedad fundamental de estos dos modelos (o «paradigmas»), para después sacar algunas conclusiones para nuestra identidad andina de creyentes y esperantes, de andino-cristianas y -cristianos, de cristiano-andinas y -andinos.[88]

---

[86] La concepción de la 'Historia de la Salvación' no tiene la misma acepción en la teología católica y las teologías protestantes. Mientras para la teología protestante clásica, la Historia de la Salvación se limita prácticamente a la historia bíblica y se acaba con la Ascensión de Jesús, la teología católica considera la tradición post-bíblica como parte integral de la Historia de la Salvación.

[87] El concepto de 'sincretismo' tiene una historia eficaz muy ambigua y unas recepciones por las diferentes teologías muy diversas (cf. Estermann 2003b: 69-71). En esta ocasión lo uso de una manera técnica tal como es usado por la etnología y ciencia de la religión, sin entrar en el debate sobre la supuesta yuxtaposición, interpenetración, simbiosis o doble fidelidad de dos paradigmas teológicos, culturales y/o filosóficos.

[88] La composición de lo andino y lo cristiano no es del todo simétrica y homogénea. Mientras que lo «andino» se refiere ante todo a unos parámetros culturales y geográficos - y sólo en segundo lugar a parámetros religiosos - lo «cristiano» no se refiere en primer lugar a referencias geográficas y culturales, sino ante todo a códigos religiosos. Sin embargo, la composición pretende expresar más que una simple «fe inculturada»: es la expresión

2. Progreso y eternidad: Concepción occidental del tiempo

2.1 ¿Una o varias concepciones?

No resulta nada fácil sintetizar la concepción occidental del tiempo, por diferentes razones: En primer lugar, no existe **la** concepción occidental del tiempo, es decir: no hay una concepción única y englobante de toda la historia occidental de las ideas. La tradición filosófica occidental no es tan homogénea y uniforme como podría parecer a primera vista. Hay muchas rupturas, superposiciones de paradigmas, tradiciones minoritarias, diversidad conceptual, vetas heterodoxas, vertientes marginalizadas y hasta tradiciones olvidadas de la llamada «filosofía occidental».[89]

Lo que se conoce y se reproduce como la «concepción occidental del tiempo» es de hecho aquella idea o aquel «mito fundante» del tiempo que ha tenido mayor impacto en el mundo occidental y que sigue teniendo impacto - mediante los procesos de globalización - mucho más allá del contexto cultural de origen. Hablaremos entonces de la **concepción dominante** - sin olvidar la existencia de concepciones minoritarias, heterodoxas, olvidadas - del tiempo en Occidente y en el mundo occidentalizado[90], una concepción que llegó a tener una aceptación cuasi universal gracias a la historia de la colonización real e ideal de todo el mundo por los poderes europeos, norteamericanos y australianos.

2.2 La concepción semita del tiempo

La concepción occidental dominante - como «tipo ideal» en sentido weberiano - es básicamente el resultado de un proceso de interpenetración de dos tradiciones distintas con sus respectivas concepciones del tiempo: la semita (hebrea-árabe)[91] por un lado, y la helénica-romana[92] por otro lado. El cristianismo se ubica históricamente en el punto mismo del encuentro o choque de estas dos tradiciones o civilizaciones, y Palestina ha sido el

---

de una existencia sincrética, incluyente, de doble fidelidad con todas sus tensiones y rupturas. De punto de vista del poblador andino, lo «cristiano» equivale a menudo a 'ser persona', 'ser culto', ya no 'ser salvaje'.

[89] Es parte de la estrategia de la globalización neoliberal y monoculturalista de Occidente presentar su fondo filosófico, cultural y religioso como algo monolítico, homogéneo, consistente y coherente. La filosofía intercultural no sólo pone en tela de juicio el occidento-centrismo de la filosofía dominante, sino que cuestiona fundamentalmente la supuesta homogeneidad intra-cultural de la «filosofía occidental», de tal manera que se llega a afirmar una variedad de «filosofías occidentales» con sus vetas ocultadas y personajes olvidados. Sin embargo, la deconstrucción intercultural de la filosofía (y teología) occidental recién empieza a dar los primeros resultados.

[90] Es evidente que lo «occidental» no es en primer lugar una noción geográfica o territorial. El paradigma y el espíritu occidental de comprender e interpretar al mundo se han expandido a través de mecanismos de colonización cultural, cibernética y económica hacia todos los rincones del planeta, encontrando en las elites intelectuales y políticas a menudo los adeptos más fieles y ortodoxos. (Cf. Estermann 2003a).

[91] Los pueblos semitas más importantes eran y siguen siendo los acadios, los amonitas, los arameos, los fenicios, los árabes, los hebreos y los etíopes. Los que especialmente han tenido inferencia en la cultura occidental han sido los hebreos (a través de la Biblia) y los árabes (a través de la filosofía).

[92] Con la noción «helénica-romano» me refiere al paradigma filosófico de la Grecia y Roma antiguas, las filosofías dominantes entre el siglo VII a.C. y VIII d.C. en Occidente. A pesar de los matices (por ejemplo, entre platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicureísmo), las distintas corrientes comparten unas ideas comunes que han determinado fuertemente las corrientes posteriores de la filosofía occidental.

escenario de la penetración política, militar e ideológica del mundo semita por el mundo helénico-romano.

La **concepción semita** del tiempo enfatiza mucho el aspecto cualitativo del tiempo, la simbología de los números (la Cábala, por ejemplo), la periodicidad de eventos y eras, como también la importancia del elemento de la historicidad de la revelación y salvación. Tanto la tradición bíblica (de la Biblia Hebrea), la talmúdica como la tradición coránica (que también es semita) subrayan la dimensión histórica del camino de Dios con su pueblo. Hay hechos de una importancia trascendental en el encuentro de Dios (trascendencia) con su pueblo (inmanencia), los que sirven como hitos para la memoria colectiva y que estructuran la misma Historia de la Salvación y las muchas historias individuales y colectivas de la fe. Entre ellos figuran el *Pésaj*, el Éxodo, el Destierro o, para pasar a la tradición coránica, la huida (*hégira*) del Profeta Mahoma, su ascensión etc.

Esta concepción incluye el elemento de progresividad[93], tan presente en la concepción occidental dominante de nuestros días. El tiempo en sentido semita es prácticamente el proceso histórico de un punto de inicio absoluto (*Alfa*) a un punto final (*Omega*), de - para hablar en términos teológicos - la Creación (protología) hasta el Juicio Final (escatología). Fuera de este proceso y acompañándolo, sólo existe el Dios trascendente y eterno, creador no sólo del espacio sino también del tiempo.

De esta manera, el tiempo es el marco imprescindible para el drama de la Salvación, para la pedagogía divina con su pueblo. La presuposición implícita de la unidireccionalidad e irreversibilidad del tiempo subraya la importancia de cada momento histórico como un elemento didáctico para avanzar hacia la plenitud mesiánica y escatológica.

2.3 La concepción helénica-romana del tiempo

La concepción helénica-romana del tiempo es de un tipo muy distinto. Con la excepción de Parménides (y de su discípulo Zenón) que simplemente niega la existencia del tiempo más allá de la fenomenalidad, la filosofía griega sostiene la **ciclicidad eterna** del tiempo. Existe en este paradigma una asimetría clara entre todo lo que es eterno, inmaterial, atemporal, esencial, divino y verdadero, por un lado, y lo que es temporal, material, pasajero, accidental, mundano y falso por otro lado. Lo temporal pertenece al reino de lo material y carece entonces de «verdad» y «realidad» en sentido estricto.

De ahí que se deduce el poco valor que la filosofía occidental antigua dio a los hechos históricos, a la individualidad, al desarrollo sociopolítico y a las ciencias empíricas en general. A pesar de que Aristóteles abogara por el valor de la experiencia, su lógica y ontología relativizan este contingentismo aparente de su filosofía. En el fondo, las filosofías griega y romana de la Antigüedad están marcadas por una fuerte tendencia determinista y antihistórica.[94]

[93] Se podría definir la «progresividad» por dos factores: 1. El tiempo se mueve hacia adelante (unidireccionalidad); 2. La historia se desarrolla de peor a mejor (perfeccionamiento).

[94] En cierto modo, Platón y Aristóteles racionalizaron la mitología griega y su fatalismo, reemplazando las atribuciones del panteón por las ideas eternas y las esencias inmutables.

Mientras que el símbolo correspondiente a la concepción semita del tiempo sería la línea (más o menos ondulada), la concepción helénica-romana se reflejaría de la mejor manera en el **círculo** con su forma perfecta. Esta figura expresa el eterno retorno de lo mismo y encierra en sí todas las posibilidades de la realidad. Filosóficamente, esto se expresó por el principio de la plenitud (ontología) y el principio de evidencia (epistemología) que son corolarios del axioma determinista: todo lo que pasa, necesariamente pasa.[95] La razón griega-occidental es reacia a lo accidental, contingente, singular, individual, novedoso, y se fundamenta en lo repetitivo, uniforme, general, necesario, eterno. El tiempo es un movimiento perfecto (circular o cíclico) que es la metáfora idónea de la eternidad. La filosofía griega ha descrito de manera muy concisa las características entitativas de Dios (eternidad, absolutez, unicidad, espiritualidad) que iban a ser retomadas por la teología cristiana de la Edad Media. Pero la concepción griega-romana de la época (patrística) no podía ofrecer un marco filosófico para las características transeúntes de Dios, es decir: para los hechos históricos (y contingentes) de la Creación, la Encarnación, la Salvación y la Santificación.[96]

2.4 La concepción occidental moderna

Las dos concepciones del tiempo (hebrea-árabe y helénica-romana) se entrelazan, interpelan, fertilizan y enfrentan de manera dramática en las teologías patrística y medieval, abriendo caminos «sincréticos» a la concepción occidental moderna del tiempo, una síntesis nada fácil y no muy consistente de dos paradigmas tan diversos como los mencionados. Esta «síntesis» rescata de la tradición semita las dimensiones de la historicidad de la realidad, la unidireccionalidad del tiempo, la progresividad de su movimiento y lo mesiánico-escatológico (aún en forma secular)[97] de su destino. De la tradición helénica-romana hereda una cierta reserva frente a lo temporal y mundano, lo corporal y material, lo contingente y empírico. De cierto modo, el dogma cristológico resume en forma paradójica esta inconsistencia paradigmática: el Dios eterno se hace históricamente hombre para divinizar a su vez la historia humana contingente.[98]

La concepción occidental **moderna** del tiempo - que es la concepción dominante no sólo en Occidente, sino cada vez más en todos los rincones del planeta penetrado por el espíritu occidental globalizado - se emancipó tanto del trasfondo religioso de la concepción semita como de la fuerte carga cíclica y determinista de la concepción helénica-romana. A la vez,

[95] El principio de plenitud dice que el universo está «lleno», es decir: cada posibilidad se realiza necesariamente una vez. El principio de evidencia dice que haya completa correspondencia entre ser y conocer de tal modo que todo lo conocido existe y cada ente es conocido. Ambos principios llevan a una equivalencia total de necesidad, existencia y posibilidad.

[96] En la teología filosófica clásica, los atributos entitativos de Dios se refieren a la naturaleza de Dios en su propio ser, sin considerar una realidad fuera de Él con la que se relacionara; los atributos transeúntes o relacionales se refieren al actuar y relacionarse de Dios hacia fuera (mundo).

[97] Ejemplos de corrientes mesiánico-escatológicas no-religiosas son el socialismo, el positivismo, el idealismo y el marxismo, pero también la cuasi religión neoliberal contemporánea.

[98] Sería muy interesante analizar el *symbolon* de Calcedonia (451) desde esta perspectiva: Las posiciones heterodoxas de docetismo y arrianismo se fundamentan en última instancia en uno de los mencionados paradigmas filosóficos del tiempo y de la historicidad. El docetismo afirma con la filosofía helénica-romana la divinidad, eternidad, espiritualidad, supra-temporalidad, ahistoricidad e impasibilidad de Jesucristo; el arrianismo por contraste se basa en la concepción semita para afirmar la humanidad, mutabilidad, corporeidad, temporalidad, historicidad y pasibilidad de Jesucristo.

introdujo un elemento sumamente importante para el avance de las ciencias y la tecnología occidentales: la **cuantificación** del tiempo. El *kairos* cualitativo de la tradición judeocristiana fue reemplazado paulatinamente por el *cronos* cuantitativo del reloj y de las máquinas. El tiempo en Occidente se liberó cada vez más de los ciclos naturales y cósmicos (día y noche, fases lunares, estaciones del año), para convertirse en un simple marco de referencia cuantitativo de la experiencia humana.

Poco a poco, se llegó a negar la existencia absoluta (noumenal) del tiempo; para Kant, el tiempo era una intuición *a priori* de la sensación, y pertenece por lo tanto al reino de los fenómenos. Los existencialistas distinguieron un tiempo abstracto (de la ciencia) y un tiempo vivencial que difiere de acuerdo con el individuo que se lo experimenta. La existencia se «temporaliza» (Heidegger), y el tiempo se «existencializa».

A partir de la Ilustración, la concepción **progresista** del tiempo viene imponiéndose con una fuerza cuasi religiosa, alimentada a su vez por la historiografía y la filosofía de la historia. Estas últimas demuestran el «progreso» del género humano y describen la historia humana como el desarrollo de un estado primitivo a un estado moral e intelectual superior, pasando por etapas de aprendizaje, de mejoramiento genético y ético, de superación de los antiguos vicios, de inventos y descubrimientos trascendentales.[99]

La firme convicción de la filosofía occidental moderna (no así la posmoderna) se plasma en un entusiasmo y optimismo cuasi mesiánicos. Esta euforia por el progreso humano tiene tanto matices religiosos como seculares, tecnológicos como pedagógicos, políticos como éticos. Podemos mencionar prácticamente en línea los nombres de Leibniz, Bacon, Herder, Pestalozzi, Hegel, Marx, Nietzsche y De Chardin, pero también los *gurús* del neoliberalismo cotidiano, tal como Fukuyama y Hayek.[100] El antiguo mesianismo religioso se ha convertido en optimismo intramundano, sea en forma socialista o capitalista, tecnológica o cibernética, neoliberal o neoconservadora.

Lo que es común a todos estos movimientos es la concepción del tiempo como un marco dentro del que el ser humano se perfeccione cada vez más hasta llegar a un estado supuestamente «perfecto» que se denomina de acuerdo con la ideología como «sociedad sin clases», «mercado libre», «espíritu absoluto», «superhombre» o «paraíso hedonista».

2.5 Occidente contemporáneo

Linealidad, **progresividad** y **cuantificabilidad** (también en el sentido de la monetarización del tiempo) son los tres pilares fundamentales de la concepción occidental moderna dominante. La utopía - si no se haya enterrado por completo - está delante, en un futuro por hacer y construir; todas y todos estamos en «vía de desarrollo», tal como nos hacen creer los políticos y estrategas occidentales. Hay asintonías entre los procesos de desarrollo, es cierto, pero a lo largo llegaremos todas y cada uno a la meta: Este es el evangelio del neoliberalismo

[99] Aunque Hegel fue el punto culminante de tal concepción «progresista» y optimista de la historia, sus ideas fueron ampliamente compartidas por la pedagogía, las humanidades y hasta por la teología liberal. Lo que es llamado «metarrelato historicista» por la filosofía posmoderna, aglutina toda la gama de «ideologías» progresistas de la Ilustración y del marxismo, pero también teologías que identifican el espíritu racionalista y liberal con el Espíritu Santo.

[100] Cf. Fukuyama 1992; von Hayek 1990; Hinkelammert 1997; Assmann 1997; Richard 1997.

y del proceso de globalización vigente en nuestros días. El «desarrollismo» - siempre muy vigente en Occidente - parte de la presuposición de que las y los que están «atrás» tienen que recuperar el tiempo para nivelarse con los que están «adelante». Y esta idea presupone una concepción del tiempo que considera el progreso como un proceso histórico inevitable e irreversible.[101]

El pensamiento **dialéctico** occidental (hegeliano, marxista) representa una variante de este progresismo lineal dominante en Occidente. Aunque toma en cuenta rupturas («revoluciones») y desvíos («antítesis»), sigue apostando por el *apokatástasis*[102] mesiánico-secular de la historia humana, una utopía realizable mediante esfuerzos humanos espirituales y políticos. Sin embargo, retoma un elemento clave de la concepción griega que es la idea cíclica del progreso: no se pierde nada porque los estados anteriores estarán «conservados», «elevados» y «negados» (*aufgehoben*) dialécticamente en los posteriores. La figura simbólica puede ser la **espiral** que progresa en forma circular a un nivel superior. También recoge de la concepción helénica una fuerte carga determinista: el curso de la historia humana es inevitable, a pesar de evidencias opuestas, porque las verdaderas fuerzas movedoras son el «espíritu absoluto» o la «materia dialéctica». De la concepción semita, el pensamiento dialéctico hereda la dimensión mesiánica y escatológica del tiempo y de la historia.[103]

Este breve recorrido nos pone de manifiesto que la concepción occidental contemporánea del tiempo no es en absoluto homogénea y coherente. Es un paradigma bastante «sincrético» referente a los orígenes de sus componentes; contiene «rupturas» e «inconsistencias» paradigmáticas y se expresa en formas muy diversas. El optimismo desenfrenado de los siglos XVIII y XIX se ha convertido en pesimismo cultural y hasta el fatalismo derrotista en el siglo XX (las Guerras Mundiales etc.), intercalado por nuevas formas de progresismo y entusiasmo (cibernética, *boom* económico y tecnológico).

El pensamiento **posmoderno** cuestiona los grandes «relatos» (o narraciones) de la modernidad, en especial el «historicismo» con su fe ideológica en el progreso y la perfectibilidad humana. Pero sigue apostando - a través de su aliado, el neoliberalismo y la globalización capitalista - por la «factibilidad» del paraíso terrenal, llegando mediante la universalización del modelo neoliberal al «fin de la historia» humana.

---

[101] La ideología neoliberal de la inevitabilidad e irreversibilidad del modelo económico del mercado como única vía, es la manifestación más hegemónica y sutil del desarrollismo y progresismo occidental. Sus defensores no se cansan de defender este modelo como el único posible y viable, predicando la inevitable «lluvia que mojará a todas y todos» (*trickle down effect*), aunque sea después de que gran parte de la humanidad haya muerto de hambre y guerras debido al acceso limitado a los recursos naturales.

[102] El término griego *apokatástasis* significa literalmente ‘reducción al estado primero’; es más conocido por la doctrina de Orígenes, según la cual las almas humanas se purifican lentamente en la otra vida y resucitan luego. La Biblia Hebrea conoce la idea del restablecimiento mesiánico (*apokathistanai*) y del restablecimiento del estado primero (infralapsario) del Paraíso (Am.9.11-15; Os.14.2s; Jl.4.1; Jer.30.18-21). En el NT, el término apocatástasis aparece sólo una vez (Act.3.21); de ahí la teología patrística desarrolló la idea de una reconciliación universal al final de los tiempos.

[103] Es un secreto abierto la fuerte injerencia del mesianismo judío en el pensamiento marxista y neo-marxista.

3. Ciclos y *pachakutis*: Concepción andina del tiempo

3.1 Choques de paradigmas

«Hoy funcionamos con un Año Nuevo occidental que no tiene ninguna explicación científica de su razón de ser, el verdadero Año Nuevo es el 20 y 21 de junio, el día del Sol, el *Inti Watana* (amarrar al Sol) por eso hay fiestas en las comunidades que ahora lo confunden con San Juan» (Cárdenas 2004: 3).

Esta nota indica claramente la diferencia abismal que existe entre la concepción occidental y la concepción andina - en este caso concreto la aimara - del tiempo y sus respectivas implicaciones para la vida cotidiana. Sin embargo, hay que advertir que no se trata solamente de un reemplazo de una fecha por otra, de un lugar o personaje de referencia (San Juan, el sol, la luna, Navidad etc.) por otro. Tiene que ver con otra racionalidad temporal, con paradigmas de tiempo distintos, con historiológicas diferentes que a su vez descansan sobre axiomas filosóficos y sapienciales distintos.

3.2 El tiempo como relacionalidad cósmica

El pensamiento andino no considera el tiempo como «algo» exterior a lo que existe y vive (una cosa), pero tampoco como «algo» netamente existencial o trascendental (en sentido Kantiano). El vocablo quechua-aimara *pacha*[104] significa (entre muchos otros significados) tanto 'tiempo' como 'espacio': el espacio es necesariamente temporal, y el tiempo es necesariamente espacial. El tiempo nos engloba tal como nos engloba el cosmos, el universo. El *runa* andino[105] vive **en** el tiempo tal como vive **en** el espacio. Ni en el quechua ni en el aimara existe una palabra exclusiva para indicar lo que en Occidente se denota con el vocablo español «tiempo»; como concesión a la concepción cuantitativa de Occidente, se suele usar la palabra prestada *timpu*.[106]

---

[104] Se trata de un vocablo tan rico de acepciones y connotaciones, como tal vez sea la palabra *logos* en griego o *esse* en latín. De acuerdo con el diccionario, la palabra quechua (en aimara habrá matices) *pacha* puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo y hasta sufijo (compuesto). Como adjetivo, *pacha* significa 'bajo', 'de poca altura', pero también 'interior; como adverbio, su significado es 'debajo' (como el *sub* latino en *substantia*), 'al instante', 'de inmediato', pero también 'mismo'. Tiene entonces connotación básicamente espaciotemporal. Como sufijo, es la composición del sufijo verbal repetitivo *-pa*, con el significado de 'de nuevo', 'nuevamente', 'otra vez', 'más', y del sufijo nominalizador diminutivo *-cha* que denota la pequeñez de algo, pero también el afecto o despecho para el objeto o la persona indicados. Como sustantivo y en forma figurativa (derivado del adjetivo y adverbio), *pacha* significa 'tierra', 'globo terráqueo', 'mundo', 'planeta', 'espacio de la vida', pero también 'tiempo', 'universo' y 'estratificación del cosmos´.

[105] La palabra quechua *runa* se emplea aquí para denotar al poblador y la pobladora de la región andina, a los miembros de los pueblos originarios de esta zona de *Abya Yala* que hablan sobre todo los idiomas quechua y aimara y que comparten una visión del mundo propio. El *runa* mismo usa este vocablo tanto en sentido restrictivo y exclusivo para sí mismo («ser humano andino»), como también en sentido amplio e inclusivo para todos los miembros del género humano («ser humano»).

[106] Este hecho inclusive se refleja en la gramática. Para las formas temporales (presente, futuro y pasado) en acepción occidental, se usa la palabra *pacha*, con un adjetivo de diferenciación: *qhepa pacha* (o *qhepa kawsay*) es el futuro (literalmente: 'espacio-tiempo venidero' o 'vida venidera'); *kay pacha* (o *kunan pacha*) es el presente (literalmente: 'este espacio-tiempo' o el 'espacio-tiempo de ahora'); *ñawpa pacha* (o *qayna kawsay*) es el pasado (literalmente: 'espacio-tiempo anterior' o 'vida de ayer').

El ‘momento’ (presente) para el *runa* no es un punto infinitesimal (*nunc stans*) entre un largo trecho recorrido que se llama en Occidente «pasado» y un trecho aún por recorrer que se suele llamar «futuro»; el momento puede ser muy largo y no excluye ni el pasado ni el futuro. No existe una separación muy rígida entre lo sincrónico (todos los sucesos en un determinado punto de la supuesta «línea de tiempo») y lo diacrónico (los sucesos que ocurren en diferentes «puntos de tiempo»); los ancestros pueden ser tan co-presentes como la cosecha venidera. El tiempo es para el *runa* como la respiración, el latido cardíaco, el ir y venir de las mareas, el cambio de día y noche. El tiempo es ritmo ordenado y ordenador, el tiempo es vital, y la vida es tiempo. El ‘tiempo’ es relacionalidad cósmica[107], co-presente con el ‘espacio’, o simplemente otra manifestación de *pacha*, del cosmos ordenado.

3.3 La ciclicidad del tiempo

La concepción andina es esencialmente **cíclica**, y no lineal ni dialéctica. En este punto, parece muy familiar a la concepción helénica-romana del tiempo. La ciclicidad del tiempo no es una característica exclusiva de sociedades y culturas agrarias, tal como etnógrafos y antropólogos a veces suelen afirmar - a menudo con una matiz inconsciente de «primitivismo».[108] La ciclicidad puede basarse en regularidades cósmicas (sol, luna, estrellas), meteorológicas (estaciones, épocas de sequía y de lluvia, monzones), agrícolas (siembra, aporque, cosecha), pero también míticas (eras legendarias), históricas (épocas con sus auges y decadencias) e inclusive científicas (ciclos de vida, ciclos de descomposición nuclear, etc.). Inclusive la concepción bíblica (semita) - aparentemente tan anticíclica - conoce una cierta ciclicidad: Los ciclos de felicidad y orden que son sucedidos por ciclos de destierro y lamentación. En la época patrística, aparece la concepción cíclica de la apocatástasis o de la recuperación final de lo que era al inicio, el restablecimiento escatológico perfecto de un estado de inicio perfecto.

Contrario a la religiosidad kármica (budismo, hinduismo), el «ciclo» judeocristiano es único, tanto a nivel individual como colectivo o cósmico. La idea de la reencarnación (*karma*, *samsara*) surge de otra concepción del tiempo que tampoco es la de los Andes. La ciclicidad andina no implica la secuencia kármica (el perfeccionamiento individual a través de varias vidas) o la reencarnación personal. La ciclicidad andina no es individual ni personal, sino esencialmente colectiva y cósmica. El «ciclo vital» de un ser humano individual se relaciona a los ciclos «históricos» y cósmicos mucho mayores de los que forma

[107] En otra ocasión (Estermann 1998: 95-99), he mencionado el principio de la relacionalidad como la característica más fundamental del pensamiento andino: Todo está relacionado con todo, espacio y tiempo, lo natural y lo divino, lo pasado y lo venidero, lo negativo y lo positivo.

[108] La ideología camuflada se diseña más o menos de la siguiente manera: El ser humano agrario y nómada depende mucho de los ciclos astronómicos, meteorológicos y agrícolas, y por lo tanto concibe la realidad en términos de ciclos. Una vez «liberado» de la dependencia directa y vital del medio ambiente y de la naturaleza en general, el ser humano moderno (*homo faber*) se emancipa de estos ciclos determinantes y crea sus propios esquemas (el tiempo del cronómetro). Mientras que la primera concepción se suele tipificar como «primitiva», la segunda es considerada como «avanzada» y «moderna». Existen muchos ejemplos de culturas agrícolas que no afirman la ciclicidad del tiempo (las culturas semita-árabes antiguas) y culturas no-agrícolas que se guían por la ciclicidad (la gran mayoría de las culturas asiáticas). La clasificación antes mencionada obedece a un punto de vista fuertemente eurocéntrico.

parte y los que están presentes en cada ciclo vital personal.[109] Hablando en términos de la racionalidad occidental de Leibniz: Cada acontecimiento del universo está presente y repercute en cada otro acontecimiento. No existe ningún ente y ningún momento aislado; todo está espaciotemporalmente interrelacionado con todo.

Esta concepción **holística, cíclica y relacional** implica que el «pasado» no está realmente «pasado» (en el sentido occidental de: «acabado», «antiguo»), sino que interfiere, se penetra e influye en lo que «pasa» aquí y ahora. Muchos ritos andinos tienen el significado de hacer «presentes» hechos del «pasado», es decir: de «re-presentar» y «a-presentar» simbólica y celebrativamente acontecimientos «míticos», «históricos» y «legendarios» de un supuesto pasado. Esta memoria colectiva no tiene el mismo peso y valor que la «historiografía» occidental que trata de «volver» a las fuentes y sincronizarse teóricamente con los hechos pasados. La memoria andina es la co-presentación, la convivencia diacrónica, la re-vivificación de sucesos del pasado, de los antepasados, de épocas legendarias y míticas. Nada está acabado por completo, y por eso, nada puede pasar al olvido completo, porque sigue viviendo y ejerciendo su influencia.

Para el *runa* andino, todo está presente en cierto sentido, tanto el pasado como el futuro, tanto lo lejano como lo cercano. Esta eterna presencia o presente eternidad tiene que ver con la relacionalidad universal, la interrelación de todos los elementos y acontecimientos de la realidad. Las concepciones occidentales de linealidad, unidireccionalidad, progresividad y existencialidad no tienen cabida en el sentimiento andino de la temporalidad. Más que una línea, el tiempo es un **círculo** o por lo menos una **espiral** (en este punto, se acerca al pensamiento dialéctico de Occidente y Oriente); el tiempo no «avanza» de un estado inicial a un estado final, en una sola dirección (solemos usar el símbolo de la flecha), sino que puede progresar también en la dirección opuesta; el presente no es necesariamente la superación del pasado, y el futuro no es siempre la superación del presente; el tiempo existencial es solamente una gota en el mar de las relaciones interdependientes.

3.4 Momentos cualitativos

El tiempo andino subraya su dimensión **cualitativa**. Existen momentos «densos» que aglutinan en sí muchas dimensiones y que son como «nudos» espaciotemporales poderosos. Muchos rituales re-presentan y celebran tales «nudos temporales» (*kairoi*) que a su vez son ‘fenómenos de transición’ en la vida comunitaria, agrícola, familiar y personal. En primer lugar, se trata de los fenómenos de cambio astronómicos como los solsticios (por eso el Año Nuevo aimara), las fases de luna, pero en especial los eclipses (de sol y luna), el amanecer y el atardecer. Se trata de fenómenos que revelan una cierta precariedad y un peligro eminente del orden cósmico. El solsticio de invierno (21 de junio) es un ‘nudo temporal’ de primer

[109] La ciclicidad o periodicidad individual (de *wawa* a *machu*) se inserta en los ciclos cósmicos mediante los rituales andinos de transición (*rites de passages*); en cada ritual se invoca a los elementos cósmicos y religiosos (*Apus*, sol, estrellas, puntos cardinales etc.).

orden; el supuesto 'recorrido' del sol empieza a invertirse después de que disminuyera cada vez más.[110]

Otra fecha 'densa' es el 1 de agosto, inicio del año agrícola y comienzo de un lapso prolongado de 'intocabilidad' de la *pachamama*. A la vez, es el punto culminante de la época de sequía que debe de revertirse para dar paso a las lluvias, que son dos ciclos complementarios y correspondientes. Aparte de los ciclos solares (verano e invierno, día y noche), lunares (creciente y decreciente, correspondiente al ciclo femenino), existen los ciclos meteorológicos (lluvia y sequía), agrícolas (siembra y cosecha, barbecho), generacionales (de unos 20 años) y hasta histórico-legendarios.

3.5 *Pachakuti* y ciclicidad

Contraria a la concepción occidental, la andina concibe la historia como una **secuencia de ciclos o épocas** que terminan y comienzan por un *pachakuti* (una 'vuelta de *pacha'*), un cataclismo cósmico en el que un cierto orden (*pacha*) vuelve o 'regresa' (*kutiy*: 'volver', 'regresar') a un desorden cósmico transitorio, para dar origen a un nuevo orden (*pacha*) distinto. En los Andes, existen diferentes concepciones de estas épocas históricas. Joan de Santa Cruz Pachakuti Yamqui Salcamaygua (inicio del siglo XVII) distingue tres 'ciclos' históricos: 1. La edad de *purun pacha* (el tiempo bárbaro y salvaje, el espacio yermo, inculto y despoblado); 2. La edad de *Tunapa* (figura legendaria del apóstol Santo Tomás y tiempo de la luz incipiente, del alba moral y espiritual); 3. La edad de los Incas, como revelación verdadera del monoteísmo y de la moral.[111]

Para Pachakuti Yamqui no hay época posterior; considera la conquista española como el *pachakuti* definitivo que acaba tanto con los valores incaicos como con los cristianos implícitos en la cultura incaica. Felipe Guamán Poma de Ayala (coetáneo de Pachakuti Yamqui) - que ya había asimilado la nueva religión cristiana - habla de cinco 'ciclos' o eras: 1. De Adán a Noé, 2. De Noé a Abraham; 3. De Abraham al Rey David; 4. Del Rey David a Jesucristo; 5. De Jesucristo en adelante.

En las tradiciones orales quechuas se halla también la concepción de cinco 'edades': 1. El tiempo primordial y la creación (*pachakamaq*); 2. El tiempo de los antepasados (*ñawpa machulakuna*); 3. El tiempo de los Incas y la Conquista; 4. El período 'moderno'; 5. El tiempo venidero. Este esquema de la historia fue a menudo superpuesto por un esquema cristiano de origen milenarista (Joaquín de Fiore)[112]: 1. La edad del Padre (que contiene el

[110] En el mundo aimara, es la fecha del Año Nuevo. En el mundo quechua, se celebra el *Inti Raymi* o la Fiesta del Sol Naciente. Al mismo tiempo, es el día del campesino que venía identificándose gracias a la evangelización cristiana con la Fiesta de San Juan Bautista.

[111] Parecido a la idea de una proto-evangelización de la India por el Apóstol Tomás, los primeros cronistas indígenas en América Latina recurrieron a esta figura para demostrar que el dios traído por los españoles no les es del todo desconocido, que los antepasados y las generaciones precolombinas no son del todo perdidos (según la teología española renacentista) y que la ética indígena con razón puede ser considerada superior a la de los conquistadores españoles. En especial Felipe Guamán Poma de Ayala intentó demostrar la superioridad de la fe y ética cristianas indígenas a las de los españoles, basándose en una suerte de «cristianismo anónimo» o una supuesta proto-evangelización precolombina.

[112] Joaquín de Fiore (1145-1202) planteó una filosofía trinitaria de la historia, en que las personas de la Trinidad prácticamente se hacen cargo de la historia humana: La era del Padre es la era del Antiguo Testamento; la era

1. y 2. de antes); 2. La edad del Hijo (con 3. y 4. de antes); 3. La edad del Espíritu Santo (con 5. de antes).

No hay continuidad lineal ininterrumpida entre los diferentes ciclos o épocas; el tiempo andino es radicalmente **discontinuo** y procede a manera de 'saltos' o 'revoluciones' cósmicas (*pachakuti*).[113] La idea occidental de 'progreso' en el sentido de avance diacrónico hacia lo mejor, superior y más desarrollado choca fundamentalmente con la concepción cíclica andina de '**regreso'** (*kutiy*) a un estado más perfecto y ordenado. Esto no quiere decir que el ser humano andino no tuviera noción de 'perfección' y de un 'estado ideal' (utopía); sólo que el 'lugar' (*topos*) de tal estado perfecto no necesariamente se halla delante de nosotros, en un futuro inconcebible.

Mientras que la idea occidental de 'desarrollo' se basa principalmente en la idea de la acumulación (capital, bienes, comodidad) y del perfeccionamiento moral individual (santidad, personalidad, integridad, carrera), para el *runa*, el verdadero 'desarrollo' consiste en restablecer el orden cósmico equilibrado, regido por los principios de complementariedad, correspondencia y reciprocidad.

3.6 La utopía andina

Este 'estado ideal' (utopía) muy bien puede estar 'atrás', en un pasado histórico o hasta prehistórico (tal como la idea bíblica del Paraíso). La llamada 'utopía andina'[114] es más bien una 'anti-utopía' o una 'utopía retrospectiva', el deseo ferviente de una *apocatástasis* andina, una recapitulación definitiva de lo que ya tenía una vez su 'lugar' (*topos*) apropiado. La esperanza del *runa* no está dirigida - como la de muchas personas occidentales - a un futuro desconocido y totalmente nuevo (*novitas historiae*),[115] sino más bien a un pasado almacenado en el universo simbólico del subconsciente colectivo («arquetipos»).

Entre los símbolos 'utópicos' más fuertes está la figura del *inkarrí* (una quechuización de los vocablos españoles «inca» y «rey») que sigue muy viva en el seno de la población originaria de los Andes.[116] El *inkarrí* simboliza y aglutina la esperanza de liberación y restitución del orden cósmico violado de forma tan dramática y traumatizante por los conquistadores: El Inca, asesinado por los españoles, 'resucitará' un día, y, volviendo de *uray pacha* (es decir: de la selva a donde habían huido los últimos descendientes de los Incas), restablecerá el orden cósmico (*pacha*) violado y desequilibrado. Para esta concepción, la 'época moderna' (obviada por Pachakuti Yamqui) es sólo un período

del Hijo la del Nuevo Testamento y el tiempo posterior; y la era del Espíritu Santo es la era del tiempo actual hasta el final de los tiempos (empieza según de Fiore en 1260).

[113] Acerca del *pachakuti* cf.: Lienhard 1988; Maccormack 1988; Ossio 1973.

[114] Cf. Burga 1982; Ossio 1973; Bonfil 1981. Referente al tema de la «utopía» en América Latina consulte: Cerutti 1996.

[115] Ernst Bloch quizá haya resumido este espíritu utópico y mesiánico de Occidente (de origen judeocristiano y marxista) de la mejor manera en su obra principal «El principio de esperanza» (1954-1959). Cf. Furter 1974; Tamayo 1992.

[116] Acerca del mito del *inkarrí* cf.: Müller 1984; Nuñez del Prado 1973; Vásquez 1986; Ortiz 1973; Delgado 1991; Degregori 1986.

transitorio, una 'vuelta' (*kutiy*) para llegar a un estado anterior a él, pero más perfecto y ordenado que este.

Muchos movimientos indígenas y político-revolucionarios se refieren a este ideario mesiánico y utópico, a fin de establecer un orden más equilibrado que aquel que viven y experimentan en la actualidad. 'Sendero Luminoso' (SI) en el Perú aprovechaba implícitamente de la concepción del *pachakuti* y de la restitución del orden mediante la venida del *inkarrí*;[117] el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) se refiere explícitamente a la figura legendaria de Túpac Amaru II (Gabriel Condorcanqui). En Bolivia, el Movimiento Revolucionario Túpac Katari también se establece en la misma corriente, y el documento ya citado del Grupo de Discusión «Mesa Indígena Pablo Zárate Willca» habla claramente de «500 años de desestructuración» y de la «utopía posible» de un cambio radical[118].

4. Todavía creemos... ¿En qué?

No cabe duda de que las respectivas concepciones subyacentes del tiempo determinan hasta cierto punto el imaginario de nuestras esperanzas y de nuestros proyectos de vida. El difícil matrimonio entre el progresismo occidental y la concepción cíclica andina toca en forma directa nuestra fe de cristianos andinos. Para muchas hermanas y muchos hermanos indígenas, la fe cristiana sigue siempre ligada muy estrechamente a una visión occidental del mundo, específicamente de vertiente helénica-romana. Es cierto que los principales dogmas han sido formulados en un contexto helénico-romano, con un trasfondo filosófico platónico y neoplatónico que era reacio a la corporeidad, temporalidad e historicidad, aspectos tan importantes en la concepción semita.

4.1 Inculturación y exculturación

Antes de 'inculturar' tal fe occidentalizada al contexto de la cultura y cosmovisión andinas, habrá que 'exculturarla' radicalmente de los elementos culturalmente ajenos a la concepción bíblica originaria (de vertiente semita). Me refiero sobre todo a aquellos elementos oriundos de la filosofía helénica-romana que no siempre resultan consistentes con las concepciones bíblicas: el fuerte espiritualismo (o idealismo) y anti-materialismo; el desprecio por la corporeidad y sexualidad; el determinismo ontológico, camuflado de predestinación religiosa; el legalismo romano; el dualismo metafísico y antropológico; el escapismo político etc.[119] Dado que la concepción occidental del tiempo no es en absoluto homogénea, habrá

[117] Al respecto consulte: Degregori 1985; Degregori 1988; Valencia 1950.

[118] «Los tiempos en que vivimos no son un tiempo cualquiera, muerte y parto es el signo de estos tiempos, estamos en el amanecer del Pacha Kuti. Todo tiene que cambiar, hay formas, estilos de ser y hacer organización, de ser y hacer liderazgo que van muriendo. Y hay formas, estilos nuevos que tienen que nacer. [...] ¡ESTA ES UNA UTOPÍA... PERO POSIBLE!» (Cárdenas 2004: 3-4).

[119] Suelo llamar a la fuerte inculturación helénica-romana de la fe y teología cristianas «circuncisión helénica» a la que tienen que someterse hasta hoy día generaciones de teólogas y teólogos, sacerdotes y pastores en contextos no-occidentales, para poder llegar a enseñar y ejercer un ministerio. Esta «circuncisión helénica» (de tipo mental) venía imponiéndose ya poco tiempo después de la lucha de San Pablo contra la obligatoriedad de la «circuncisión judía» (de tipo corpóreo-ritual).

que discernir con mucha cautela en qué medida transporta la **concepción bíblica del tiempo** (y de la escatología) y en qué medida inclusive la contradice.[120]

Un enfoque intercultural respecto a las distintas concepciones del tiempo y de las utopías no tiene como objetivo llegar a una «síntesis» supra-cultural o transcultural[121], sino respetar las diferencias y señalar los puntos de diálogo. Hablando de la fe cristiana, no resulta fácil hacer un deslinde claro y definitivo entre los elementos «culturales» occidentales y andinos por un lado y lo que la teología clásica consideraba el núcleo supra-cultural de la fe. Me parece que no existe una fe totalmente exculturada o meta-cultural («pura»), tal como sostiene implícitamente el paradigma (aristotélico) de la inculturación como proceso de transposición cultural de un Evangelio supra-cultural.[122] Más bien entran en diálogo dos formas culturales de la fe cristiana, en este caso la andina y la occidental (con todos sus matices intra-culturales).

4.2 Utopías y anti-utopías

Uno de los grandes desafíos para la fe cristiana occidental hoy en día consiste en discernir entre las 'utopías' conservadores de índole político y económico por un lado (tal como el proyecto neoliberal de la globalización en curso) y la 'utopía' cristiana de origen semita-bíblico por otro lado. Muchas y muchos de las/los teólogos/as liberales, neoliberales y hasta posmodernos/as en Occidente llegaron a asimilar o inclusive identificar la concepción moderna de «progreso», «desarrollo» y «avance» con la visión bíblica del Reino, justificando de esta manera la vía occidental de desarrollo como la que esté conforme a la

[120] Es un poco problemático hablar de una 'concepción cristiana' del tiempo puesto que lo 'cristiano' tiene una historia eficaz muy larga y diferenciada que además se ha 'encarnada' en culturas muy distintas a la cultura dominante occidental. No conviene identificar lo 'cristiano' con lo 'occidental' sin más, ni con una de las épocas de su historia. Tal equi-valencia nos llevaría a la conclusión de que el cristianismo sea una religión culturo-céntrica la que no fuera capaz de inter-transculturarse, y que por lo tanto se restringiría necesariamente al ámbito cultural occidental (y occidentalizado).

[121] El concepto de la «supraculturalidad» presupone características de la realidad humana, religiosa y otras que estén más allá de cualquier modo de culturización, y que por lo tanto tienen el privilegio de ser 'universales' o inclusive 'absolutas'. De hecho, muchos rasgos de la cultura occidental vienen ser considerados «supraculturales», universalizando de esta manera unas características monoculturales. La «transculturalidad» asume el carácter procesual y la interpenetración de distintas culturas. De culturas más o menos establecidas surgen nuevas como resultado de un proceso histórico de la comunicación mutua. La «interculturalidad» insiste en los valores de respeto por la alteridad, en el diálogo entre diferentes culturas y en la riqueza de la diversidad cultural, sin llegar a una síntesis, y sin presuponer unos rasgos 'universales' dados.

[122] Se podría hablar de dos modelos conceptuales de la relación entre fe (Evangelio) y cultura(s): y los denomino el modelo «durazno» y el modelo «cebolla». El modelo «durazno» presupone una metafísica aristotélica-platónica dualista de un «entorno cultural» accidental y contingente por un lado y un «núcleo duro supra-cultural» esencial y necesario. Este «núcleo» evangélico se quedaría idéntico e intocado a través de las distintas «envolturas» culturas cambiantes; la teología clásica intentó determinar este «núcleo» supra-cultural mediante el dogma. El modelo «cebolla» afirma una interpenetración de fe y cultura de tal manera que resulta imposible «quitar» las envolturas culturales sin que desaparezca a la vez la fe; no existe un «núcleo» duro transtemporal y supracultural de la fe. La fe siempre es culturizada, y las culturas siempre son impregnadas por la fe. Cabe advertir que el modelo «cebolla» no necesariamente lleva a un relativismo teológico tal como se le acusan los partidarios del modelo «durazno».

vía bíblica e inclusive hipostasiando la utopía neoliberal -que es una anti-utopía- como escatología cristiana.[123]

En comparación, las teologías políticas críticas en Occidente (por ejemplo Metz) y las teologías de la liberación en el Sur insisten más bien en la 'ruptura' e inconsistencia entre la concepción liberal moderna del tiempo y de la escatología (o utopía) por un lado y la concepción 'apocalíptica' bíblica del tiempo y de la escatología por otro lado: El *eschaton* cristiano no es la extrapolación del proyecto (neo-)liberal de la modernidad, ni el punto culminante del «progreso» y «desarrollo» promovido por las culturas occidentales y occidentalizantes.[124]

4.3 Escatología y apocalipsis

En este punto, hay cierta afinidad y cercanía a la concepción andina de la historia y de lo utópico que también insiste en la 'ruptura' y en la *metanoia* (*pachakuti*) radical con respecto a la racionalidad tecno-monetarista de Occidente y su despliegue global. La consigna de «Otro mundo es posible» no es propiedad reservada de sectores de izquierda y movimientos populares, sino es también parte de la convicción más íntima tanto de la fe cristiana como de la sabiduría de los pueblos originarios de *Abya Yala*.

Una teología andina-cristiana tendría que descubrir nuevamente la dimensión crítica y contestataria de las escatologías bíblica y andina, su carácter discontinuo y resistente, su **carácter «apocalíptico»** (juicio, *pachakuti*) en el sentido realmente humano y liberador: resistir a los «ídolos» y «monstruos» de nuestro tiempo que se llaman «mercado», «bolsa de valores», «rentabilidad», «eficiencia» o «hegemonía» y contrastarlos con las «imágenes» y «sueños» de un mundo mejor en el que quepan todas y todos.

La utopía andina de un universo ordenado en torno a los principios de complementariedad, correspondencia y reciprocidad halla «equivalentes homeomórficos»[125] en la utopía bíblica cristiana con las fuertes imágenes de harmonía cósmica (la oveja y el león; ni mujer ni varón; el arco iris de Noé, etc.) y solidaridad humana (la boda; la cena; compartir el pan; los fusiles convertidos en arados). Estas son en cierta medida «utopías retrospectivas», contrarias a la visión del «paraíso» neoliberal y hedonista de la posmodernidad impulsada por Occidente, en especial por Estados Unidos; pero son a la vez «utopías prospectivas» porque son símbolos reales (para usar un término de la teología eucarística) de alternativas para la gran mayoría de las y los pobladores de este planeta.

---

[123] Véase las referencias hechas en nota 101.

[124] Ambas corrientes (la teología política crítica y la teología de la liberación) insisten en la «irrupción» de la y del pobre en la historia que falsifica prácticamente todos aquellos proyectos de la historia y de la escatología que no toman en cuenta la lógica distinta (no monetarizada y no cuantificada) del Reino. La continuidad principal entre la historia humana y el Reino - no hay otra historia que la real - se entrelaza dialécticamente con una discontinuidad fundamental, una 'ruptura' del orden dominante por las voces y prácticas de la periferia.

[125] El concepto de 'equivalentes homeomórficos' es acuñado por Raimon Panikkar (cf. Panikkar 1996: especialmente 17-19). «Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce) sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.» (op. cit.: 18).

4.4 Recordar para creer

Tanto en la utopía andina como en la bíblica-cristiana, la perspectiva histórica funge de «memoria peligrosa» (Metz) para el momento actual y sus dueños. Al recordar a los antepasados y las figuras legendarias del *Inkarrí* y *Qollarí*, la utopía andina no es del todo distinto del recuerdo bíblico (*zkr*), tanto de la Biblia Hebrea como del Nuevo Testamento («Yo soy el Dios de Abraham, Isaac y Jacob»; «este es el hijo del carpintero»; «yo les he sacado de Egipto»; «hagan esto en conmemoración mía»). Recordar momentos trascendentales de liberación es el fundamento de la fe en y esperanza a en «otro mundo posible». ¿Será que el símbolo del *Inkarrí* andino no sea tan distinto de la esperanza mesiánica bíblica y de la *parusía* cristiana como lo pensáramos a primera vista? ¿Será que el restablecimiento del orden cósmico a través de un *pachakuti* no sea una cosa tan contraria a la visión bíblica de un «cielo y una tierra nuevos»?

Ciertamente quedan muchos elementos de los dos paradigmas que difícilmente serán reconciliables y que estarán en cierta tensión fructífera.[126] Gracias al **inclusivismo** del pensamiento andino, la y el cristiana/o andina/o puede vivir y celebrar su fe a pesar de aparentes «inconsistencias» entre elementos sincréticos de ambas tradiciones. La y el cristiana/o occidental tienen mucho más dificultades - gracias al exclusivismo del pensamiento occidental - de incluir en su universo simbólico y religioso elementos de otro paradigma cultural. El diálogo intercultural - tal como lo estamos llevando a cabo respecto a las «utopías» y las concepciones del tiempo - nos puede abrir mutuamente los ojos para ver nuestros ángulos ciegos, para descubrir la alteridad de la otra y del otro, para hacernos más completos, integrales, humanos.

Las utopías andino-cristianas nos hacen ver la **relatividad del paradigma dominante** que insiste en una linealidad tecno-mórfica y desarrollista, que declara como muertas a todas las utopías y - consecuentemente - anuncia la «muerte del ser humano».[127] La teología occidental tiene que emprender la tarea hercúlea de «deconstruir» y «desmitificar» la concepción occidental moderna del tiempo y de las «anti-utopías» vigentes en el discurso actual de la globalización. La **teología andina** a su vez tiene la tarea *pachakutánea* de «desmitificar» cualquier exclusivismo indígena y cualquier proyecto etnocéntrico (aimara-céntrico o quechua-céntrico) de «otro mundo posible» como incompatible con el espíritu incluyente e integrativo de los Andes. Si estos dos discursos pudieran encontrarse en un

[126] Una diferencia que repercute fuertemente en la respectiva concepción del tiempo es la literalidad (cultura escrita) versus iliteralidad (cultura oral) de la cultura. La cultura semita es una cultura fuertemente determinada por la palabra escrita, por el texto (eso vale de igual manera para las tres 'religiones de la palabra': judaísmo, cristianismo, islam). Las culturas andinas son mucho más cultural orales y se determinan mucho más fuerte por la palabra contada, por la narración. De ahí que la memoria histórica y la insistencia en la cita textual de la tradición cristiana no corresponde en absoluto a la recuperación celebrativa y simbólica de los pueblos andinos.

[127] Hay numerosos intelectuales comprometidos con la causa indígena que recurren a la filosofía y mentalidad posmoderna como para tener una base «ideológica» para sus opciones y perspectivas. Aunque es cierto que la filosofía posmoderna libera los discursos filosóficos actuales de una carga demasiado racionalista e historicista, por otro lado, plantea un discurso estético de la diversidad que no toma en cuenta las asimetrías de poder entre las culturas, ni el destino de la humanidad que está en juego. En realidad, el discurso posmoderno continúa con el eurocentrismo (u occidentocentrismo) de la modernidad y se vuelve aliado fiel de la globalización neoliberal en curso. Para mayores referencias acerca de la relación entre posmodernismo y filosofías indígenas, consulte: Estermann 1998: 23-29.

diálogo intercultural diatópico[128], podríamos darnos las manos y confesar de todo corazón: «Todavía creemos...».

[128] La «hermenéutica diatópica» (Panikkar) busca una comprensión de la alteridad mediante el diálogo intercultural entre dos 'lugares' (*topoi*) culturales, sin recurrir a un tercer punto de mediación (*tertium mediationis*).

4. De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas: Filosofías indígenas y su mediación

Las grandes compañías de aviación civil han establecido los llamados *hubs* (inglés para «cubo», «eje central»), aeropuertos de enlace muy importantes y altamente frecuentados por los aviones de línea. La gran mayoría de estos 'nudos' aeronáuticos se hallan en el Norte, de preferencia en Europa y Norteamérica, y últimamente también en el Oriente asiático. Como ejemplos se pueden mencionar las ciudades de Los Ángeles, Miami, Nueva York, Londres, París, Fráncfort, Roma, Pekín, Tokio y Singapur. Son pocas las aerolíneas que han incluido algún 'centro de distribución' en el hemisferio sureño, tal como por ejemplo Nairobi, Johannesburgo, São Paulo, Mumbay y Yakarta.[129]

Este orden global del tráfico aéreo concuerda a grandes rasgos con el flujo financiero y económico de dinero y mercancía. Un ochenta por ciento de los capitales se mueve entre los *hubs* financieros (que en este caso se llamas 'bolsas') del hemisferio del Norte (el mal llamado Primer Mundo), sin tocar o pasar por un país del Sur. Casi lo mismo se puede decir de los viajeros físicos, tanto comerciantes como turistas. Para muchas compañías aéreas internacionales, el hemisferio del Sur no cuenta en sus planes comerciales, y sobre todo no rinde ganancias, a pesar de los precios exorbitantes.

Llegar de un centro estratégico a otro dentro de la esfera del Norte resulta bastante cómodo, barato y eficaz. Para viajar de Londres a Nueva York, por ejemplo, se tiene por lo menos treinta vuelos por día, y el precio (para ida y vuelta) alcanza apenas unos US$ 400. Transferir dinero (virtual) de Tokio a París resulta muy fácil y casi sin costos adicionales. Por otro lado, para transferir US$ 2.000 de Colonia a Lima, uno paga en el banco remitente unos 35 $, y el banco receptor descuenta aún la misma suma, en total un 3.5 % de la suma enviada. Para viajar de Londres a Dakar en Senegal, se paga por lo menos el doble de la tarifa para el trayecto de Londres a Nueva York, a pesar de que la distancia es sólo la mitad. Peor todavía es el caso de viajes y transferencias monetarias entre dos países del Sur. Para viajar de Nairobi a Abijan (Costa de Marfil), uno tiene que viajar por Europa y pagar un precio exorbitante.[130]

1. El orden de poder y el orden filosófico

El ideario que representa la hegemonía de la cultura occidental y del modelo político y económico correspondientes no tiene que ver sólo con aerovías y cibervías, sino también con el orden del mundo tal como es representado en las ideas filosóficas. Conforme a los mapamundis clásicos y hasta hoy día reproducidos mayoritariamente en Norte y Sur, el

[129] Se estima que más del 80 % de los movimientos de la aviación civil se realizan en Europa, Norteamérica y Asia Oriental. El África sólo comprende un 3% de todos los vuelos que se realizan a nivel mundial.

[130] Mientras que los viajes dentro de los continentes de África o América Latina resultan muy caros, las tarifas para vuelos dentro de Europa por ejemplo se encuentran en caída libre. La movilidad siempre ha sido un criterio de discriminación (carreteras, ferrocarriles, barcos etc.); con la política neoliberal de la flexibilización de tarifas en la aeronáutica se agrava aún más. La relación entre el promedio de ingreso y de la tarifa para un vuelo intra-continental es en Europa más o menos de 1:10 hasta 1:20, en África de 10:1 y en América Latina de 5:1. Esto significa que un europeo puede realizar en promedio unos cien vuelos, comparando con un solo vuelo de un africano.

hemisferio norteño ocupa mucho más de la mitad del globo terráqueo con la consecuencia de que el Sur aparece como un simple apéndice o nota del Norte.[131]

Como el meridiano de cero grados fue establecido arbitrariamente por el antiguo imperio británico - haciéndolo pasar por Greenwich (Londres) -, la ubicación de los continentes se ha fijado en nuestro subconsciente colectivo de una manera sacrosanta, con Europa en el centro, con Asia, Oceanía y América a los dos lados, con Norteamérica, Europa y (parte de Asia) «arriba» y con América Latina, África, Asia y Oceanía «abajo». Esta *Weltanschauung* (en sentido literal) mira al mundo desde el punto de vista arquimédico del continente europeo y de su cultura y reparte los demás continentes de acuerdo con las distancias culturales y civilizatorias.[132]

El mapa filosófico hecho por Occidente sigue hasta hoy día – salvo algunas pocas excepciones – este eurocentrismo cultural y epistemológico, expresado explícitamente en la cartografía ortodoxa. Muchas partes de la tierra son consideradas *terrae incognitae* o territorios filosóficamente vírgenes. Aunque el veredicto de Heidegger de que la filosofía es por esencia griega y que la expresión «filosofía occidental» es una tautología, ya no tiene mucha acogida, la esfera de influencia de la filosofía occidental sigue abarcando todavía prácticamente todos los territorios anteriormente colonizados por los distintos imperios europeos de turno. Una simple vista a los currículos de estudios filosóficos en universidades, institutos y seminarios de América Latina, África, Asia y Oceanía demuestra claramente que se enseña en primer lugar la tradición occidental, y que las «filosofías contextuales»[133] sólo se enseñan como un curso suplementario opcional.

De este modo, el quehacer filosófico en los continentes del hemisferio del Sur aparece como un «eco» (Hegel)[134], una simple imitación, una adaptación o – en el mejor de los casos

[131] En los mapas «clásicos» o «estándares», el ecuador no se halla a la mitad entre margen superior (Norte) y margen inferior (Sur), sino más o menos a dos tercios de la distancia entre la margen superior y la inferior, con tal que el hemisferio sureño parece mucho más pequeño del hemisferio norteño. Además, la proyección tradicional del globo a una planicie alarga indebidamente las partes que se hallan en el extremo norte, como son la Federación Rusa, Groenlandia, Canadá y Estados Unidos. Groenlandia aparece en la proyección clásica de Mercator (1569) como dos veces China; en realidad, China es cuatro veces Groenlandia. Escandinavia tiene una superficie de 1,1 millones km², pero en la proyección de Mercator aparece más grande que India que tiene una superficie de 3,3 millones km², tres veces Escandinavia. Europa (9,7 millones km²) aparece en la proyección de Mercator mucho más grande que Sudamérica (17,8 millones km²). El historiador alemán Arno Peters presentó en 1973 una proyección cartográfica del mundo que toma en cuenta las dimensiones reales («proyección de Peters»). Para mayores informaciones, véase: www.kirche-muelheim.de/u5/seiten/peterspro.html o www.emw-d.de/de.root/de.publikationen/de.publikationen.neu/de.publikationen.missio/.

[132] En la mencionada «proyección de Mercator» de 1569 que siempre es la base para la mayoría de los mapamundis, el centro del mapa (y del mundo) se halla en Europa (norte de Italia); en la «proyección de Peters» de 1973, el centro del mapa es el cruce del meridiano cero con el ecuador (cerca de São Tomé y Principe en el Atlántico africano). Existen mapamundi en Oceanía, que invierten el Norte y Sur de tal manera que Oceanía está «arriba» y Europa «abajo», y que el centro se halla cerca de Kiribati en el Pacífico.

[133] La yuxtaposición de «filosofía occidental» por un lado y «filosofías contextuales» por otro lado ya es una presuposición eurocéntrica. La tradición occidental es de igual manera «contextual» que las filosofías no-occidentales. La mencionada yuxtaposición refleja una concepción supra-cultural de la filosofía occidental como un pensamiento «universal» o hasta «absoluto», contrastando con las filosofías «particulares» y «contingentes» de procedencia no-occidental.

[134] «Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit...» («Lo que aquí [América Latina] sucede hasta el momento, es sólo el eco del Viejo Mundo y

– como una inculturación de la «verdadera» filosofía *made in the West*. Hasta la fecha, la convicción de que cada filosofía es situada y contextualizada temporal y espacialmente no ha tomado cuerpo aún en las academias de Norte y Sur. Bajo el pretexto de la «universalidad» de la filosofía (en el sentido occidental), los poderes coloniales y neocoloniales siempre pretendían «globalizar» este tipo de filosofía como única vía y paradigma absoluto del pensar humano. Las academias sirven como ideólogos fieles de una globalización cultural de índole occidental.

Las filosofías surgidas en contextos no-occidentales o bien fueron y siempre son consideradas «para-religiones» (como en el caso de las tradiciones védicas y chinas), o bien etiquetadas como «etno-filosofías», «sabidurías», «pensamientos» o «mitos». Esta dicotomización característica de Occidente es la aliada ideológica fiel de la globalización actualmente en plena ejecución: Existe una cultura «verdadera» (*eigentliche*) y «universal», y existen culturas «derivadas», «deficientes» (*uneigentliche*) y «particulares». El orden mundial de la filosofía dominante hace esta misma distinción: entre la filosofía en sentido estricto – léase: la occidental – y las «para-filosofías» en sentido figurativo. Conforme a esta posición eurocéntrica (u occidento-céntrica), la supuesta «supra-culturalidad» de la filosofía occidental es la *conditio sine qua non* de su «inculturación» en contextos muy diversos.[135]

Me parece que el paradigma de la «inculturación» (de procedencia teológica) siempre sigue un esquema platónico-aristotélico dualista que hace hincapié en la distinción entre una «esencia supra-cultural» y una «apariencia contextual». Pero más grave me parece la ceguera persistente ante la contextualidad de la misma filosofía occidental, la negación de la situacionalidad y culturalidad de esta, como también de la relatividad y hasta provincialidad de muchos de sus nociones y principios.

La supuesta «universalidad» de la filosofía occidental no es un *a priori* filosófico, sino el resultado de constelaciones históricas de poder económico y político. Los distintos imperios trasmitieron desde el Imperio Romano las ideas nacidas en las orillas del Mediterráneo como el equipaje ideológico de su «superioridad» y «civilización», repartiendo el mundo en dominantes (la «esencia») y dominados (los «accidentes»), en «señores» (con alma) y «amos» (sin alma), en «desarrollados» (*an-und-für-sich*) y «subdesarrollados» (*an-sich*).

Según esta concepción (monocultural), no puede haber ninguna alternativa al paradigma occidental de la comprensión del mundo, tal como la globalización neoliberal no puede imaginarse un modelo alternativo al orden mundial actual. Consecuentemente, no puede haber «filosofías indígenas» que no sean epifenómenos de la difusión de las ideas occidentales, no puede haber filosofías precoloniales (extra-occidentales) en América Latina, África, Asia y Oceanía.

Pero según estas ideas, sí puede haber aculturación y hasta transculturación del modelo occidental, y en este sentido sí se puede hablar de una «filosofía latinoamericana»,

---

la expresión de una vitalidad foránea...): G.W.F. Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», en: Werke in zwanzig Bänden, vol. 12, Fráncfort/M. 1979, 114.

[135] Cabe precisar que hoy en día, el término «eurocentrismo» ya no es muy acertado, porque el «centro» en sentido militar, político, económico y cultural de la globalización en curso es más bien Estados Unidos, y hasta en el campo filosófico, es la tradición anglosajona junto a la europea-continental que se impone a nivel mundial. En términos culturo-filosóficos, más preciso sería hablar de un «occidento-centrismo» que de un simple «eurocentrismo».

«africana» etc.[136] Como los diseñadores del modelo económico dominante miden la eficacia de los mercados locales de acuerdo a su inserción en el «mercado global» de Estados Unidos, Europa y Japón, los filósofos académicos miden la «calidad filosófica» (la «filosoficidad») de las sabidurías locales de acuerdo a su inserción en el paradigma *mainstream* de Occidente. Quien pretende ser filósofo de veras, tiene que someterse a la circuncisión helénica y pasar por el *Feuer-Bach* de la tradición occidental.[137]

2. El surgimiento de filosofías indígenas

A pesar de la estrategia homogeneizadora y uniformizadora de la globalización de tipo neoliberal y de una fuerte influencia por las culturas y los valores occidentales, a partir de los años noventa del siglo pasado se hace notar un contra movimiento social, político y cultural que también se traduce en un cuestionamiento del orden filosófico establecido. Las razones para tal contra movimiento son múltiples: Desaparición del mundo bipolar con la caída del muro de Berlín; la presión socioeconómica por los programas de ajuste económico y de inserción al modelo neoliberal en muchas partes del mundo; el debate en América Latina acerca del Quinto Centenario; la amenaza real de la biodiversidad y de la etno-diversidad.

Entre las manifestaciones tangibles de la «resistencia» contra el «paradigma único»[138] se puede mencionar: los Foros Sociales Mundiales (Porto Alegre); las manifestaciones contra las reuniones de los G8, del Club de París y de los Foros Económicos Mundiales (Davos);

[136] La dicotomía señalada anteriormente se repite a nivel continental: En América Latina por ejemplo existe por un lado una filosofía que es una adaptación de vertientes occidentales (principalmente europeas) y que se considera como la verdadera «filosofía latinoamericana», y por otro lado una filosofía originada en Abya Yala que a los ojos de los representantes de la tradición europeizante sólo merece el nombre de «sabiduría» o «pensamiento».

[137] Estas dos metáforas refieren a dos importantes presupuestos de la tradición filosófica occidental. La «circuncisión helénica» quiere expresar la necesidad incondicional de someterse a un lavado de cerebro por el ideario helénico (la lógica aristotélica; el dualismo onto-, antropo- y epistemológico). El «Feuer-Bach» se refiere a la purificación del pensamiento simbólico y mítico por el criticismo racionalista y empirista de Occidente. La expresión (polémica) «circuncisión helénica» se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber sido victorioso en su lucha contra la «circuncisión judaica», en su diputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo de que la proclamada «circuncisión interior» por el Espíritu (Rm 2,29) para llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma filosófico del helenismo. Consecuencias tangibles de esta «circuncisión intelectual» son (entre otros) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensación, la corporeidad y la mundaneidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

[138] Los teóricos de la globalización neoliberal no sólo defienden su modelo como única alternativa – y con argumentos más contundentes aún después de la desaparición del «socialismo real» en Europa Oriental, sino que lo fundamentan inclusive teológicamente. La teologización del neoliberalismo como consecuencia del criticismo de la teología latinoamericana de la liberación es un fenómeno interesante que en cierto modo falsifica la teoría del «fin de las ideologías». Representantes importantes del neoliberalismo teórico (Hayek, Novak, Rorty, Camdessus, Fukuyama) heredan las grandes «narrativas» del historicismo (marxismo, cristianismo), para transformar su potencial utópico y metafísico en sentido de una doctrina de salvación capitalista. Véase: Michel Camdessus, «Magisterio social de la Iglesia y globalización de la economía», en: *Theologica Xaveriana*, 51 (2001) 139, 335-354. Rorty, Hayek, Novak, «La metafísica del Liberalismo», en: *¿En verdad liberará?*, San José 1990; Franz J. Hinkelammert, «El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia», en: *Pasos* 69 (1997), 21-27; Hugo Assmann y Franz J. Hinkelammert, *A idolatría do mercado*, São Paulo 1989; Pablo Richard, «Crítica teológica a la globalización neoliberal», en: *Pasos* 71 (1997), 31-34.

el resurgimiento de un Islam y un Hinduismo militantes; las guerras poscoloniales en África y la ex Unión Soviética; el surgimiento de movimientos indigenistas en América Latina y su participación en la política (México, Ecuador, Bolivia etc.). Filosóficamente hablando, la «resistencia» al pensamiento dominante de Occidente se manifiesta en dos iniciativas bastante discrepantes entre sí: la filosofía posmoderna y la filosofía intercultural.

Las filosofías posmodernas concuerdan en el cuestionamiento de la tradición dominante de la filosofía occidental y su necesaria deconstrucción en nombre de un pensamiento «débil» y policéntrico. De esta manera abren la perspectiva para racionalidades distintas a las meta-narraciones de Occidente, enfatizan las diferencias culturales y antropológicas, y subrayan la diversidad de cosmovisiones. Parece entonces que el posmodernismo sea el aliado por excelencia de los movimientos indígenas y de la recuperación de sus universos simbólicos. Sin embargo, algunas filosofías posmodernas se han convertido – voluntaria o involuntariamente – en aliados fieles de la globalización neoliberal y de una occidentalización del mundo a ultranza. El dogma económico del neoliberalismo de que el mercado no tiene centro y que es la libre competencia («la mano invisible») que dirige el flujo de capitales y mercancía, concuerda con los presupuestos posmodernos de la policentricidad y del abandono de criterios éticos y axiológicos en la libre competencia de ideas y cosmovisiones.

A pesar de su fuerte crítica del modelo filosófico dominante de Occidente, la filosofía posmoderna sigue siendo una de las (¿últimas?) manifestaciones de esta. No se trata de una superación o de un cuestionamiento de la filosofía occidental en sentido paradigmático, ni tal vez de la misma modernidad, sino más bien de una crítica intra-cultural, de una revisión de la filosofía y cultura occidentales en nombre de la occidentalidad. El paradigma determinante del posmodernismo no es la interculturalidad, sino la multiculturalidad, la diversidad (estética) de modos de vivir y pensar. El nuevo «metarrelato» es la indiferencia ética (*anything goes*) y un individualismo de tipo «monadas sin ventanas». La interconexión digital no impide el surgimiento de un solipsismo cibernético.[139]

La filosofía intercultural, surgida por motivos muy parecidos, tiene un enfoque totalmente distinto. No se trata de una deconstrucción de la tradición occidental dominante, sino de una actitud filosófica alternativa, de una crítica del mismo quehacer filosófico, de sus presupuestos y métodos, de sus sujetos y de su institucionalidad. La conciencia de la culturalidad de cada filosofar es el punto de partida, tanto para la crítica intercultural de paradigmas monoculturales (culturocéntricos) como para la elaboración y promoción de filosofías culturalmente situadas y contextualizadas (la llamada «segunda revolución epistemológica»). La crítica se dirige a cada filosofía que se considera «universal» en sentido *a priori*, es decir que se auto concibe y se reproduce como meta-cultural. Aunque esta crítica no se limita a ella, es sin embargo la filosofía occidental la que está sobre todo en la mira del cuestionamiento intercultural.[140]

[139] Para una crítica intercultural del posmodernismo véase: Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina*, Quito 1998, 23-41.

[140] Como escritos de referencia básica, véase: Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía Intercultural*, México 1994; ídem, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, Fráncfort s. M. 2000.

Para la perspectiva intercultural, la tradición occidental es una tradición filosófica muy valiosa y de gran prestigio, pero de ninguna manera la única, ni la suprema o la que funja de árbitro en una «competencia de sabidurías». La filosofía occidental tiene su contextualidad y situacionalidad histórica, cultural y política. El etnocentrismo (euro- u occidentocentrismo) es la mejor prueba de ella, y la auto ilustración (*Selbstaufklärung*) de su condición contextual es aún una tarea pendiente para poder entrar a un diálogo intercultural no-ideológico. La «redención» de la filosofía occidental de su complejo de superioridad y de su afán absolutista le permitiría a la vez abrir los ojos a la diversidad paradigmática en el transcurso de su historia. Tal reposicionamiento sólo puede realizarse en confrontación con y en apertura hacia la alteridad filosófica, es decir mediante una actitud intercultural desde la misma tradición occidental.

Aunque el enfoque crítico – incluido frente al androcentrismo filosófico – es fundamental para la filosofía intercultural, su alcance y pretensión son mucho más amplios. Plantea una recuperación y rehabilitación de tradiciones filosóficas no-occidentales como formas alternativas de racionalidad y praxis. En este propósito, no se limita al diálogo con las tradiciones milenarias de la India y la China, sino que fomenta una polifonía filosófica de procedencia cultural diversa, pero en un diálogo (o polílogo) crítico y respetuoso. Este es el punto decisivo para el surgimiento de «filosofías indígenas» en diferentes partes del mundo, sobre todo en los continentes de América Latina, África, Asia y Oceanía. Este fenómeno va acompañado de la aparición de las llamadas «teologías indígenas», en América Latina también conocidas como «teologías indias».[141]

El término «filosofía indígena» es de por sí problemático, en diferentes aspectos. Si existen «filosofías indígenas», también debe haber «filosofías no-indígenas», es decir: «exógenas», «anatópicas», «(neo)coloniales», «meta-culturales». La filosofía surgida en Asia Menor y elaborada en Europa, ¿es considerada como «indígena»? ¿Por qué no? El problema con el término «indígena» tiene que ver con su *Sitz im Leben* en la antropología cultural de los siglos pasados que yuxtapone la civilización occidental en Europa y sus colonias, por un lado, y las culturas autóctonas de los pueblos «descubiertos» o «conquistados», pero de todas maneras «descritos» por ojos occidentales. Esta concepción exime la cultura y filosofía europeas de su «indigeneidad» y fomenta posiciones eurocéntricas y hasta racistas.

Además, el término «indígena» sugiere que se trata de un pensar arcaico y premoderno. Pero lo «indígena» no es ni lo puro y no-contaminado, ni lo tradicional y pasado, sino una elaboración por un cierto grupo de humanos en determinadas circunstancias y un tiempo particular que pretende dar explicaciones y orientaciones que están a la altura del tiempo y de las exigencias de este grupo. En este sentido, cada filosofía indígena incorpora elementos

---

Una de las críticas por parte de la filosofía intercultural toca el carácter monocultural de la filosofía occidental y sus presupuestos metodológicos y epistemológicos. No niega en principio la «universalidad» de la filosofía, pero la considera como un punto heurístico de búsqueda a través de un diálogo intercultural y de un proceso sintético de inter-transculturación, y no como una esencia supra-cultural analíticamente dada y accesible sólo por una cierta tradición cultural.

[141] Juan Gorski, «La 'teología india' y la inculturación», en: *Yachay* (Cochabamba) 13 (1996), 73-98; *ídem*, «El desarrollo histórico de la 'Teología India' y su aporte a la inculturación del Evangelio», en*: Iglesia, Pueblos y Cultura* (La Paz) no. 48.49 (1998), 9-34. Eleazar López Hernández, *Teología India. Antología*, Cochabamba 2000; ídem, «Teologías Indias de hoy», en: *Christus* 61 (1996) 696, 34-40.

«exógenos» o «alóctonos» en su afán de presentar una visión del mundo y de hacerse orientar por ella. Lo «indígena» no es lo «precolonial», ni lo «puro» en sentido cultural. Tampoco tiene que ver sólo con las llamadas «culturas originarias» (o «primitivas»).

No podemos, en fin, definir lo «indígena» de manera esencialista, sin caer con ello ya en una presuposición filosófica no articulada (la «manía clasificatoria» de Occidente). Lo «indígena» tiene que surgir justamente como el resultado de un proceso dialógico entre diferentes modelos filosóficos, y no como un *a priori* de la filosofía dominante. En el procedimiento de intentar definir lo que es «indígena» y lo que no lo es[142] en las manifestaciones filosóficas de la humanidad, se puede ver claramente la diferencia entre una actitud etnocéntrica e intercultural. Para el enfoque intercultural, las concepciones filosóficas – inclusive la de la «racionalidad» – están en cuestión y son sujetas a un debate que no parte de definiciones ni de axiomas.

Para la presente presentación, yo parto de una definición funcional y provisional de trabajo de lo que considero como «indígena» en la expresión «filosofías indígenas». Una cierta manifestación filosófica puede llamarse «indígena» en la medida en que surge del mismo contexto sociocultural en el cual tiene repercusión, que usa parámetros que se entienden dentro de este contexto, que se declara explícitamente contextual y situacional, y que es más que una simple exégesis de textos y tradiciones. Esta definición funcional tiene mucho que ver con la discusión sobre la «autenticidad» o el carácter «anatópico» de la filosofía elaborada en América Latina, llevada a partir de los años setenta del siglo pasado (Salazar-Bondy; Quesada; Zea).[143]

Soy consciente de que, según esta definición provisional, también la filosofía occidental – o, mejor dicho: las filosofías occidentales – puede ser definida como «indígena», siempre y cuando se declare explícita y conscientemente como contextualizada. Esto significa que ya no se puede hablar de «la» filosofía sin más y que la noción «filosofía occidental» no es en absoluto una tautología tal como sostenía Heidegger. La adjetivación de la filosofía («filosofía bantú»; «filosofía francesa»; «filosofía confuciana»; etc.) es el resultado de la pluriformidad y de la contextualización del quehacer y saber filosófico.[144] Para no caer en malentendidos: Una filosofía indígena contextualizada no es lo mismo que una filosofía inculturada. El paradigma dominante de la «inculturación» parte siempre de una concepción de un «núcleo duro» meta-cultural de la filosofía (occidental) que posteriormente se «encultura» en contextos culturales distintos. Esta concepción apriorística y esencialista difiere fundamentalmente de la concepción sintética y dialógica de la interculturalidad: el

[142] Sería interesante encontrar una noción complementaria a la de «indígena» que no fuera ideológicamente cargada y que tomara en cuenta los procesos históricos de las colonizaciones y de la globalización actual. El concepto del «mestizaje» ciertamente se contrapone al de la «indigeneidad», pero no abarca todos los elementos de una noción complementaria.

[143] Para este debate, véase: Josef Estermann, «Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina», en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder. Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la Globalización*, Editorial Desclée de Brouwer Bilbao 2003, 177-202.

[144] Mientras que las «filosofías genitivas» («filosofía del hombre»; «filosofía del ser»; etc.) se establecieron ya en la Antigüedad, las «filosofías adjetivas» aparecieron en Europa en la Modernidad para indicar matices de la tradición occidental («filosofía alemana»; «filosofía francesa»; etc.). Esta toma de conciencia de la contextualidad de vertientes filosóficas en Occidente, sin embargo, no ha contribuido a la toma de conciencia de la contextualidad y perspectividad de la tradición filosófica occidental como tal.

«núcleo duro» (la universalidad) no se define *a priori* por una cultura o tradición particular, sino se llega a conocer y determinar mediante un proceso dialógico abierto entre las culturas y tradiciones existentes, sean éstas mayoritarias o minoritarias.

El surgimiento de «filosofías indígenas» en los últimos veinte años no quiere decir que antes no habían existido tales filosofías, sino que recién se las reconoce explícitamente como «indígenas», y sobre todo como «filosofías» en pleno sentido de la palabra. Este *coming out* filosófico y la toma de conciencia correspondiente pone en tela de juicio a la misma noción de «filosofía», tal como se la entiende dentro de la tradición dominante de Occidente. El reconocimiento de las sabidurías y pensamientos autóctonos en América Latina, África, Asia y Oceanía como «filosofías» no es en primer lugar una cuestión académica, sino ante todo un asunto político. Definirlos desde el punto de vista occidental como meras «etno-filosofías» o «cosmovisiones» significa – entre otras cosas – que no pueden llegar a formar parte del discurso académico, de los currículos en las instituciones científicas, de la comunidad filosófica internacional y de los estándares de cientificidad establecidas por una cultura determinada. A fin de cuentas, esta estrategia «lingüística» lleva de hecho al fortalecimiento de la filosofía y cultura dominantes y a la marginalización de las filosofías indígenas no-occidentales.[145]

Sin ser fetichista de palabras y nombres, se debe tener claro que ciertas etiquetas lingüísticas sirven como instrumentos de poder y de camuflaje de las relaciones de poder reales, como muy bien ha demostrado la guerra reciente contra el Irak. Esto significa que ninguna tradición filosófica tiene el derecho y la potestad de definir lo que es «filosofía» (análogamente a la noción de lo «indígena»), sino que esta noción es una «cuestión disputada» en el diálogo intercultural y su definición es el punto heurístico de tal debate. La irrupción de «filosofías indígenas» no-occidentales al anfiteatro internacional de filosofía pone en tela de juicio concepciones tomadas como universales y absolutas, métodos sagrados, presupuestos nunca cuestionados, organizaciones académicas del saber, criterios de cientificidad y hasta las formas canónicas de la presentación del saber filosófico en textos.[146]

3. La comunicación intercultural como comunicación inter-indígena

El diálogo intercultural en filosofía (y teología) se orienta en la práctica hasta ahora vigente a grandes rasgos en el orden mundial tal como se lo presenta por las compañías aéreas y las instituciones financieras. Las filósofas africanas y los filósofos africanos buscan el diálogo

[145] La política educativa curricular refleja a grandes rasgos el orden real del poder en el mundo. No sólo en los países del Norte, filosofías indígenas y asuntos interculturales están prácticamente ausentes en los currículos universitarios, sino lo mismo ocurre en las academias en el Sur. Tales temas no tienen «valor de mercado» en el cosmos simbólico dominante, y por lo tanto no cuentan.

[146] Los obstáculos que tienen que enfrentar filosofías indígenas para ser escuchadas y tomadas en serio por la academia establecida, son enormes. Como no se plasman en textos ni son expresadas por filósofas y filósofos individuales, se las considera como inexistentes. La institucionalidad filosófica clásica y dominante (universidades, revistas, conferencias, institutos) es otro impedimento, junto con la cuestión del idioma que voy a tratar enseguida. El problema de fondo radica en la supuesta mono-racionalidad de la filosofía occidental que procura universalizar. Otro tipo de racionalidad y lógica (no-conceptual; no-binaria) ni llega a ser tenido en consideración.

con la tradición occidental (europea y norteamericana) como punto de referencia, sus colegas asiáticos/as y latinoamericanos/as se relacionan también de preferencia con representantes de la filosofía occidental. Un ejemplo concreto de tal diálogo es el Diálogo Norte-Sur entre la ética de liberación (Enrique Dussel) y la ética del discurso (Karl-Otto Apel) que se realiza desde hace ya más de diez años.[147] Las ocasiones en las que tradiciones no-occidentales entran en diálogo entre sí, normalmente se dan – si es que realmente se dan - en el marco de congresos internacionales como los Congresos de Filosofía Intercultural o tal vez a la margen de los Congresos Mundiales de Filosofía. Sin embargo, el punto de referencia hermenéutico normalmente es la filosofía «canónica» de Occidente.

En América Latina, existe ya la conciencia de que hay una diversidad de filosofías indígenas[148] que no son simplemente adaptaciones o «inculturaciones» de concepciones y vertientes occidentales. Queda por debatir si la filosofía de la liberación se considera como una filosofía «indígena» latinoamericana o una filosofía contextual desde América Latina con fuertes «préstamos» de la tradición occidental. De todas maneras, crece la convicción de que las filosofías latinoamericanas necesitan entablar un diálogo intercultural y no simplemente intra-cultural. No existe una homogeneidad cultural latinoamericana, como nos hicieron creer las filosofías basadas en el concepto del «mestizaje» como denominador general del continente. La irrupción de las/los indígenas y de sus filosofías ha demostrado claramente la limitación de tal presupuesto.

---

[147] Hasta la actualidad, se ha llevado a cabo 10 simposios:

1. Filosofía de la Liberación: Fundamentación de la ética en Alemania y América Latina, 23.-25.11.1989, Friburgo.
2. La Problemática Trascendental y los problemas éticos en el Conflicto Norte-Sur, 28.2.-1.3.1991, México.
3. Diálogo intercultural en el Conflicto Norte-Sur: El desafío hermenéutico, 10.-12.4.1992, Mainz.
4. ¿Convergencia o divergencia? Un balance de Coloquio entre la Ética del Discurso y la Ética de Liberación, 27.9.-1.10.1993, São Leopoldo, Brasil.
5. Pobreza, Ética, Liberación. Modelos de Interpretación y Acción en la Perspectiva Norte-Sur, 2.-6.5.1995, Eichstätt.
6. Pobreza en el dilema entre la globalización y el derecho a una cultura propia, 4.-11.11.1996, Aquisgrán.
7. Filosofía, Política, Economía y Teología en el Contexto del debate entre el Pluralismo Cultural y la Universalización de los Derechos Humanos, 27.-30.7.1998, San Salvador.
8. Fundamentación y Consecuencias de los Derechos Humanos en el Contexto de la Globalización, 4.-7.10.2000, Bremen.
9. Teoría y Práctica de Democracia en las Culturas, 12.-15.3.2002, México.
10. Nuevos Colonialismos en las Relaciones entre Norte y Sur, 2.-6.3.2004, Sevilla.

Para una reflexión y un análisis véase la disertación doctoral: Stefan Drees, *Diskurs- und Befreiungsethik im Dialog. Eine Fallstudie zur Soziologie der Philosophien*, Aachen 2002. Además: Antonio Salamanca Serrano, *Yo soy Guardián Mundial de mi Hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.-O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri*, IKO Fráncfort 2003.

[148] Sin embargo, sigue llevándose un debate acerca de la cuestión si se puede o no llamar estas expresiones «filosofía» o si se debería más bien diferenciarlas como «sabidurías», «cosmovisiones» o «pensamientos». He discutido este asunto ampliamente en «Filosofía Andina» (Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la sabiduría andina*, Quito 1998, 13-45) para llegar a la conclusión de que los mismos presupuestos filosóficos y extra-filosóficos son determinantes en establecer una línea divisoria entre lo que se llama «filosofía» (con pleno derecho) y lo que no lo es. En el marco de la globalización actual y del fuerte impacto de la cultura occidental sobre culturas – filosofías, universos simbólicos, maneras de vivir, representaciones del mundo – no-occidentales, cada determinación a priori de la concepción de 'filosofía' está bajo la sospecha ideológica de fungir como instrumento de poder y dominación.

Entre los retos para una filosofía intercultural se plantea hoy día la (in)posibilidad de un diálogo intercultural entre diferentes filosofías indígenas, sin recurrir a la filosofía occidental como marco interpretativo.[149] Esta problemática se nos plantea tanto a nivel intra-continental – el diálogo entre las filosofías nahua y mapuche, por ejemplo – como a nivel inter-continental (del que enseguida voy a presentar un ejemplo). Raimon Panikkar planteó en una de sus publicaciones el instrumento de una «hermenéutica diatópica»[150] para entablar un diálogo intercultural verdadero y abierto entre dos paradigmas filosóficos. En sus exposiciones, lo pone en práctica respecto al diálogo entre la tradición filosófica índica y la tradición occidental. Se trata de dos filosofías con una larga y rica tradición, con textos canónicos, con una terminología bastante fija y autoría determinada.

¿Sería posible tal «hermenéutica diatópica» también entre dos filosofías indígenas no-occidentales que carecen de las características mencionadas? ¿O es más bien imprescindible el recurso a la tradición y terminología occidentales como *tertium hermeneuticum*, como «escala» obligatoria (para hablar nuevamente en términos aeronáuticos) del viaje intercultural? ¿Tenemos que hacer escala – para hablar metafóricamente – siempre en Atenas[151], cuando viajamos de Cusco a Chotanagpur?

La problemática tiene que ver con relaciones de poder y el orden económico en el mundo, pero también con cuestiones metodológicas y hermenéuticas que no resultan fáciles de resolver. La capacidad interpretativa de la filosofía occidental tiene que ver ciertamente con muchos factores exteriores a ella que han favorecido su desarrollo, su institucionalización, su perfeccionamiento y su sistematización. El lenguaje técnico de la tradición occidental se ha establecido gracias al alto grado de abstracción y una política rígida de su universalización a través del cristianismo y su expansión. Las concepciones helenístico-cristianas se globalizaron (que no es necesariamente «universalización») a través del imperialismo y de la colonización romana y germana, y a partir de los siglos XVI y XVII española, portuguesa, británica, neerlandesa, francesa, alemana y belga. La filosofía occidental se convirtió de esta manera en «filosofía mundial», mediante el instrumento y método poderoso de la escolástica

[149] En términos políticos, este diálogo se denomina desde algunos decenios «diálogo Sur-Sur». En la teología, se pretendía con la fundación de la Asociación Ecuménica de Teólogas/os del Tercer Mundo» (EATWOT o ASETT) en 1975 establecer un diálogo teológico Sur-Sur, sin recurrir a la tradición occidental de Europa y Norteamérica. Sin embargo, hay que advertir que no todo diálogo Sur-Sur fuera realmente un diálogo no-occidental y mucho menos inter-indígena. Tanto en el campo político, social, teológico, como en el campo filosófico, la gran mayoría de diálogos entre actores procedentes de culturas y contextos no-occidentales se rigen por conceptos y paradigmas de origen occidental. Muchos de los intelectuales en el «Sur global» fueron formados en Occidente o han interiorizado la cosmovisión dominante de Occidente de tal manera que defienden involuntaria o deliberadamente concepciones e intereses occidentales. Para esta condición de alineación cultural, he planteado el concepto de «anatopismo» (Josef Estermann, «Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina», en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder. Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la Globalización*, Editorial Desclée de Brouwer Bilbao 2003, 177-202.

[150] Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica en la India*, Madrid 1997, 46.

[151] Se entiende que «Atenas» es tomado aquí como metáfora de la tradición dominante occidental, puesto que el pensamiento ateniense (platónico-aristotélico) ha determinado fuertemente los presupuestos conceptuales y metafísicos de las vertientes clásicas de la tradición occidental. Junto con Jerusalén, «Atenas» es uno de los pilares del pensamiento occidental y de sus rasgos paradigmáticos.

y del latín como *lingua franca*. Las corrientes posteriores seguían (y siguen en gran parte) la misma estrategia.

Enseguida intento ejemplificar la problemática de un diálogo intercultural (imaginario) entre dos filosofías indígenas de dos continentes no-occidentales distintos: La «filosofía andina» – con la ciudad del Cusco (o Qosqo)[152] como *pars pro toto* – y la «filosofía munda» – con el altiplano de Chotanagpur como referencia. Como nota preliminar es preciso saber que personalmente pertenezco (por nacimiento y formación) a la tradición occidental, que conozco muy de cerca la tradición andina (he vivido ocho años en el Cusco y nuevamente en La Paz), y que me enteré de la tradición munda solamente por fuentes escritas y testimonios orales. No me pongo por encima de estas tradiciones, sino que saco mis reflexiones de la riqueza inter-trans-cultural, acumulada en mi recorrido vivencial y filosófico hasta hoy. Lo que pretendo entonces no es una visión satelital de un posible diálogo inter-indígena, sino avanzar en el planteamiento de la problemática y contribuir a la discusión.

No me parece necesario en este contexto ampliar mucho sobre lo que es el mundo andino ni lo que es su filosofía propia. Lo he expuesto ampliamente en otras ocasiones.[153] Sólo quisiera insistir en la polivalencia de la «andinidad» como concepto referente a una topografía, un espacio geográfico, un denominador cultural, una categoría étnica, un modo de estar en el mundo, un universo simbólico. Con respecto al mundo «munda», sí es necesario precisar un poco más, puesto que no será conocido en el contexto latinoamericano ni occidental.

El pueblo de los «Munda» es una etnia indígena en la India, una de las muchas tribus índicas[154] que se llaman genéricamente «*adivasis*» (del sánscrito *adi*: «primero, original» y de *vasi*: «habitante, residente») o bien «pueblos aborígenes». Los Munda[155] habitan una zona en la parte central de la India, en una región altiplánica llamada «Chota-Nagpur», en los dos lados de la frontera entre los estados federales de Bihar y Madya Pradesh. La ciudad de importancia más cercana es Ranchi al este y Varanasi (Benarés) al norte. Los Munda quienes pertenecen al grupo de los Kherwari, cuentan actualmente más o menos dos millones de habitantes, muchos de ellos migrantes en el estado de Bengala.

La denominación «munda» (del sánscrito *mund*: «líder, guía») le fue dada al pueblo munda por sus vecinos hindúes y los colonizadores británicos; ellos mismos se llaman *horo*-

---

[152] El lenguaje es traicionero y revelador a la vez: En tiempos coloniales, el nombre de la ciudad fue escrito a la manera española como «Cuzco» – lo mismo sigue siendo usado en documentos oficiales y en la comercialización turística. El nombre originario quechua es «Qosqo» (que significa 'ombligo del mundo'), transcrito al castellano como «Cusco».

[153] Especialmente en: Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito 1998; particularmente 50-62. Ídem, «Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina», en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder. Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la Globalización*, Editorial Desclée de Brouwer Bilbao 2003, 177-202.

[154] Uso la expresión «índico» tal como lo sugiere Raimon Panikkar en *La experiencia filosófica de la India* (Madrid 1997). Mientras que el término «indio» se refiere al estado-nación de la India (además al poblador indígena de América), «hindú» a la religión hinduista, el término «índico» es un «denominador cultural y no racionalista. [...] En rigor lo índico es anterior y más amplio que lo sanscrítico» (22).

[155] Para mayores referencias, consulte:
www.proel.org/mundo/munda.htm; www.ling.hawaii.edu/faculty/stampe/AA/Munda

ko (seres humanos) y su etnia *horo* (hombre). Pero los Munda no tienen dificultades con que se les llame «munda», porque en su idioma *mundari*, «munda» es un vocablo que significa «hombre de sustancia», «hombre de prestigio» o «bienestar». Los Munda nunca fueron hinduizados y, a pesar de la cristianización por luteranos alemanes (a partir de 1845) y jesuitas (a partir de 1869), sabían conservar su religiosidad y sus expresiones culturales propias.

4. ¿Un diálogo sin *logos*?

La primera dificultad que surge al intentar un diálogo filosófico inter-indígena entre el pueblo andino y el pueblo munda es el idioma. Como prácticamente ningún munda sabe hablar el quechua o aimara, y ningún *runa* andino el mundari, se requiere de una mediación lingüística. En los dos casos, el idioma auxiliar será un idioma occidental, de preferencia el inglés para los munda y el español para los andinos. Se requiere inclusive de un tercer nivel de traducción, porque los habitantes andinos – si hablan el castellano – no van a entender el inglés (salvo algunas excepciones), y los munda – si hablan el inglés – no van a poder comunicarse en español. En el caso extremo, todas las expresiones lingüísticas del mundo munda tienen que ser traducidas al inglés, del inglés al español, y del español al quechua o aimara, y las expresiones quechuas o aimaras requieren de una traducción al español, del español al inglés, y del inglés al mundari. En una sola secuencia de diálogo habrá entonces por lo menos seis niveles de mediación lingüística.[156]

Dadas las condiciones actuales de la globalización cultural y cibernética, no existe prácticamente una alternativa de diálogo inter-indígena que no tenga que recurrir a un idioma occidental, de preferencia el inglés que se impone como *lingua franca* en el *world wide web*, en las bolsas financieras, como también en la aeronáutica y en el mundo académico en general (inclusive en el mundo filosófico). Un recurso a un idioma no-occidental de largo alcance y de gran peso como el chino, el hindi o el árabe no se vislumbra bajo las condiciones reales de las estrategias de poder de nuestros días. Filosóficamente hablando, esto significa no sólo una occidentalización – que ya tiene una larga historia – sino también una anglofonización extrema de la filosofía.[157]

Como traducciones siempre son «traiciones», no se puede evitar que la «escala lingüística» en un idioma occidental tenga repercusiones en la comprensión e interpretación de términos indígenas no-occidentales. Los idiomas occidentales tienen una «lógica» que hace entender la realidad de acuerdo con un filtro específico, tal como se muestra en peculiaridades gramaticales occidentales como por ejemplo la dualidad de sujeto y

[156] El uso de idiomas a nivel mundial refleja las estructuras de poder. Mientras que la potencia globalizadora dominante de nuestro tiempo - Estados Unidos - espera que todo el mundo entienda y hable su idioma - el inglés -, los pueblos indígenas tienen que hacer un esfuerzo doble o triple como para tener acceso a la información pertinente. Un *runa* andino por ejemplo no solamente tiene que aprender el español de sus conquistadores, sino además el inglés de sus neocolonizadores, si quiere navegar en el *world wide web* para informarse y comunicarse con miembros de otros pueblos indígenas. El dominio de idiomas de personas muchas veces es inverso al poder adquisitivo de las mismas.

[157] A manera de ejemplo: En un congreso internacional llevado a cabo recientemente en Brasil, los responsables de traducción simultánea tenían muchas dificultades en ajustar sus equipos técnicos a los tres idiomas presentes del alemán, francés y portugués (¡todos ellos occidentales!), porque faltó el inglés como *tertium mediationis*.

predicado, de sustantivo y adjetivo, de presente, pasado y futuro, de masculino y femenino, etc. Idiomas no-occidentales que no obedecen a tal «lógica», tienen que ajustarse en la traducción al armazón semántico y sintáctico de Occidente, perdiendo justamente sus características específicas. Como ejercicio mental, imaginémonos por un segundo una traducción del inglés al español a través del quechua como lengua mediadora: ¡Tal procedimiento es inimaginable dentro de los parámetros de la globalización en curso!

Pero el mayor desafío se nos plantea en el diálogo filosófico (y teológico) entre dos universos simbólicos distintos cuando nos damos cuenta de los campos semánticos de conceptos, figuras y racionalidades. ¿Cómo se puede llegar a una comprensión de las racionalidades andina y munda que no sólo difieren entre sí, sino que también difieren de la racionalidad occidental dominante? ¿Cómo llegar a llevar a cabo una «hermenéutica diatópica»[158] – que en este caso tendría que ser «tritópica» - si los dos *topoi* indígenas no-occidentales no se refieren a «conceptos» como abstracción racional de la realidad, ni se basan en una epistemología centrada en la razón humana?[159]

Si tomamos por ejemplo dos nociones centrales de las dos filosofías indígenas – *pacha* para el contexto andino y *sarna* para el contexto munda -, no vamos a comprender el significado literal, ni mucho menos el peso filosófico y su función sapiencial, si no recurrimos al instrumento auxiliar del idioma español (o inglés) y al mapa conceptual de la tradición filosófica de Occidente. A estas alturas de la historia humana, este recurso es un simple hecho (contingente), una configuración de relaciones de poder históricas; no son razones filosóficas intrínsecas que nos obligaran a hacerlo. En circunstancias espaciotemporales y políticas distintas, un idioma y una tradición filosófica no-occidentales - como en el pasado el latín, el árabe o el sánscrito - podrían fungir de intérpretes diatópicos (o tritópicos).

Un diálogo filosófico entre dos filosofías indígenas de la India (un diálogo intra-índico) por ejemplo podría recurrir al hindi o sánscrito como idiomas de enlace y a la tradición védica como marco de referencia filosófico. Para un diálogo inter-indígena latinoamericano entre por ejemplo la filosofía maya y la filosofía guaraní (un diálogo intra-abyayalense),[160] me parece muy difícil recurrir a un idioma de enlace distinto al español y a una tradición filosófica que no fuera la occidental. *Abya Yala* no tiene un idioma común o sagrado, ni una tradición filosófica continental única.

Filosóficamente, la palabra quechua-aimara *pacha* significa el 'universo ordenado en categorías espaciotemporales', pero no simplemente como algo físico y astronómico. La palabra griega *kosmos* (he aquí la 'hermenéutica diatópica' en plena adaptación) tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha*, incluyendo el mundo de la 'naturaleza' al que

[158] Véase nota de pie 121.

[159] Referente a la epistemología andina, he discutido este aspecto de una epistemología no-racional en: Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito 1998; particularmente 99-107.

[160] Nuevamente nos topamos con las limitaciones lingüísticas: Llamando al continente americano «América Latina» ya significa subordinarlo al reino lingüístico occidental (el latín y sus derivados) y excluir de esta manera los idiomas indígenas. Aunque el término «Abya Yala» ciertamente es un *pars pro toto* - es una expresión *kuna* (Panamá) - se refiere explícitamente al continente indígena con sus rasgos no-occidentales.

también el hombre pertenece. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico[161] del vocablo latino *esse* (ser): *pacha* es 'lo que es', el todo existente en el universo, la 'realidad'. Contiene como significado tanto la temporalidad como la espacialidad: Lo que es, de una u otra manera existe en el tiempo y ocupa un lugar *(topos)*. Prefiero traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: 'relacionalidad'. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Articulando el aspecto de 'cosmos' con el de 'relacionalidad', podemos traducir *pacha* como 'cosmos interrelacionado' o 'relacionalidad cósmica'.

La palabra mandari *sarna* viene de la raíz *sal*, un árbol (*shorea robusta*) que crece en abundancia en la región de Chotanagpur. *Sarna* quiere decir literalmente el 'espacio donde se hallan los *sal'*, es decir un bosque como lugar sagrado. La religión de los *adivasis* (indígenas) munda se llama *sarna dharam*, 'religión del *sarna'*. Filosóficamente, *sarna* se refiere al microcosmos munda del espacio forestal que representa *in nuce* al macrocosmos, la realidad físico-espiritual. *Sarna* tiene tanto un carácter sagrado como profano; es símbolo de la vida y de la abundancia, es el lugar de lo divino y de lo humano, de la creatividad y la fertilidad, de un cosmos vivo y ordenado.

Intentando explicar lo que es *pacha* y lo que es *sarna*, he recurrido en varias ocasiones a concepciones que tienen su origen y su codificación de significado en la tradición occidental: 'cosmos', 'universo', 'existencia', 'espacio', 'física', 'espíritu', 'tiempo', 'relación', 'religión'. ¿Podemos decir – de acuerdo con la hermenéutica diatópica – que *pacha* y *sarna* son «equivalentes homeomórficos», es decir: equivalentes no conceptuales ni funcionales? ¿La noción mundari *sarna* ejerce en la cosmovisión munda la misma función que la noción quechua-aimara *pacha* ejerce en la cosmovisión andina? ¿Y las dos nociones ejercen en sus contextos particulares la misma función que la noción (o concepción) *esse* o *kosmos* o *realitas* en la cosmovisión occidental? ¿Son todas estas nociones (símbolos; concepciones) «equivalentes homeomórficos»?

La problemática tiene mucho que ver con lo que Wittgenstein solía llamar en su *Philosophische Untersuchungen* «juegos lingüísticos», sólo que el diálogo filosófico intercultural no se limita al diálogo entre «juegos lingüísticos» distintos, sino entre diferentes «juegos lógicos» o «juegos racionales», es decir: entre diferentes cosmovisiones, paradigmas sapienciales y universos simbólicos. Cada noción (o concepto) adquiere – parafraseando Wittgenstein – significado sólo como una pieza de ajedrez, mediante las reglas de juego del sistema sapiencial respectivo. Cada «juego racional» (cada racionalidad) tiene su propio contexto vital, su riqueza semántica, su comunidad de lenguaje y acción, y sus propios criterios de comprensión. El «juego munda» y el «juego andino» no pueden intercambiar sus piezas (*pacha* y *sarna* por ejemplo) a través de la «moneda común» *esse* del «juego occidental» como *tertium hermeneuticum*, sin tomar en cuenta las distintas lógicas y racionalidades de fondo.

[161] Un 'equivalente homeomórfico' no es una simple traducción lingüística ni un reemplazo de un concepto por otro (sinónimo), sino aquel concepto, símbolo o código que ejerce en un universo simbólico B (una cierta cultura) la misma función como en el universo simbólico A (otra cultura). En nuestro ejemplo: el concepto *pacha* es un 'equivalente homeomórfico' de *esse*, siempre y cuando *pacha* tenga en el universo simbólico andino la misma función como tiene *esse* en el universo simbólico occidental.

5. ¿Escala en Atenas?

La línea directa de un viaje en avión de Cusco a Chotanagpur (o viceversa) pasaría por Yaundé (Camerún), Bangui (República Centroafricana) y Adén (Yemen) de África Central. Para una escala técnica, estas ciudades serían suficientemente equipadas como para abastecer a los aeronautas en el viaje intercontinental de América Latina a Asia. Pero ni en la aeronáutica comercial ni en la filosofía existe una comunicación entre Asia y América Latina que pasase por África; toda comunicación pasa por los diferentes *hubs* (lugares de enlace; ejes) de Europa. El *hub* filosófico preferido de los diálogos intercontinentales (¿y hasta interculturales?) es «Atenas» como símbolo de una rica tradición filosófica y de una cierta racionalidad.

¿Qué significa esta escala obligatoria en Atenas? ¿Qué implicaciones tiene el hecho (contingente, pero poderoso) de que el diálogo intercultural en la filosofía requiere de un lugar de enlace en la tradición occidental, si no quiere correr el riesgo de la incomunicación e inconmensurabilidad completas? O más concretamente: ¿Puede haber un diálogo filosófico Sur-Sur que sea más que un monólogo occidentalizado («incestuoso»), sin que ese refiera a la rica tradición occidental con su metodología y sus instrumentos sofisticados?

La posible respuesta a estas preguntas no recurriría a razones filosóficas de principio, sino a razones empíricas de hecho: En el contexto del proceso actual de globalización neoliberal y occidentalizante, un *runa* quechua o una mujer munda no se puede hacer escuchar sino a través de códigos lingüísticos y conceptuales establecidos en Occidente y expresados en idiomas occidentales.

Quisiera concluir estas reflexiones con algunas hipótesis:

1) La «topografía» filosófica internacional es un reflejo fiel de las relaciones de poder político, económico y mediático. La mayor parte de la actividad filosófica se concentra en las grandes aglomeraciones occidentales en el Norte y en los centros occidentalizados en el Sur. El mapamundi filosófico clásico – con el ecuador topográfico a la altura del primer tercio y Groenlandia del tamaño de África – prevalece siempre sobre la proyección de Peters – donde el Norte es un apéndice del Sur.
2) A pesar de que el Atenas fáctico hoy día ya no juega un papel trascendental en la globalización económica, política y cultural vigente, el Atenas filosófico – es decir: el paradigma occidental de vertiente helénica-romana – sigue ejerciendo un impacto indiscutible en el debate filosófico global.
3) La globalización de corte neoliberal agrava aún más el occidentocentrismo cultural y filosófico a tales extremos de que pueblos no-occidentales o bien se ven enfrentados en una lucha permanente contra la arrogancia occidental o bien se sienten atraídos mágicamente por la fórmula del aparente éxito neoliberal. Muchos intelectuales en la China, por ejemplo, empiezan a interesarse por el cristianismo simplemente por el motivo de estudiar la receta ideológica del «éxito» económico de Occidente.
4) El diálogo filosófico intercultural entre tradiciones indígenas de un contexto no-occidental y la tradición occidental no halla condiciones favorables, a causa de la asimetría de poder existente y por el ideal de cientificidad y «filosoficidad»

autorreproducida por Occidente. Al autodefinirse en términos occidentales, la filosofía occidental practica el diálogo con tradiciones filosóficas distintas en la mayoría de los casos como una relación incestuosa: La gran mayoría de congresos, currículos y publicaciones filosóficos en África, Asia, Oceanía y América Latina son monólogos intra-occidentales en territorio ajeno («anatopismo»).

5) El surgimiento de filosofías indígenas no-occidentales plantea serias preguntas hermenéuticas y metodológicas hasta la fecha apenas avizoradas. El «giro intercultural» en la filosofía que lleva a una segunda revolución epistemológica no sólo cuestiona cualquier intento de definir monoculturalmente lo que es «filosofía», sino plantea con urgencia el problema de mediación en un diálogo que pretende ser más que puramente monocultural.

6) Al referirse a la tradición occidental – que sin duda tiene una riqueza histórica y un rigor científico impresionantes – muchas tradiciones autóctonas no-occidentales se basan en una determinada tradición dominante «exotérica» (de la Filosofía Occidental) e ignoran por lo tanto la «tradición esotérica» o heterodoxa de dicha riqueza filosófica. La historia desconocida o simplemente suprimida de las minorías filosóficas en Occidente (la llamada «filosofía popular», el misticismo, las «etnofilosofías» europeas, los no-dualismos etc.) podrían ser puntos de referencia mucho más inspiradores para los interlocutores de tradiciones indígenas no-occidentales que la tradición helénico-ilustrada dominante.[162]

7) El diálogo intercultural como diálogo inter-indígena en el sentido de un diálogo filosófico entre tradiciones autóctonas del hemisferio sureño (diálogo Sur-Sur) se ve ante una serie de problemas aparentemente insuperables que tienen que ver con el orden de poder fáctico en el área de la economía y la política, pero también en el mismo *establishment* filosófico. Hojeando el programa del XXI Congreso Mundial de Filosofía (2003 en Estambul), uno se da cuenta de este orden aún vigente; parece que la filosofía occidental - que se considera *eo ipso* «universal» o «mundial» – reparte el plato principal en la mesa (el «simposio»), mientras que algunos atrevidos se dedican a devorar las migajas no-occidentales («filosofía en África»; «filosofía en América Latina»; «filosofía de la liberación»; «filosofía intercultural» etc.).

8) Las filosofías autóctonas del Sur siempre son presentadas o se auto presentan como filosofías adjetivas contextuales («filosofía andina»; «filosofía munda»), mientras que las filosofías dominantes del Norte siguen apareciendo sin determinación contextual, como si existieran fuera de todo contexto cultural, económico y social. El reconocimiento de filosofías indígenas no-occidentales por la tradición occidental depende en parte de la toma de conciencia de su propia contextualidad e interculturalidad.

[162] La filosofía intercultural lleva a una revisión fundamental de la historiografía oficial y canónica de la tradición occidental: No sólo se descubriría las corrientes subterráneas heterodoxas y marginalizadas a lo largo de la historia, sino deconstruiría esta tradición como intercultural, pluri-racional y polifacética. Cabe aclarar y profundizar la pregunta de cómo esta revolución epistemológica (y deconstructiva) se articularía con la crítica feminista al androcentrismo de la filosofía occidental dominante. Según mi parecer, no puede existir una filosofía intercultural seria sin que tome en cuenta la crítica del feminismo filosófico.

9) El lenguaje crea realidad. La dominación del idioma inglés – inclusive en el último Congreso Mundial de Filosofía – reproduce simbólicamente la hegemonía económica y militar del mundo anglosajón (plasmado nítidamente en la coalición estadounidense-británica en la guerra contra el Irak) y fomenta el occidentocentrismo en la filosofía. El diálogo Sur-Sur en la filosofía es a la vez un ejercicio de traducción y de despliegue de los idiomas occidentales, un esfuerzo por hacer prevalecer la actitud del «escuchar» más que la del «debatir».

5. La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental

El famoso dicho de Carlos Marx en su undécima «Tesis sobre Feuerbach» de que hasta ahora la filosofía sólo hubiera interpretado el mundo, pero que de aquí en adelante se tratara de cambiarlo[163], este adagio muy bien se podría modificar en el siguiente sentido: Hasta ahora, la filosofía dominante sólo se ha interpretado como filosofía de los dominadores, pero llega el momento en que le toca la *kenosis* de ponerse al servicio de los y las dominados/as y de cambiar el mundo desde abajo.

Cuando los conquistadores españoles llegaron al continente de *Abya Yala*[164] –que erróneamente identificaron con la India y que por abuso fue denominado «América»–, llevaron en sus mentes la filosofía escolástica renacentista y la defensa aristotélica de la esclavitud natural. Juan Ginés de Sepúlveda, después de «haber descubierto a un indio salvaje, sin ley ni régimen político, errante por la selva y más próximo a las bestias y a los monos que a los hombres», escribe en su obra *Democrates Alter*: «Compara estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humildad y religión de los españoles con las de esos hombrecillos en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas, y tienen instituciones y costumbres bárbaras».[165]

1. El problema del «otro filosófico» y de la «otra filosófica»

Desde los relatos de la Biblia hebrea, pasando por los griegos y los romanos y llegando a los conquistadores e imperialistas culturales de todos los tiempos, el silogismo falaz pero convincente siempre ha sido el mismo: «Nosotros tenemos la civilización y la razón; las otras y los otros son totalmente distintos *(totaliter aliter)* de nosotros; ergo: las otras y los otros no tienen la civilización y la razón.» Los pueblos conquistados por el Imperio romano fueron llamados –tal como lo hace Ginés de Sepúlveda con los mal llamados «indios»–

[163] Marx, Karl (1888). *Thesen über Feuerbach [Tesis sobre Feuerbach*]. En: MEW (1960-1968) (Karl Marx – Friedrich Engels – Werke) III. Berlín: Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED. 5-7. 7. La traducción española es tomada de: Fernández, Clemente (ed.) (1976). *Los filósofos modernos: Selección de textos*. Madrid: EDICA. 203-205. 205. El título «Thesen über Feuerbach» fue puesto por Friedrich Engels. La tesis 11 es literalmente como sigue: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de modo diferente; lo que hay que hacer es *modificarlo*.»

[164] Al buscar un nombre apropiado y no eurocéntrico para el continente de América Latina, nos topamos con las limitaciones lingüísticas: Llamarlo simplemente «América Latina», significa de hecho subordinarlo al dominio lingüístico occidental (el latín y sus derivados), al capricho del navegador genovés Amerigo Vespucci y excluir de esta manera los idiomas indígenas. Aunque el término «Abya Yala» ciertamente es un *pars pro toto* –es una expresión *kuna* (Panamá)– se refiere explícitamente al continente indígena (la «América profunda») con sus rasgos no-occidentales. En la cultura kuna, *Abya Yala* significa «la tierra fértil en la que vivimos».

[165] Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1572/3), historiador y eclesiástico español, cronista de Carlos V, asumió la contraposición tradicional en la disputa con Bartolomé de Las Casas sobre la legitimidad de la Conquista y el sometimiento de los «indios» a la esclavitud. La cita de Juan Ginés de Sepúlveda es tomada de: Pereña 1992: 209.

«bárbaros» *(barbari)*, portadores de barbas y por lo tanto «más próximos a las bestias y a los monos que a los hombres»[166].

Esta ley psicológica –»yo soy la negación del otro o de la otra *(alter alterius)* o sea: yo soy el otro o la otra del otro o de la otra»– ha servido durante milenios para afirmar la identidad propia y para conquistar, aniquilar y subyugar a la otra y al otro simplemente por el hecho de ser «otra» y «otro». El problema filosófico de la alteridad[167] es la toma de conciencia del problema político, religioso, cultural y económico del otro y de la otra, que más que un problema es una tragedia, un holocausto, un genocidio histórico permanente.

Después de que la nueva Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria) sabía oponerse –con los mismos fundamentos filosóficos y teológicos– a las ideas de Ginés de Sepúlveda y afirmar la «humanidad» (u «hominidad») de los mal llamados «indios» (de las mujeres «indias» nadie aún hablaba), la alteridad de los pueblos originarios tenía que ser establecida y planteada al interior de la misma especie humana, y ya no como «bestialidad» o «animalidad».[168] El hecho de que se concedió a las y los indígenas la «racionalidad» y «animidad» (la capacidad de tener «alma» racional y de poder razonar), no era tanto un gesto de magnanimidad tan distintiva de los españoles (según Sepúlveda)[169], sino un prerrequisito para poder bautizar y evangelizarlos. A las «bestias» no se las puede bautizar, ni predicarles la Buena Nueva *(eu-angelión)* –aunque ésta en realidad para muchos pobladores de *Abya Yala* haya sido una Mala Nueva (*dys-angelión*)–. El hecho de compartir (con los «indios») una misma naturaleza humana exigía de la racionalidad conquistadora buscar y determinar otras características como para distinguir entre «nosotros/as» y «ellos/as», entre la mismidad y la alteridad.

Algunos de los indicadores más usados para tal propósito hasta en nuestros días, son las características raciales y de género: El otro y la otra se definen y se diferencian de una misma o uno mismo por la raza y por el género. Esto, junto a un juicio de valor –»el otro o la otra por definición es inferior a uno mismo o una misma»– lleva al racismo y sexismo presentes en todos los proyectos monoculturales de dominio y de conquista. Si los libros filosóficos y teológicos de Occidente tuvieran color y género, ciertamente que muchos de ellos resultarían blancos y masculinos.

Desde las palabras de Ginés de Sepúlveda hasta hoy día, el discurso principal no ha cambiado de fondo, sino sólo gradualmente. Los mal llamados «indios» poco a poco han adquirido rasgos humanos, es decir: se han convertido en «no-bárbaros», tal como muestra la imposición del idioma español o portugués, de la escritura, de la educación, de la ropa decente, del modo europeo de comer y tomar, de la racionalidad lógica y de la ciudadanía

[166] Véase nota 165. Es una cita de Juan Ginés de Sepúlveda, refiriéndose a los indígenas del continente americano.
[167] Planteado por primera vez en su profundidad y dimensión filosófica por Emmanuel Lévinas (1905-1995) en: Lévinas 1961/1987.
[168] El esquema racista de «marcar las diferencias» con respecto a la otra o al otro no es típico ni exclusivo de los conquistadores españoles, sino se repite en muchos otros «desencuentros» entre pueblos hasta hoy día. Para los griegos y romanos, los esclavos no eran «humanos»; para los brahmanes, los *dalit* (personas sin-casta) están fuera de la «humanidad»; para Orígenes, las mujeres eran seres humanos a medias, etc.
[169] Véase la cita a que se refiere la nota 165.

inclusive. Pero aún existen ciertos «defectos»[170] que permiten percibir y apreciar al otro y a la otra como «otros». Uno de estos «defectos» –a los que corresponde por otro lado un «ideal» o una «excelencia»– que se mantiene como último refugio de la supuesta superioridad de la civilización occidental es la ausencia de una filosofía (en sentido occidental).

El problema filosófico del «otro» y de la «otra» también es el problema de la alteridad filosófica, es decir: de «otra filosofía». Con otras palabras: Mientras que se afirme que la filosofía es una criatura (exclusiva) de Occidente que sólo pueda expandirse a otras culturas conservando la occidentalidad inherente, el «otro filosófico» (un pueblo que tiene una filosofía distinta) no tiene razón de ser. El silogismo subyacente que parte de una premisa solipsista es como sigue: «La filosofía es esencialmente griega (Heidegger); hay filosofías en todo el mundo; ergo: estas filosofías tienen que ser esencialmente griegas.»[171] Si reemplazamos el atributo «griega» por atributos menos crudos y monoculturales, tal como «discursiva», «escrita», «producida por individuos», «sistemática», «bi-valorada» o «racional», llegamos al mismo resultado: Los «otros» y las «otras» no poseen filosofía, salvo si cumplen con todos los requisitos que las filósofas y los filósofos occidentales (los «unos» o la mismidad filosófica) definen como esenciales para merecer tal título.

En el veredicto citado de Ginés de Sepúlveda ya están muchos de estos criterios que la academia filosófica de Occidente hoy en día usa en contra de supuestas «filosofías indígenas»: «cultura», «letras» (literalidad; cultura escrita), «historia», «leyes escritas».[172] Se trata de un acto violento y excluyente de «definición» que excluye *a priori* al otro y a la otra. Si se define la «filosofía» como un producto elaborado por individuos (personajes filosóficos) y plasmado en escritos (tratados, artículos, libros), usando una lógica binaria y una racionalidad discursiva, entonces se excluye *per definitionem* a todas las expresiones filosóficas que no tienen autoría individual, que no son grabadas en escritura, que no obedecen al principio lógico de la no-contradicción formal y que emplean una racionalidad no-discursiva. Ergo: *non philosophia est*.

[170] Un «defecto» sólo se define como tal desde el punto de vista de un ideal que corresponde en este caso a la cultura occidental en todas sus manifestaciones que incluyen a la filosofía. Los conquistadores no podían imaginarse que la alteridad indígena pudiera contener elementos más valiosos que los que contenía su propia cultura. Felipe Guamán Poma de Ayala fue uno de los primeros que se atrevió cuestionar el «ideal» moral de los conquistadores y plantear los «defectos» de ellos. Hoy en día, el mismo esquema se repite cuando, por ejemplo, la administración norteamericana no puede imaginarse que haya culturas y formas democráticas más avanzadas que sus propias y que pudiera haber ciertos «defectos» en su propia manera de vivir. Este tipo de concebir y apreciar la alteridad es típico de un pensamiento monocultural (o culturo-céntrico).

[171] La premisa mayor es una *petitio principii* en el sentido de que estipula el origen de la filosofía occidental como definición esencial de todo tipo de filosofía. Aunque Heidegger expresó esta posición de manera muy clara y excluyente, la gran mayoría de los filósofos modernos en Occidente e incluso de la era contemporánea en otras partes del mundo, mantiene la posición de la occidentalidad esencial de la «filosofía». Véase: Estermann 2003a.

[172] He aquí otra vez la cita, con los términos mencionados en cursiva: «Compara estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humildad y religión de los españoles con las de esos hombrecillos en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de *cultura* sino que ni siquiera usan o conocen las *letras* ni conservan monumentos de su *historia* sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de *leyes escritas*, y tienen instituciones y costumbres bárbaras.»

La «otra» filosofía –es decir: la filosofía no-occidental– es para la filosofía occidental un problema filosófico, siempre y cuando ésta se conciba a sí misma como la negación de su propia negación, como la alteridad del «otro» y de la «otra», y se defina de una manera monocultural («la filosofía verdadera es occidental») o culturocéntrica. Hasta que la filosofía occidental dominante no tome conciencia de su culturalidad (culturo-centrismo), racialidad (etnocentrismo) y hasta masculinidad (androcentrismo), otros paradigmas filosóficos no serán reconocidos como «filosofías», sino a lo mejor como «pensamiento», «cosmovisión», «mitología», «religiosidad» o simplemente «etno-filosofía»[173].

2. El caso de la «filosofía andina»

Éste es el estado de debate acerca de la «filosofía andina». La Academia (filosofía universitaria dominante) rechaza tajantemente este título y niega la existencia de una cosa semejante. Sigue relegando su contenido a las categorías (inferiores) de «pensamiento mítico», «religiosidad», «cosmovisión» o en el mejor de los casos: de «etno-filosofía». Para tal propósito, usa prácticamente los mismos argumentos de Ginés de Sepúlveda, aunque ya no sea para negar la «humanidad» a los pobladores originarios que este continente, pero sí para despojarles de la «filosoficidad» de su manera de pensar y representar el mundo. El silogismo subyacente es tan crudo como convincente para la racionalidad occidental: «En los Andes, no existen fuentes escritas ni filósofos particulares que expresan la sabiduría indígena; la filosofía necesariamente requiere de fuentes escritas e individuos como autores; *ergo*: la sabiduría indígena andina no es filosofía».[174]

La filosofía posmoderna secunda (de manera no intencional) esta actitud monocéntrica y excluyente en el sentido de que se abstiene de cada juicio de valor referente a «filosofía», «pensamiento», «sabiduría», «cosmovisión» y «mito». Todas estas etiquetas son alternativas equi-valentes de expresiones culturales y no hay argumento de que una sea superior o más avanzada que otra. Lo que a primera vista parece una reivindicación del pensamiento indígena[175], bajo las relaciones de poder entre las culturas realmente existentes (Huntington las llama «civilizaciones») resulta simplemente una idealización irresponsable. El poder económico y militar de Occidente conlleva de hecho un poder definitorio que traza una línea

[173] El término «etno-filosofía» *(ethnophilosophy)* fue acuñado por el filósofo africano Hountondji, en una réplica a la obra del misionero belga Placide Tempels «Bantu Philosophy» (París 1959): «In fact, it is an ethnological work, with philosophical pretensions, or more simply, if I may coin the word, a work of 'ethnophilosophy' [De hecho, se trata de una obra etnológica con pretensiones filosóficas, o más simple, si puedo acuñar la palabra, de una obra de 'etno-filosofía']» (Hountondji 1983: 34).

[174] Trato ampliamente la cuestión de la literalidad (escritura; textualidad) y autoría individual, respectivamente la oralidad y autoría colectiva como prerrequisitos para la filosofía, en: Estermann 1998b: 63-75; respectivamente: Estermann 2006a: 73-85.

[175] La filosofía posmoderna abre nuevas posibilidades de «filosofías» y explicaciones del mundo que van más allá de los «meta-relatos» de la modernidad occidental. Sin embargo, muchos/as de los y las filósofos/as posmodernos/as quedan atrapados/as en los parámetros culturales de Occidente; su crítica a la modernidad es una crítica eminentemente intra-cultural. Éste es el punto principal que la distingue de una actitud intercultural.

divisoria muy clara entre «filosofía» y las demás «sabidurías», con todas sus consecuencias axiomáticas y curriculares.[176]

La defensa de una «filosofía andina» no es un asunto académico ni un simple debate imaginario o un capricho de unos andinófilos, sino la reivindicación de una humanidad completa e integral, de una manera peculiar de concebir y representar al mundo, de una sabiduría milenaria encubierta por prejuicios culturalistas y etnocéntricos. Además, resulta ser un paso decisivo hacia la «liberación de la filosofía»[177] dominante de su solipsismo y dogmatismo cultural y androcéntrico. La «filosofía andina» –al igual que otras filosofías indígenas (nahua, maya, amazónica, bantú, munda, etc.)– cuestiona ciertas presuposiciones «ciegas» de la filosofía occidental dominante, ante todo su etnocentrismo (en el sentido del helenocentrismo) y su androcentrismo (la fuerte racionalidad masculina).

Dado que el marco conceptual de la filosofía dominante de Occidente ha sido y sigue siendo determinante en la concepción teológica de «Dios», del «mundo» y del «ser humano», una deconstrucción del etno- y androcentrismo occidentales conlleva también un cambio de paradigma teológico, apuntando a un modelo alternativo que en este contexto se suele llamar «teología andina». Tal deconstrucción se puede llevar a cabo desde una postura posmoderna (Derrida), pero ésta es todavía una deconstrucción desde dentro de la filosofía (y teología) occidental. No cuestiono la necesidad y el alcance de semejante deconstrucción monocultural para descubrir la historia secreta y suprimida de la filosofía occidental (las filosofías populares, las ideas de filósofas, las ideas marginadas y olvidadas, etc.) y para liberarla de sus enfermedades androcéntricas llamadas «dualismos», «instrumentalismos», «racionalismos» y «egocentrismos» (y muchos más -ismos). Pero pienso que una verdadera «liberación» mutua y un reconocimiento verdadero del «otro» y de la «otra» sólo se puede dar en una deconstrucción intercultural de la filosofía.

Cuando hablo de «filosofía andina» no pienso en un pensamiento «puro», no contaminado por ideas occidentales u otras; no se trata de una «filosofía» precolonial incaica, tiawanacota, pucara o wari.[178] No dudo del valor de reconstruir una filosofía precolonial, sea con fines históricos o sea para recuperar un patrimonio intelectual y cultural perdido o ignorado. Me parece que es legítimo y hasta necesario hacer este trabajo histórico. Pero creo que lo que se suele llamar «filosofía andina» representa un pensamiento actualmente vivo y en plena evolución, una sabiduría sincrética y compleja en proceso, que contiene tanto elementos de los pueblos y culturas originarios prehispánicos (que de por sí ya eran interculturales), como

[176] Hasta la fecha, no se incluye en los currículos de la carrera de Filosofía a las sabidurías y filosofías indígenas, con pocas excepciones (en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz en Bolivia, se ha incluido desde 2003 la materia de «Filosofía Andina»).

[177] La inversión de la conocida «Filosofía de la Liberación» es un resultado de la autorrevelación de esta como dominante y dominadora. Si la «filosofía dominante es la filosofía de los dominadores» (una variante al famoso dicho de Carlos Marx), la «filosofía de la liberación» necesariamente lleva a la «liberación de la filosofía» lo que sólo es posible desde la alteridad filosófica.

[178] Existen intentos de recuperar una «filosofía precolombina» que ciertamente tiene su valor histórico y de reconocimiento (por ejemplo: Pacheco Farfán 1994; Diaz Guzmán 1991. La «filosofía andina» no se entiende como prehispánica ni indigenista, sino que toma en consideración el proceso sincrético de mestizaje cultural de los últimos 500 años como un proceso constitutivo.

también de elementos foráneos que fueron incorporados dentro de la matriz orientadora del paradigma cultural andino.[179]

Una deconstrucción intercultural de la filosofía occidental dominante no se realiza sin un diálogo abierto con otras tradiciones, en este caso con la tradición filosófica andina. En y a través de este diálogo –si no se tratara simplemente de un ejercicio académico– los dos interlocutores serán afectados y tendrán que «deconstruirse» mutuamente.[180] Podríamos llamar este proceso una «hermenéutica diatópica»[181] o «interparadigmática», en la que la identidad filosófica propia (de Occidente o del Ande) se constituye y se «deconstruye» siempre cara a cara con la alteridad filosófica. No creo que sea posible una elaboración de una «filosofía andina» desde dentro, sin recurrir a un idioma occidental (por ejemplo, el español) y sin un trabajo conceptual de «reflexión» (la tradición occidental como «espejo» y «fondo de proyección»). Pero tampoco creo que sea posible una verdadera deconstrucción de la filosofía occidental dominante sin el diálogo intercultural con tradiciones culturalmente distintas, tal como es el caso de la «filosofía andina».

Hablando de dos *topoi* (en la «hermenéutica diatópica»), me refiero a los presupuestos culturales no-cuestionados de Occidente y de los Andes que sólo pueden salir a la luz del día y de la razón por obra y gracia del «otro» y de la «otra». Ni la misma tradición occidental ni la andina pueden llegar en y por sí mismas a conocerse a fondo y detectar las limitaciones esenciales, las posibilidades inherentes y los «prejuicios» paradigmáticos (en el sentido de Gadamer) de su propio *topos*. Esto no es sólo un axioma psicológico que rige en la interacción entre individuos, sino que también compete a la interacción entre culturas y paradigmas filosóficos.

Ninguna cultura, ningún *topos* filosófico puede abarcar todas y cada una de las posibilidades de la humanidad. Esto tal vez sea la *hybris* fundamental de la tradición filosófica occidental: producida en su gran mayoría por varones blancos de la clase media, se presenta como «universal», «supracultural» o como «absoluta» inclusive. En la teología, esta soberbia etnocéntrica, esta «universalización» de un punto de vista culturalmente particular, esta «supraculturalidad» de una posición fuertemente enraizada en una cierta cultura, se suele llamar «idolatría». En la filosofía es una falacia, pero una falacia no reconocida y por tanto perpetuada por la Academia.[182]

---

[179] En este contexto, hay que preguntarse por ejemplo con toda sinceridad *(mutatis mutandi)* si el cristianismo puede calificarse simplemente de «occidental» (tal como algunos autores sugieren), dado que por lo menos tiene otra raíz igualmente determinante: la racionalidad semita de Oriente.

[180] En el campo teológico, el teólogo de Sri Lanka Aloysius Pieris sostiene que el diálogo (interreligioso) nunca es una empresa conservadora, sino que siempre abre nuevas posibilidades de modificar las posiciones. Si uno de los interlocutores entra al diálogo con la preconcepción de mantener su posición inalterada, no se trata de un verdadero diálogo. Lo mismo se puede decir del diálogo intercultural.

[181] La «hermenéutica diatópica» (Panikkar) busca una comprensión de la alteridad mediante el diálogo intercultural entre dos 'lugares' *(topoi)* culturales, sin recurrir a un tercer punto de mediación *(tertium mediationis)*. Véase: Panikkar 1997: 46.

[182] Es parte del problema mismo del monoculturalismo occidental de que no puede llegar a auto-revelarse como «idolátrico» mientras que no se expone a la interpelación por otros paradigmas culturales. La «falacia» de la supraculturalidad recién se resuelve (y disuelve) cuando Occidente entra en un diálogo simétrico con paradigmas filosóficos culturalmente distintos.

Si partimos entonces de la complementariedad fundamental de los *topoi* humanos de vivir, experimentar y reflexionar la gran riqueza de la vida, del cosmos, de lo divino, de lo humano, de lo que existe y de lo imaginado, el diálogo intercultural filosófico entre la tradición occidental y el paradigma andino (y muchos otros paradigmas) es imprescindible para la autorrevelación de cada uno de los interlocutores. Pero a la vez hay que advertir que este diálogo hoy en día no se da en condiciones de un «discurso sin dominación» (Habermas), sino dentro de un marco político, económico y social con fuertes asimetrías.

La situación de la época de un Ginés de Sepúlveda no ha cambiado esencialmente: Occidente –ahora más en la vertiente norteamericana que española– sigue convencido de su «superioridad cultural», del derecho de llevar su evangelio civilizador a todo el mundo y de transmitir las ideas filosóficas correspondientes a los pueblos «bárbaros» para su redención. Las condiciones reales del proceso y de las estrategias actuales de la globalización económica y cultural no favorecen un diálogo equitativo e incluyente entre la filosofía occidental dominante y la filosofía andina.

El encerramiento puede ser un paso táctico, pero de ninguna manera una estrategia a largo plazo. En este sentido, no creo en la viabilidad filosófica de un «indianismo» o «andinismo» extremo, aunque ciertamente tiene su valor heurístico y de recuperación identitaria. Se puede comparar la problemática con el dilema que enfrentaba el feminismo clásico: o bien aislarse del mundo androcéntrico y crear «islas liberadas», o bien entrar en un diálogo de desiguales con el mundo masculino. Aplicando al tema intercultural, la filosofía andina se ve ante el siguiente dilema decisivo: o bien aislarse del mundo occidental y crear un mundo simbólico totalmente inconmensurable (la postura del «indigenismo» o «andinismo»), o bien entrar en un diálogo de desiguales con la tradición occidental (la postura que defiende la «filosofía andina»). A pesar de los peligros de la segunda opción, hay algunas razones de peso que vienen desde dentro de la misma sabiduría andina como para lanzarse a este diálogo. El pensamiento andino es de por sí incluyente y busca la complementariedad. No procura una «universalidad» descontextualizada, sino más bien una «pluriversidad» filosófica, cultural y civilizatoria.[183]

Tanto la filosofía occidental como la andina son en sí mismas interculturales, aunque tal vez no lo reconozcan. La filosofía occidental no es de ninguna manera homogénea ni monocultural en su génesis; durante los 27 siglos de existencia ha incorporado elementos de las culturas egipcia, griega, romana, semita, árabe, germana, anglosajona, hindú, etc. Al igual, la filosofía andina es el resultado de un sincretismo filosófico con elementos de las culturas wari, pucara, aimara[184], inka, tiawanaku, occidental etc. Sólo que, en el caso de la

[183] Me parece que los presupuestos paradigmáticos del pensamiento andino son reacios a un enclaustramiento cultural y filosófico, a un «purismo» étnico y cultural, a una búsqueda de un mundo no-contaminado. El indigenismo es una corriente recurrente que forma una oposición y resistencia a un proyecto político y cultural de homogeneizar las propuestas culturales, económicas y políticas en nombre de un mesianismo occidental llamado «colonialismo cultural» y «globalización neoliberal». No se trata de una posición libremente asumida que corresponde al sentimiento muy profundo de la complementariedad y del inclusivismo andinos.

[184] Según el *Diccionario Panhispánico de Dudas* (2005) de la Real Academia Española de la Lengua, «se desaconseja la grafía *aymara* o *aymará*, por no ajustarse a las reglas ortográficas del español actual» (33). «Aimara» puede referirse a: **1.** adj. Se dice del individuo de una raza de indios que habitan la región del lago Titicaca, entre el Perú y Bolivia. **2.** adj. Perteneciente o relativo a esta raza. **3.** m. Lengua aimara. La palabra

tradición occidental, la historia dominante suele olvidar y esconder esta interculturalidad intrínseca y suprimir las corrientes y posturas disidentes (tal como también ocurre con el «incaísmo» ideológico en el contexto andino).[185]

3. Crítica andina del androcentrismo occidental

El surgimiento de teologías indígenas (y en menor medida de filosofías indígenas) en los últimos años ha puesto de manifiesto la fuerte y larga inculturación (enraizamiento) de las teologías cristianas oficiales de las distintas iglesias en un contexto cultural occidental, o dicho de manera más concreta y *puntualizada*: el fuerte color occidental y helénico de su lenguaje y de sus conceptualizaciones, tanto en la iglesia católica como en las iglesias protestantes. Desde los años noventa del siglo pasado, son –después de que la Teología de la Liberación haya sido domesticada– principalmente dos teologías las que están en la mira de los guardianes de la ortodoxia del Vaticano: la teología de la India y la teología india.[186] En los dos casos se trata de un fuerte cuestionamiento del armazón conceptual occidental como marco filosófico para la expresión teológica de ciertos dogmas, tal como la posición de Jesucristo o la imagen de Dios.

La última carta de la Congregación del Vaticano para la Doctrina de la Fe (la sucesora de la Santa Inquisición) sobre los roles de varón y mujer demuestra aún más el miedo de la teología del Magisterio por aquellas posturas que deconstruyen radicalmente los fundamentos androcéntricos de la cultura, teología y filosofía occidentales, tal como es el feminismo o tal como son paradigmas filosóficos indígenas y no-occidentales.

Veo en este momento dos grandes desafíos para las teologías contextuales en todo el mundo, sean de cuño católico o protestante: Por un lado, el desafío de una deshelenización radical del marco conceptual y filosófico –muchas veces inconsciente y simbiótico–, y por otro lado una deconstrucción del androcentrismo vigente en gran parte de las teologías clásicas provenientes de Occidente. Estos desafíos requieren de una doble hermenéutica articulada entre sí, una hermenéutica intercultural o diatópica, y una hermenéutica de género que es más que una hermenéutica feminista.[187]

---

aymara es usado por el propio idioma aimara (por ejemplo: *aymar parltati?* que significa: «¿Hablas aimara?»). Por lo tanto, en este trabajo se escribe siempre «aimara» cuando se usa la palabra española.

[185] Aparte de los intentos de restablecer una «filosofía incaica» prehispánica (véase nota 178), existen movimientos políticos y sociales en los Andes que pretenden restaurar un orden precolombino «puro» con una fuerte referencia al Imperio incaico del Tawantinsuyo, ignorando la historia factual de una interculturalidad vivida y desarrollada a través de los siglos, incluso durante el mismo Tawantinsuyo. En el Perú, últimamente surgió el movimiento del «etnocacerismo», similar al «katarismo» y «neo-katarismo» en Bolivia.

[186] Acerca de la teología de la India (en especial la «teología Dalit»), véase: Massey 1989; Shelke 1994.; Massey 2000. Acerca de la «teología india» de América Latina, véase: López Hernández 1991, 1993 y 2000; Steffens 2001.

[187] Del mismo modo cómo la filosofía intercultural no es una filosofía sectorial, sino un hábito o una perspectiva transversal que tiene repercusión en todos los temas y enfoques del quehacer filosófico, así considero que una hermenéutica de género no es una «filosofía de género» ni menos una «filosofía feminista», sino una «filosofía sensible al enfoque de género». Esta última tampoco es sectorial, sino que asume una perspectiva transversal. En síntesis: la filosofía intercultural tiene que ser sensible al enfoque de género (desconstrucción del androcentrismo), y una filosofía sensible al enfoque de género tiene que asumir una perspectiva intercultural

Tal como acabo de explicitar, me parece que la alteridad filosófica, en este caso la filosofía andina, puede contribuir muchísimo para plantear estos desafíos y para diseñar algunas pistas de deconstrucción y reconstrucción, tanto para el quehacer filosófico como para la misma teología. Quisiera, en lo que viene, ofrecer algunos insumos para una hermenéutica diatópica de género[188] en el sentido de una crítica andina del androcentrismo vigente en la tradición occidental.

La filosofía andina parte –al igual de la tradición védica de la India[189]– de la concepción de la «no-dualidad» de la realidad, lo que no es lo mismo que un monismo metafísico. La realidad –el todo de lo que existe y se imagina– no se concibe como escindida en aspectos y esferas inconmensurables y hasta contradictorios: lo divino y lo humano, lo verdadero y lo falso, lo celestial y lo terrenal, lo religioso y lo profano, lo masculino y lo femenino, lo viviente y lo inerte, lo eterno y lo temporal.

En contraste, la filosofía occidental dominante –desde la filosofía platónica hasta la fenomenología y filosofía analítica del siglo XX– es marcada fuertemente por este tipo de dualismos (teológicos, metafísicos, epistemológicos, éticos, lógicos) que se plasman de manera más explícita y de mayor impacto en el principio de la exclusividad lógica (no-contradicción, identidad, del tercer excluido): O bien el uno o bien el otro, pero no hay tercera posibilidad *(tertium non datur)*. O bien Dios o bien el ser humano; o bien el espíritu o bien la materia; o bien la cultura o bien la naturaleza; o bien lo masculino o bien lo femenino.[190]

La filosofía andina piensa en dualidades polares y no en dualismos, y los principios fundantes son el principio de relacionalidad, de complementariedad, de correspondencia y de reciprocidad.[191] Las escisiones entre sujeto y objeto, entre lo religioso y lo profano, entre lo divino y lo humano, entre lo vivo y lo inerte, estas *diástasis* típicamente helénicas (y en menor medida también semíticas) no tienen vigencia dentro de la cosmovisión andina. Me parece que el afán de separar y de depurar analíticamente los diferentes aspectos de la realidad es una característica típicamente masculina. Yo (como varón) lo practico también, en este mismo trabajo. Y no está mal de por sí; sólo que se vuelve neurótico y devastador si este modelo androcéntrico de concebir y manejar el mundo se convierte en el único posible, en el paradigma universalmente válido, en la única vía verdadera de salvación.

(deconstrucción del etnocentrismo). Se puede hablar de una segunda y tercera «revolución epistemológica» (con sus rupturas respectivas).

[188] La «hermenéutica diatópica» practica un diálogo intercultural entre dos paradigmas o *topoi* filosóficos, en este caso entre el *topos* de la filosofía occidental dominante y el *topos* de la filosofía andina. Una hermenéutica diatópica de género lleva a cabo este diálogo bajo la perspectiva de las asimetrías o simetrías entre lo masculino y lo femenino (en sentido de «género») existentes en ambas tradiciones.

[189] Véase: Panikkar 1997.

[190] Si bien el principio de la no-contradicción (si A es verdadero, -A no puede ser verdadero a la vez) que es lógicamente equivalente al principio de identidad (A es A; A no es –A) y del tercer excluido (o bien A o bien –A es verdadero) afirma una relación formal entre proposiciones, en la tradición occidental también viene aplicándose a nivel material en la ontología (teología, cosmología, psicología).

[191] Para mayores explicaciones, véase: Estermann 1998b: 114-135; respectivamente: Estermann 2006a: 123-148. El principio de relacionalidad es fundamental del que se derivan los principios de complementariedad, correspondencia y reciprocidad.

El famoso *adagio* romano *divide et impera* (divide y gobernarás) es tal vez la expresión más nítida y políticamente más consecuente de este afán androcéntrico de concebir (las mismas palabras «concebir» y «concepción» ya revelan una masculinidad conquistadora)[192] la realidad, el mundo y la historia, e incluso lo divino y convertirlos en «concepto». El espíritu analítico (*análisis* significa literalmente «deshacer», «cortar en partes») masculino es anatómico (*tomein*: «cortar»), diseccional, mecánico, instrumental, destructivo. Para poder analizar la vida (una planta, un animal, un ser humano), hay que cortarla en partes –seccionarla– y separar estas partes que orgánicamente son inseparables, con la consecuencia de destruir la vida misma. Cada síntesis a partir del resultado de un análisis real de la vida resultará artificial y robótica.[193]

La filosofía andina trata de representar la complementariedad esencial de todo lo que existe en la forma de la integralidad (holismo). Los complementos sólo pueden ser separados analíticamente del conjunto a costa de su integralidad; este principio holístico llega en última instancia a coincidir con el principio de vida. No hay vida en forma aislada, sino sólo en y a través de una red de relaciones complementarias. Quizá se podría titular el pensamiento andino como «ginosófico»[194], siempre y cuando que identificamos la capacidad de síntesis, de establecer relaciones y articulaciones, de mediación y de conjunción como algo típicamente femenino. No me refiero al «pachamamismo»[195] o a una forma de matriarcado andino, sino a la misma estructura fundante del pensamiento andino y probablemente inadvertida por las y los mismas/os protagonistas. Los principios transversales y paradigmáticos de relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad, integralidad y ciclicidad parecen adecuarse más a una forma de vida y un modo de «estar en el mundo» (Kusch)[196] femenino que masculino.

La filosofía andina postula que la complementariedad sexual no es sólo un rasgo fundamental de la especie humana, sino que se extiende mucho más allá de la humanidad, incluso más allá de la vida animal y vegetal, al mismo cosmos y hasta a lo divino. En otra oportunidad, he llamado este rasgo trascendental de la cosmovisión andina la «sexuidad»[197]

---

[192] A pesar de que el conjunto semiótico de la raíz latina *concipio* (es. *concebir*; fr. *concevoir*; it. *concepire*; por. *conceber*; in. *conceive*; al. *konzipieren*) fue adaptado (en español) al ámbito femenino de la sexualidad y de la teología (Inmaculada Concepción), ha mantenido una acepción significativamente activa, posesiva, agresiva, es decir: típicamente masculina («tomar enteramente», «agarrar»).

[193] La tendencia moderna (y posmoderna) de reemplazar procesos orgánicos y organismos por procesos mecánicos y robots revela el afán masculino de sustituir su deficiencia de gestación de vida por la «gestación conceptual» de un mundo artificial y de esta manera de dominarlo a su gusto.

[194] Este neologismo *(gyné y sophía)* quiere evitar el centrismo («ginocentrismo») como también el logicismo («ginologismo») y pretende resaltar la prevalencia de una racionalidad «femenina».

[195] El llamado «pachamamismo» (de *Pachamama*: «Madre tierra») exalta el elemento femenino (de la fertilidad y regeneración) a costa de su complemento masculino (de la fertilización y del cultivo), lo que resulta incompatible con el principio de complementariedad sexual tan importante en los Andes.

[196] Como es conocido, Rodolfo Kusch hace una distinción (que en español es posible) entre los modos de «ser» y de «estar» e identifica este último con la cosmovisión de los pueblos originarios de Abya Yala («América Profunda»). Véase: Kusch 1962 y 1970.

[197] Estermann 1998b: 206; respectivamente: Estermann 2006a: 224. Se nos plantea el problema terminológico: En Occidente, el concepto de la 'sexualidad' se limita a los entes vivos, y, en sentido estricto, al ser humano. Por los tanto, tiene una acepción biológica (y antropológica) en el sentido de la reproducción vital. 'Sexualidad' para la filosofía andina tiene un significado mucho más amplio (tal como en las tradiciones tántrica y taoísta de Oriente); es un rasgo cósmico y trasciende el ámbito biológico. Hablando de «sexuidad», pretendo subrayar

cósmica que traspasa tanto la sexualidad biológica (sexo) como la generidad social (género). La sexuidad cósmica implica que todos los fenómenos obedecen al principio de una complementariedad entre lo femenino y lo masculino que ciertamente tienen que ver con la sexualidad y la cuestión de género, pero que trascienden estos aspectos en muchos sentidos. La complementariedad «sexuada» de Sol y Luna por ejemplo retoma aspectos de la experiencia humana y de la construcción de género (día y noche; luz brillante y luz templada), pero los trasciende a la vez: La vida se reproduce sólo como resultado de esta complementariedad «sexuada» y se destruiría si uno de los complementos desapareciera.

Para la teología, el «ginosofismo andino» plantea una serie de cuestiones muy profundas, tanto a nivel de la teología en sentido estricto (concepción e imagen de lo divino) como a nivel de la cristología, soteriología, pneumatología y ética. Ni hablar de las consecuencias para la institucionalidad eclesial, los ministerios y carismas, la pastoral y la educación teológica. No voy a profundizar estos aspectos en esta oportunidad, porque hay otros que lo pueden hacer con más competencia, y además es un vasto campo aún no cultivado.

Para la filosofía occidental dominante y su androcentrismo, el paradigma andino es un severo cuestionamiento y una invitación por replantear y deconstruir sus propios fundamentos ideológicos. Voy a mencionar sólo algunos campos que a mi parecer tienen que ver de manera más evidente con la racionalidad androcéntrica, sin hablar del hecho de que los varones todavía son los protagonistas de esta filosofía y de que se suele olvidar a las pocas filósofas en las historias de la filosofía occidental.[198]

- En primer lugar, habrá que deconstruir desde una hermenéutica de género y desde una hermenéutica diatópica (en diálogo con el «ginosofismo» andino) los múltiples dualismos de la filosofía occidental, que no sólo han contribuido a la depredación del medio ambiente, a la mecanización e instrumentalización de la vida, a la subyugación y extinción de la otra y del otro, a la cuantificación y racionalización de lo incuantificable e irracional, a la *monetarización* de los valores, sino también a una teología cristiana fuertemente dualista, a pesar de los *theologumena* de la encarnación y creación marcadamente no-dualistas.[199]
- En segundo lugar, habrá que someter a una crítica intercultural y de género a la analiticidad predominante de la racionalidad occidental que contribuyó ciertamente mucho al progreso científico y tecnológico, pero a costa de la integralidad y organicidad de la vida en sus diferentes manifestaciones. Habrá que cuestionar seriamente la validez intercultural del principio del tercer excluido *(principium tertii non datur)*, como un axioma que contribuyó muchísimo a la exclusión de la otra y del otro y que refleja una

este rasgo cósmico y pachasófico de la condición polar de los elementos de los tres *pacha*, y no la dimensión reproductiva, erótica y genital en un sentido más estricto.

[198] La filosofía feminista (occidental) viene corrigiendo poco a poco la idea de que las mujeres no jugaban ningún papel de importancia en el desarrollo de la filosofía occidental. Sin embargo, tal relectura de las historias oficiales de la filosofía occidental no incluye todavía la perspectiva diatópica de género y, por lo tanto, no realiza aún una deconstrucción del androcentrismo vigente.

[199] En muchas teologías no se podía imponer el paradigma semita (judeocristiano) de la «comunión» entre lo divino y lo humano (tal como se expresa en la «creación» y «encarnación»), sino el paradigma helénico (platónico) de una *diéresis* radical y absoluta entre lo supramundano y lo mundano. Hasta en las teologías del siglo XX, estos dualismos determinan los debates en lo político, eclesiástico, soteriológico y ético, cuestionados con ímpetu creciente por las teologías contextuales de las regiones no-occidentales.

racionalidad combatiente e imperialista. Hay que denunciar la racionalidad analítica de Occidente como monocultural y etnocéntrica y hay que complementarla con una racionalidad sintética e incluyente de tradiciones no-occidentales.

- En tercer lugar, también se precisa cuestionar la concepción androcéntrica de la linealidad, progresividad e irreversibilidad del tiempo en la acepción occidental, y complementarla con un enfoque más «ginosófico» de la periodicidad, ciclicidad y ondulicidad[200] del tiempo. La fragmentación del tiempo dominante en la cultura occidental y su monetarización *(time is money)* no sólo han contribuido a la división de trabajo dominante entre mujer y varón, la separación de las esferas pública y privada, sino también al olvido de la cualidad del tiempo y de la densidad histórica de algunos momentos decisivos *(kairoi)*. Mientras que Occidente favorece una postura «corpuscular» (o cuántica) y atómica del tiempo y de la historia que obedece a actitudes masculinas, los Andes más bien enfatizan una visión «ondulatoria» y molecular del tiempo y de la historia, la que obedece más a actitudes femeninas.
- Y en cuarto lugar, habrá que deconstruir los presupuestos éticos de la filosofía occidental dominante como fuertemente andro- y antropocéntricos. El mismo concepto de las «virtudes» éticas se refiere etimológica y genéticamente a la virilidad masculina (*vir* es el varón), con la consecuencia de que las «muliertudes» (para no usar el término contradictorio «virtudes femeninas») como la solidaridad, la compasión, la sensibilidad, el cuidado y la corresponsabilidad prácticamente no tenían impacto en las éticas de Occidente.

Desde Aristóteles hasta Heidegger, las éticas dominantes de Occidente han sido éticas del soldado masculino (fortaleza, prudencia, valentía, perseverancia) y del sujeto antropológico conquistador *(conquiro ergo sum)*, que tienen como objetivo someter a la alteridad (mujer, naturaleza, pueblos indígenas, homosexuales, etc.) a su criterio ético de responsabilidad varonil y autocracia patriarcal. Una justificación ética de la llamada «guerra preventiva» en Irak sólo es posible desde presupuestos androcéntricos. La filosofía andina ofrece una ética cosmocéntrica que recoge muchos elementos de una espiritualidad femenina, tal como el cuidado del orden cósmico *(arariwa)*[201], la corresponsabilidad, la preservación de la vida, la compasión y la reciprocidad como base de la solidaridad.

4. Crítica andina del etnocentrismo occidental

El segundo momento de autorrevelación de la condición filosófica de Occidente es el aspecto del culturocentrismo y etnocentrismo vigentes aún hasta en las últimas expresiones posmodernas de Occidente. La tradición filosófica de Occidente ha demostrado una capacidad admirable de crítica y autocrítica, a través de los diferentes «giros»

[200] Hay trabajos que intentan reflexionar la complementariedad de los paradigmas occidental y andino mediante el principio físico de complementariedad (Heisenberg), identificando a Occidente con la teoría corpuscular (cuántica) de la luz y a lo andino con la teoría ondulatoria de la luz. Véase: Medina 2000: especialmente 183-206.

[201] Para la filosofía andina, el ser humano es el «cuidante» *(arariwa)* de la naturaleza, y no su explotador o hasta enemigo. La función pachasófica central del ser humano consiste en mantener el orden cósmico y vigilar por el equilibrio entre todas las esferas y complementos (mediante el ritual).

paradigmáticos que ha realizado en el transcurso de su evolución.[202] Sea esto el giro de una posición ingenua realista a una actitud epistemológica crítica a comienzos de la época moderna (el llamado «giro copernicano»), sea la toma de conciencia de la base material (económica, social, política) de ciertas ideas filosóficas por la tradición marxista, sea el cuestionamiento de la razón como base incuestionada de la reflexión por las diferentes posturas irracionales del siglo XIX (existencialismo, Nietzsche, Freud, romanticismo), o sea la deconstrucción posmoderna de los «grandes relatos» de la filosofía moderna: Es impresionante este esfuerzo por una actitud cada vez más crítica y sincera con respecto a la propia condición filosófica de Occidente.

Sin embargo, Occidente se ha mostrado prácticamente inmune y resistente frente a dos tipos de críticas sistemáticas y de alcance paradigmático: La crítica intercultural de la monoculturalidad[203] o del etnocentrismo, por un lado, y la crítica de género feminista del androcentrismo de la tradición filosófica dominante de Occidente por otro lado. Los dos vectores apuntan a una deconstrucción radical de esta tradición, con la consecuencia de que ésta no sólo tome conciencia de su carácter culturalmente contextual, sino también de su carácter fuertemente androcéntrico y patriarcal.

En los dos casos, la filosofía occidental dominante (la «Academia») tendría que dejar su reivindicación universal y andrógina (neutralidad de género): Se convertiría –y de hecho lo es, sólo todavía no es consciente de ello– en una filosofía contextual (tal como todas las filosofías) con presuposiciones culturales y de género muy particulares. La «universalidad» en el sentido de una «supraculturalidad» y «meta-sexuidad» (neutralidad de género) ya no sería una característica de una sola tradición filosófica, sino el resultado sintético de un diálogo –o, mejor dicho: polílogo– intercultural en el que la tradición occidental sería un interlocutor fuerte y poderoso, pero no el único ni el que tuviera validez universal.[204]

Este paso de un monólogo a un polílogo[205], que Occidente considera como un repliegue y una humillación tremenda, les cuesta demasiado a los defensores (también hay defensoras femeninas que a veces son más conservadoras que sus colegas masculinos) de la universalidad y supraculturalidad *a priori* de la filosofía *made in the West*. Hoy día, esta supuesta «universalidad» se traduce en términos de procesos globalizadores, con la mediación por parte de la economía neoliberal y del imperialismo cultural y mediático. La ceguera pandémica de la Academia frente a la alteridad filosófica –como demuestra el rechazo contundente de la filosofía andina– no permite que la tradición filosófica occidental

[202] Para mencionar sólo los principales «giros»: el «giro antropológico» del Renacimiento, el «giro copernicano» de Kant, el «giro voluntarista» de Nietzsche y Schopenhauer, el «giro economicista» de Marx, el «giro psicoanalítico» de Freud y Lacan, el «giro lingüístico» del estructuralismo y el «giro deconstructivista» de la posmodernidad.

[203] La «supresión» sistemática de la (mono-) culturalidad de la filosofía occidental se «racionaliza» (para usar terminología psicoanalítica) en términos de la «universalidad», «supraculturalidad» e incluso «absolutez» de esta tradición filosófica, equiparando «filosofía occidental» con «Filosofía» sin más y con mayúsculas.

[204] La filosofía intercultural no niega la pretensión universal de la filosofía, sólo que interpreta la «universalidad» como el «ideal heurístico» de un largo proceso dialógico intercultural entre diferentes tradiciones contextuales, y no como un a priori de una cierta tradición, una *petitio principii* como acto violento de autodefinición. En vez de llegar a una filosofía universal «supra-cultural», este diálogo intercultural apunta a una filosofía «pluriversal».

[205] Es cierto que los conceptos 'monólogo', 'diálogo' y 'polílogo' aún tienen una fuerte referencia al paradigma logocéntrico de Occidente; tal vez sería mejor hablar de «intercambio» multilateral.

se auto-revele *(Selbstaufklärung)* como contextual, provincial, patriarcal, monocultural y etnocéntrica. No existe ninguna razón filosófica intercultural de llamar, por una parte, el pensamiento andino «etno-filosofía», pero, por otra parte, negarse a aplicar este término a la cosmovisión helénica-romana de Occidente. Yo personalmente no denominaría a la una ni a la otra con esta etiqueta, sino que sostengo que ambas son filosofías (culturalmente) contextuales.

La alteridad andina revela el rostro «etnocéntrico» de la filosofía occidental[206] en una hermenéutica diatópica, a través de un diálogo intercultural abierto y simétrico. Con otras palabras: la pone en su sitio (su lugar contextual) como filosofía «occidental» (y no como filosofía sin más). Es difícil y tal vez innecesario separar las críticas andinas del androcentrismo y del etnocentrismo occidentales, pero se trata metodológicamente de dos procesos distintos, aunque complementarios. Aquí señalo algunos temas complementarios a los presentados en el capítulo anterior:

a. Una crítica intercultural de la tradición filosófica occidental dominante por parte de la filosofía andina (como alteridad filosófica) revelaría en primer lugar la tradición heterodoxa clandestina de la misma filosofía occidental tal como ya lo señalé antes. Incluso en esta tradición, hay *logoi spermatikoi* de concepciones que son de suma importancia en la filosofía andina: El hilozoísmo o panpsiquismo de Haeckel, el simbolismo cósmico de Pitágoras, el organicismo de Nagel, los principios homeopáticos de van Helmond, el panenteísmo de Krause y Bulgakov, la relacionalidad cósmica de Leibniz, la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa o la apocatástasis de Juan Escoto Erígena son sólo unos ejemplos de la riqueza heterodoxa de Occidente.[207]

b. En segundo lugar, la filosofía andina cuestiona la universalidad de la racionalidad logocéntrica de la filosofía occidental que se rige por los principios de la lógica binaria y formal de la no-contradicción, de la identidad y del tercer excluido. Esta racionalidad excluyente contrasta con la racionalidad incluyente de los Andes (pero también de Asia oriental y de otras filosofías no-occidentales) que interpreta las oposiciones en el sentido de polaridades complementarias y no de posiciones contradictorias mutuamente excluyentes. La universalización de estos principios de la lógica formal occidental lleva a un logicismo y la supresión de otras formas de expresión tal como son los sentimientos, la intuición, el símbolo y la analogía (que –dicho sea de paso– son expresiones más femeninas que la «espada de la razón» masculina).

c. En tercer lugar, la filosofía andina cuestiona la «manía clasificatoria» de Occidente, es decir el afán de meter todos los fenómenos y realidades en cajones conceptuales. El mismo «concepto» es un invento muy poderoso del Sócrates platónico para llegar a tener el dominio intelectual sobre la diversidad caótica de lo que se nos presenta. La «manía clasificatoria» necesariamente reduce la riqueza de la vida a unos cuantos conceptos y lleva a una domesticación forzosa o hasta aniquilación de lo que no se puede clasificar

[206] No es casual que empleo aquí términos que vienen de la filosofía de Emmanuel Lévinas: La alteridad y su reconocimiento como tal recién me hace posible «revelar» mi propio rostro, desde la «gloria» del otro y de la otra, y no de la mismidad neurótica de la autodefinición de la filosofía occidental como «Filosofía» sin más.
[207] Falta escribir la «historia herética» de la filosofía occidental. Lo que en la Edad Media efectivamente fue depurado como «herético» (recuérdese las condenaciones de 1277 por el obispo de París), en la Edad Moderna simplemente fue abandonado al olvido e insignificancia.

con los parámetros preconcebidos.[208] Esto es aún el caso con muchos de los temas importantes de la filosofía andina que no encajan en los moldes conceptuales de Occidente, y por tanto carecen de la cualidad filosófica autodefinida.

d. En cuarto lugar, la filosofía andina pone en tela de juicio las dicotomías occidentales entre lo humano y el mundo extrahumano, entre lo vivo y la realidad inerte, entre lo sagrado y lo profano, e incluso entre lo divino y lo mundano. Tal dicotomización de la realidad lleva a una separación dualista y a un sistema de la doble verdad y de una ética de vigencia sectorial. Es cierto que el desencantamiento del mundo por la filosofía occidental ha contribuido grandemente al progreso científico y tecnológico, pero éste a su vez se ha vuelto encantado y hasta un nuevo dios. La filosofía andina parte de la convicción de que cada dicotomía y separación de espacios, ámbitos y esferas deriva en un deterioro grave de la integralidad cósmica. La separación de la naturaleza (como *res extensa* material y mecánica) del mundo humano (como *res cogitans* espiritual y espontánea) conlleva –tal como lo podemos apreciar– una depredación suicida del medio ambiente. Y la dicotomía radical entre lo divino y lo mundano conlleva una divinización de lo mundano en el sentido de una idolatrización de aspectos particulares como por ejemplo del progreso, del placer o del dinero.

e. En quinto lugar, la filosofía andina critica la epistemología reduccionista de Occidente que pretende llegar a la verdad plena a través de las fuentes humanas de la razón y de la sensación. Esta reducción lleva a una concepción cientificista de la verdad y excluye las fuentes alternativas de conocimiento que son la fe, la intuición, los sentimientos, el ritual, la celebración y la representación artística. La filosofía andina, por otro lado, insiste en una epistemología integral que trasciende el género humano como sujeto cognoscitivo. El conocimiento es una cualidad de todos los entes, sean humanos o no humanos, animados o «inertes», y se lo consigue a través de muchas vías tal como el ritual, la celebración, el trance, la representación simbólica y la unión mística. Esta crítica cuestiona la unidimensionalidad del saber occidental, tal como se plasma por ejemplo en la medicina tecnomórfica, en la explicación monocausal de los sucesos, en la racionalidad y lingüisticidad del subconsciente o en la progresividad irreversible del tiempo.

f. En sexto lugar, la filosofía andina cuestiona la misma institucionalidad y academicidad de la filosofía occidental que ha devenido un ejercicio intelectual de textos sobre textos (una filosofía «rumiante»), de una hermenéutica intertextual que ya no toca tierra. La exigencia académica de Occidente de que uno no puede pronunciarse sobre lo que pasa y lo que se esconde sin referirse a toda la historia eficiente de las ideas, es decir: inflando el aparato crítico de tal manera que se impone sobre la originalidad, este rasgo no es en absoluto universalizable. El quehacer filosófico no se rige por los criterios de la literalidad (textos en forma escrita) y referencialidad intertextual, como también ejemplos de la misma tradición occidental demuestran (Sócrates, por ejemplo). La filosofía andina es ante todo una filosofía vivencial de primera mano, sin recurrir a textos y autores, en contacto directo con la realidad multifacética vivida y pensada por las mujeres y los

[208] La expresión más elocuente y radical de esta actitud pan-lógica es la convicción de Hegel de que «todo lo real es inteligible y todo lo inteligible es real», una totalidad logocéntrica que no deja espacio para modos no-racionales de acercarse a la realidad y que en lo político y militar se revela como violenta y conquistadora.

varones de los Andes. Esta crítica pone en tela de juicio los estándares académicos occidentales impuestos a las instituciones de enseñanza superior en todo el mundo.

g. Y por fin, la filosofía andina revela el carácter intercultural y multiétnico de la misma tradición filosófica de Occidente. Lo que parece ser un bloque monolítico y homogéneo –»la» filosofía occidental con mayúscula– en realidad es el resultado de una pugna histórica de corrientes con rasgos culturales muy distintos (semitas, árabes, egipcios, celtas, germánicos, etc.), una historia del olvido y de la supresión, una historia de los vencedores con las ideas vencedoras. La filosofía andina asume por su misma condición marginal y marginalizada la opción por los nichos de la razón, por las ideas consideradas «impensables» y por una inclusión de lo que no parece tener «dignidad» académica.

5. A manera de conclusión

Los «hombrecillos» de los que Ginés de Sepúlveda hablaba y que según él «tienen instituciones y costumbres bárbaras», estarán tal vez en la misma situación como los germanos salvajes bajo el Imperio romano que más tarde se convirtieron en el pueblo filosófico por excelencia. ¿En qué consiste la verdadera «barbaridad» hoy día, si tomamos en cuenta las guerras actuales llevadas a cabo en Afganistán o Irak en nombre de la civilización occidental?

Es preciso que la filosofía occidental tome en serio la cuestión de la alteridad filosófica y que deje inspirarse por la otra y el otro, en el sentido de una deconstrucción intercultural de su propia riqueza histórica y racional, que a la vez es una tremenda pobreza frente a la riqueza multicultural y sinfónica de la sabiduría de los pueblos. Este giro paradigmático, esta vez impulsado desde fuera, no sólo cambiaría el quehacer filosófico y teológico en muchas partes del mundo, sino la misma faz de la Tierra que agoniza bajo el discurso único de la racionalidad instrumental de Occidente. La filosofía andina es una voz en esta orquesta sinfónica, nada menos y nada más.

6. Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien

Desde una década, vivimos una secuencia de crisis, tanto a nivel continental como global, que parecen ser la manifestación aún parcial de una crisis civilizatoria mayor. Lo que el *Club de Roma*, en forma incipiente, pero a la vez de manera muy decidida ya había advertido en los años 1960[209], está sucediendo en estos momentos ante nuestros ojos: el equilibrio ecológico está deteriorado de tal manera que huracanes, inundaciones, sequías y nuevas enfermedades se turnan a una velocidad cada vez mayor. Esta «crisis ecológica» viene acompañada de una crisis «alimentaria», una crisis «financiera», una crisis «económica», sin hablar de las crisis de legitimidad política en muchas partes del mundo, de la crisis de valores, de la crisis «religiosa» y de la crisis de «sentido» para la generación joven con mirada al futuro.

«Crisis» significa, como sabemos, «tiempo de decisión», y la filosofía, si no quiere ser un mero ejercicio mental o acrobacia intelectual, debe de contestar ante esta inflación o acumulación de crisis. Tal como en la Antigüedad, ante la eminente caída del Imperio Romano, el discurso dominante, sin embargo, no es el de la crisis, sino del «crecimiento», de la «maximización de ganancias» y del placer desenfrenado posmoderno y neoliberal-capitalista. Un profeta de la crisis no es bien visto, mientras las tasas del PIB están aún –o de nuevo– en dirección ascendente. La filosofía como tal, y la filosofía latinoamericana en especial, tienen la tarea crítica y constructiva de evaluar alternativas, ante esta situación poco esperanzadora.

Planteo en este trabajo, desde la filosofía andina y en perspectiva intercultural, una mirada crítica a la concepción dominante de la tradición filosófica occidental respecto a la Naturaleza, como también perspectivas para una «ecosofía» en clave holística e integral.

1. Del organismo a la máquina

Si partimos del supuesto que las crisis actuales son muestras sectoriales de una crisis civilizatoria mayor[210], y no meros trastornos coyunturales de un paradigma básicamente propicio, resulta urgente hacer una reflexión profunda de las características del modelo civilizatorio occidental en cuestión, de sus bases ideológicas y su trasfondo filosófico, a fin de efectuar un ejercicio «deconstructivo» del mismo. Parto de la convicción de que semejante empresa no puede llevarse a cabo dentro de una sola tradición (de manera intra-cultural), tal como viene proponiendo la filosofía posmoderna[211]. La toma de conciencia da

[209] El «Club de Roma» fue constituido en 1969 por un grupo de intelectuales y científicos, para reflexionar sobre el impacto ambiental y social del crecimiento económico y del estilo occidental de vida. En 1972 apareció el primer Informe, con el título «Los límites del crecimiento» *(The limits to growth)* [Meadows, Donella et al. (1972). *The Limits to Growth*. Nueva York: Universe Books; Iidem. (2002). *Los límites del crecimiento*. México. D.F.: Fondo Económico; 2ª edición]. En 1992, se publicó «Más allá de los límites del crecimiento», y en 2004, «Los límites al crecimiento: 30 años después».

[210] Cf. Dierckxsens, Wim. «La crisis actual como crisis civilizatoria». En: http://rcci.net/globalizacion/2009/fg811.htm [17 de marzo de 2011].

[211] Considero que el paradigma «posmoderno» no supera principalmente el euro- y occidentocentrismo de la filosofía vigente, ni la civilización occidental cuyo representante más tardío es. La posmodernidad es una

la crisis civilizatoria occidental actual, sólo es posible en perspectiva intercultural, incluyendo la exterioridad o trascendencia paradigmática, es decir la alteridad filosófica. Con otras palabras: mi crítica deconstructiva no es intra-cultural, tal como pretende ser la filosofía posmoderna, sino intercultural, en el sentido de una «hermenéutica diatópica» o «politópica»[212] que incluye el punto de vista del otro y de la otra, también en clave filosófica, es decir: la «otra filosofía».

Por lo tanto, considero que la filosofía andina no es solamente un asunto etno-folclórico, ni netamente histórico, sino una necesidad epistemológica para poder «develar» los puntos ciegos de una tradición enclaustrada en un solipsismo civilizatorio, fuera éste llamado «eurocentrismo», «occidentocentrismo» o «helenocentrismo». El tema de la alteridad (u «otredad»), planteado por el filósofo judío lituano «marginado» respecto al *mainstream* occidental, Emmanuel Lévinas, y recuperado por la analéctica de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, me parece fundamental a la hora de tocar el tema de la Naturaleza. Y esto sería ya una ampliación del tema de la alteridad desde las tradiciones indígenas, saliendo del andro- y antropocentrismo todavía vigentes en Lévinas y parte de la filosofía liberacionista[213], incluyendo en las reflexiones también al otro y la otra no-humanos, es decir la alteridad ecosófica.

Me parece que uno de los puntos «ciegos» de la tradición dominante de Occidente, al menos desde el Renacimiento, ha sido justamente el tema de la alteridad «ecosófica». Aunque la tradición semita (judeo-cristiana) haya introducido al discurso ontológico determinista y cerrado de la racionalidad helénico-romana las perspectivas de la «trascendencia», «contingencia» y «relacionalidad», es decir: la no-conmensurabilidad entre

---

crítica intra-cultural de la Modernidad occidental, pero de ninguna manera una deconstrucción intercultural de la misma.

[212] La propuesta de una «hermenéutica diatópica» viene de Raimon Panikkar; se trata de una metodología intercultural de una interpretación de conceptos contextualmente enraizados en diferentes paradigmas o *topoi* culturales. Tal «hermenéutica diatópica» es mucho más compleja que una simple traducción de una expresión lingüística para la que no existe equivalente lingüístico en otro idioma. Como el 'concepto' mismo es principalmente una «creación» occidental (introducido por el Sócrates platónico), resulta bastante problemático el intento de captar las categorías principales de las filosofías no-occidentales mediante la conceptualización. Pero, por otro lado, no es posible un entendimiento intercultural mínimo sin un esfuerzo conceptual y racional. un proceso de interpretación mutua sobre la base de las connotaciones de ciertos conceptos en el contexto de origen y de su función dentro de ello. Si, por ejemplo, tomamos el concepto occidental del «ser» *(esse)* y el concepto andino de *pacha*, no se trata simplemente de dos conceptos sustituibles el uno por el otro, ni de traducciones intercambiables, sino de «equivalentes homeomórficos». Cf. respecto a los «equivalentes homeomórficos»: Panikkar, Raimon (1996). «Filosofía y Cultura: Una relación problemática». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Kulturen der Philosophie*. Aachen: Concordia. 15-41. Especialmente 17-19. Respecto a la «hermenéutica diatópica»: Ídem (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta. 46. Propongo ampliar la hermenéutica diatópica a una «politópica», en el sentido de la participación de más que dos tradiciones culturales o civilizacionales en el «polílogo» intercultural.

[213] La Teología y la Filosofía de la Liberación clásicas –de la primera generación [1968-1990]- sigue a grandes rasgos el esquema de las ciencias sociales de Occidente, entre ellos la herramienta analítica del marxismo que está ligada estrechamente con una concepción «progresista» y antropocéntrica de la historia. Los impulsos del feminismo y de las sabidurías indígenas, a partir de la década de 1990, producen un «giro epistemológico» en la Teología y Filosofía de la Liberación, que en parte puede ser interpretado como un primer intento de la transformación intercultural de la teología y filosofía en *Abya Yala* (cf. Fornet-Betancourt 2001 y 2004), pero todavía no como superación del androcentrismo aún vigente en gran parte del quehacer teológico y filosófico del continente.

el uno y el otro, entre el egocentrismo humano y la resistencia de la trascendencia cósmica, religiosa y espiritual, la racionalidad occidental moderna se ha vuelto nuevamente un *logos* de la «mismidad», del encerramiento ontológico subjetivo, de la fatalidad que tiene nombres como «la mano invisible del Mercado», «coacción fáctica» *(Sachzwang)*, «crecimiento ilimitado» o «fin de la historia».[214]

La crisis civilizatoria actual tiene que ver con el agotamiento de los planteamientos de la modernidad y posmodernidad occidental, planteamientos que se fundamentan básicamente en una falacia que *in actu* recién se desvirtúa en nuestros días: la expansión humana, en todas sus formas, no tiene límites.[215] O, con otras palabras: vivimos supuestamente en un mundo ilimitado. Esta falacia retorna a nuestros preconceptos como bumerán, en forma de los colapsos de eco- y biosistemas, mercados financieros hiper volátiles, necro-combustibles[216], hambrunas y revueltas políticas de las personas que siempre han sufrido las limitaciones reales de su mundo. Existe un solo crecimiento aparentemente «ilimitado» que se llama «cáncer», y todos/as sabemos que sólo llega a su fin en la muerte. Esta falacia fue expresada por Hegel en forma insuperable al identificar la filosofía de lo absoluto con la filosofía absoluta, es decir: con el espíritu occidental moderno. El «afán infinito» *(unendliches Streben)* de Fichte, desencadenado sobre la Naturaleza «ciega y sorda», se ha convertido en avaricia ilimitada, en explotación y acumulación de bienes y dinero en forma desenfrenada. El *homo oeconomicus* de la actualidad no es otra cosa que la manifestación materializada de la absolutización del sujeto humano, planteado de distintas maneras por la filosofía occidental moderna.

Esta concepción absolutista y masculina (androcéntrico) del sujeto moderno *(res cogitans)* que tiene todas las características del dios medieval, corresponde con la objetivación, mecanización, instrumentalización y desacralización de todo lo que se plantea frente a este sujeto «ideal» del varón blanco adulto y propietario: la Naturaleza, la corporalidad, lo femenino, lo afectivo, la vida y la sexualidad. Como muy bien ha destacado la Filosofía de la Liberación: el *cogito ergo sum* se vuelve irremediablemente *conquiro ergo sum*,[217] y en nuestros días *consumo ergo sum*. La actitud predominante de la Modernidad occidental frente a la alteridad es una actitud de negación, oposición, incorporación, extirpación e instrumentalización. Se trata de una actitud eminentemente androcéntrica, en el sentido de una racionalidad analítica, conquistadora, instrumentalizadora y necrófila. La

[214] Me parece que hemos aquí una de las principales paradojas o autonomías del liberalismo económico: en nombre de la «libertad» se plantea un modelo económico –el capitalismo globalizado- que obedece a una fatalidad de segundo orden, es decir: a un determinismo que resulta de la subyugación del ser humano a las «reglas del juego» del Mercado que aparece como una entidad teologal, en el sentido de la peor tradición calvinista de la doble predestinación. Algunos/as son elegidos a disfrutar las riquezas de la Tierra, pero otros/as –la gran mayoría, igual a las concepciones teológicas milenaristas- a la miseria, muerte y la «condena eterna».
[215] Teóricamente, esta falacia se desveló ya hace tiempo. El mencionado Informe del *Club de Roma* (cf. nota 209) anticipó en 40 años lo que se hace evidente hoy en día; y muchas tradiciones no-occidentales, como también vertientes heterodoxas y marginales de la misma filosofía occidental planteaban desde hace siglos la finitud del universo como un desafío para el ser humano. Pero recién en la actualidad, se viene demostrando *in concreto* esta «finitud» y limitación principal de recursos, capacidades y esfuerzos humanos.
[216] En alusión a los eufemísticamente llamados «bio-combustibles».
[217] Cf. Dussel 1992 y 2008. Según Dussel, el *conquiro ergo sum* («conquisto, luego existo») es la condición del *cogito ergo sum* cartesiano, es decir: la Conquista de *Abya Yala* forma la condición necesaria para la Modernidad europea.

tendencia «necrófila» de la Modernidad occidental se manifiesta en el hecho de que las «virtudes» (de *vir*: «varón») y valores se reducen, en última instancia, en valores de bolsa y equivalentes de dinero, y la Naturaleza viva se convierte en máquina y mecanismo. Todo se vuelve «intercambiable» y «comprable»; inclusive el cuerpo humano y sus órganos tienen valor monetario. Consecuencia final de todo este proceso: el mismo ser humano, al subir al tren del liberalismo económico, pierde su libertad y se vuelve medio de producción, medio de consumo, medio de una «mano invisible» y de una fatalidad de segunda potencia.[218]

Por supuesto que no toda la tradición filosófica de Occidente ha contribuido a este desenlace fatal y contradictorio. Hasta inclusive el Renacimiento, el ser humano se entendía como parte integral de la «gran cadena del ser», del gran organismo cósmico, de los múltiples procesos de vida. La Antigüedad y la Edad Media sostuvieron aún una concepción orgánica de la Naturaleza, plasmada en conceptos como la 'entelequia', la 'animicidad' de todos los seres vivos, la armonía entre micro- y macrocosmos. Sin embargo, tanto la vertiente helénico-romana como la semita manifestaban siempre una actitud de miedo, desprecio, soberbia o alerta, según el caso, frente a lo «natural», asociado con el caos, lo femenino, lo desenfrenado, pasional, amoral y profano. Salvo contadas excepciones (Estoicismo, epicureísmo, romanticismo, hilozoísmo), la filosofía y teología occidentales consideraban a la Naturaleza (y la mujer) como un peligro que hay que controlar, subyugar, domesticar y conquistar. Esta actitud hostil refleja el trasfondo patriarcal de las grandes religiones monoteístas y politeístas, heredadas en forma secular por la racionalidad masculina de enfrentarse a lo dionisíaco, natural, sensitivo, material, femenino, o sea: a lo que se considera «irracional».[219]

Los estudios feministas y de género han demostrado suficientemente que existe una relación muy estrecha entre la postura del *homo occidentalis* (en cuanto *vir*) frente a la Naturaleza y su postura frente a la mujer. Generaciones de filósofos y teólogos asociaron la mujer con la materia *(mater)*, Naturaleza, el cuerpo y lo irracional (sentimientos, afectos, pasiones). La explotación, instrumentalización y destrucción de la Naturaleza va de la mano con la explotación, instrumentalización y subyugación de la mujer y de los valores ginófilos. La ética occidental es, en gran medida, una ética de varones para varones, basada en las «virtudes» de la fortaleza, bravura, valentía *(andreia)* y prudencia, en desmedro de las «*muliertudes*» de la compasión, empatía, cuidado y sensibilidad. Cuando hablamos de la «Naturaleza» y la concepción que la filosofía ha desarrollado al respecto, conviene hablar,

[218] La necrofilia del androcentrismo occidental moderno y contemporáneo se plasma en la exaltación de la tecnología, incluso respecto a los problemas ecológicos, en la fascinación del varón por los objetos muertos (automóviles; computadoras; aviones; etc.) y en los intentos de reemplazar procesos orgánicos por procesos mecánicos (bio-medicina; manipulación genética; robótica), la sexualidad por el cibersexo, la afectividad por el consumo de bienes, y el origen de vida en el encuentro de pareja por la fecundación *in vitro*.

[219] La iglesia católica siempre ha tenido una actitud muy ambigua respecto a lo «natural». Por un lado, su ética se apoya en el iusnaturalismo («derecho natural»), es decir en la naturaleza (humana y extrahumana) como norma divina inmanente, pero, por otro lado, lo «natural» también estaba bajo la sospecha de conllevar libertinaje, caos y amoralidad (pasiones, sexualidad, afectividad). La separación tajante entre *agapé* y *eros*, espíritu y carne, racionalidad y emocionalidad se remonta a la distinción axiológica entre los valores masculinos («virtudes») de la nueva fe «logocéntrica» y los valores femeninos de las sociedades ginófilas, con sus ritos de fertilidad y su biocentrismo, ambos combatidos ferozmente en las múltiples «campañas de extirpación de las idolatrías», la inquisición a las llamadas «brujas» y las «sectas» biófilas de la Edad Media (anarco-sexuales; «Hermanos del Libre Espíritu»).

en forma precisa, de una concepción del varón blanco adulto y libre, frente a todo lo que en su perspectiva no tenía o sigue no teniendo «mayoría de edad»: mujeres, esclavos, niños, ancianos, animales, plantas, cosmos.

La concepción «orgánica» que prevalecía en la filosofía occidental hasta entrada al Renacimiento, se refería solamente a la «alteridad» correlativa al ideal varonil de una racionalidad analítica, clasificatoria e intelectualista. Mientras que el varón aspirara a la inmortalidad del alma racional *(logistikón)* y una existencia espiritual, las mujeres, niños, esclavos y toda la naturaleza extrahumana estuvieran condenados/as a volver al seno del gran organismo natural de la materialidad, por carecer de alma racional. Esta disyuntiva –una naturaleza desalmada y una humanidad, respectivamente masculinidad animada– se impondría a toda fuerza a la sociedad moderna y el cientificismo, una vez ablandado o desaparecido del todo el nexo religioso de la dignidad criatural.[220] Ya en la Antigüedad y Edad Media, el varón «racional» se exceptuó de la organicidad del mundo y de la naturaleza, en y a través de una supuesta independización «idealista» del espíritu respecto al sustento orgánico vital (el olvido de la procedencia maternal; la sublimación de las necesidades físicas; la delegación de labores manuales). La paulatina desnaturalización del ser humano, en y a través de las conquistas culturales y del trabajo, conlleva una gran ilusión: ya no dependemos del sustrato vital, sino que podemos prescindir, a largo plazo, de todo lo que es «natural».

Uno de los primeros filósofos occidentales que abandonó la concepción orgánica del cosmos, en plena Edad Media, fue el obispo y teólogo francés Nicolás Oresme (ca. 1323-1382), quien acabó con la teleología intrínseca del mundo material de los cuerpos, reduciendo la explicación de causalidad y movimiento a la causa eficiente.[221] Por lo tanto, el mundo aparece como un mecanismo que puede ser explicado en base al funcionamiento de todas sus partes. Este giro «copernicano» (Oresme adelantó el modelo heliocéntrico en más de cien años a Copérnico) de una racionalidad «orgánica» a una racionalidad mecanicista, permitió universalizar el enfoque y método analítico de la «descomposición» («descomponer para entender»). Y esto quiere decir que también la vida se vuelve un fenómeno mecánico, con todas las consecuencias para la medicina, el trato de animales, plantas, como para el ecosistema como una «mega-máquina» ciega, insensible y objetiva. René Descartes y la física del siglo XVII sólo sacaron las últimas consecuencias de este giro, al establecer la divisoria de aguas entre la *res cogitans* y *res extensa*, un espíritu libre, espontáneo, activo y portador de derechos, por un lado, y una materia determinada, sumisa, pasiva y objeto de dominación, por otro lado. Y esto, como sabemos, sólo era posible gracias al dualismo antropológico y la condenación de la Naturaleza a mero «medio de producción» (Marx) o «campo de autorrealización» del espíritu (Hegel).

Sin embargo, la contradicción intrínseca del modelo mecanicista surge hoy en día con mayor fuerza, al entender que el ser humano no puede prescindir de la «alteridad» natural y

[220] A pesar de la secularización y el desencantamiento paulatino de la Naturaleza por las religiones monoteístas, se mantenía, hasta la Modernidad occidental, un cierto respeto por los fenómenos naturales, debido a la doctrina religiosa de la Creación y de la dignidad intrínseca de cada «criatura». Con la imposición de la cosmovisión mecanicista y la abolición de la teleología intrínseca del mundo natural, ya no había reparos y obstáculos como para servirse de la Naturaleza como de un botín que nunca acaba.

[221] Especialmente en *De difformitate quantitatum* (1370), Oresme anticipó el sistema cartesiano de coordenadas y el sistema heliocéntrico de Copérnico.

proyectarse a una infinitud ilusoria, sea en sentido financiero y hedonista o sea en sentido idealista y escatológico. El bumerán de la relacionalidad e interdependencia «natural» le persigue en sus hazañas virtuales y posmodernas con una verdad que se ignoraba por siglos, pero que se viene imponiendo nuevamente, aunque fuera por la fuerza: si el organismo cósmico sufre y está enfermo, el ser humano también lo es. La antropología occidental (moderna) es, en su mayoría, una antropología conflictiva, tanto *ad intra* como *ad extra*: el ser humano está en constante lucha entre dos fuerzas antagónicas, lo que se plasma en muchas metáforas, desde la parábola platónica de la carroza alada, el antagonismo paulino entre «espíritu» y «carne», hasta el modelo psicoanalítico de las provincias y la lucha intrapsíquica ente «ello» y «super-yo». Hacia fuera, la conflictividad se plasma en una lucha permanente contra el «caos» y las amenazas de las fuerzas naturales y en la competitividad económica y política que conlleva el axioma suicida: «Si yo vivo, tu no vives; y si tu vives, yo no vivo».[222]

2. Relacionalidad *versus* sustancialidad

El surgimiento o la visibilización de una filosofía andina –entre tantas otras filosofías indígenas– se debe a muchos factores, entre ellos la toma de conciencia por el Quinto Centenario del «descubrimiento», «encubrimiento», «desencuentro» o «conquista» (según la perspectiva) de *Abya Yala*, esta tierra llamada «América Latina» por los colonizadores. Además, el enfoque de la filosofía intercultural viene pluralizando el concepto de 'filosofía' y deconstruyendo el monopolio occidental sobre lo que es o no «filosofía». Al recurrir a la filosofía andina, en mi afán de una crítica intercultural de la concepción dominante de la Naturaleza de la filosofía occidental y de una propuesta alternativa para la convivencia cósmica, no me refiero a una filosofía precolonial «pura», que podría tener un valor histórico, sino a la sabiduría filosófica de los pueblos andinos, desde el sur de Venezuela hasta el norte de Argentina, en la actualidad. Este tesoro sapiencial, plasmado en una serie de hábitos, costumbres, rituales, creencias, narraciones y mitos, sigue impregnando el «estar en el mundo» de grandes mayorías de pueblos originarios y personas mestizas en la región andina de Sudamérica, a pesar de la hibridad cultural y del sincretismo religioso vigentes.

Comparando la filosofía andina[223] con la tradición dominante de Occidente, no se trata de una filosofía centrada en la sustancialidad de los entes y del universo, sino en la relacionalidad como un dato irreductible de la estructura cósmica englobante. Este hecho se puede explicar, en parte, por la estructura lingüística de los idiomas en juego: los idiomas indoeuropeos, ante todo el griego como idioma «proto-filosófico» de Occidente, se estructuran alrededor de sujeto y predicado, es decir de un «sustantivo» que representa una

[222] Este dilema, mitologizado en la narración de la relación trágica de los hermanos Caín y Abel en la Biblia hebrea, parece ser un dilema típicamente masculino y de sociedades altamente individualizadas. La realización (profesional, académica, biográfica) de una persona sólo es supuesta posible a costa de otras personas, es decir debe efectuarse en forma de concurso, competencia y triunfo de uno sobre otro. Las metáforas contemporáneas son el futbol, la bolsa de valores, la «conquista» varonil de la mujer, la homofobia y el *horror vacui* de los varones por el desempleo y la impotencia. El teólogo y economista Franz Hinkelammert usa la metáfora del «Si yo vivo, tu no vives» como principio condensado de la racionalidad del capitalismo de casino, en contra de una racionalidad que se fundamenta en el mutualismo (ayuda mutua) y en valores colectivos, mucho más idóneos de una lógica femenina. Cf. Hinkelammert 2010.

[223] Para una reflexión y exposición sistemática de la misma, cf. Estermann 1998 y 2006.

«sustancia», y que es portadora de predicados, representando a los accidentes, incluyendo a la relación. Los idiomas nativos de *Abya Yala*, en especial el quechua y aimara en el contexto andino, se estructuran en torno a la relación como elemento primordial, representado por el verbo con sus múltiples sufijos relacionales y afectivos. Existe un sinnúmero de sufijos que expresan esta relacionalidad, tanto entre personas como entre seres no-humanos.[224] Tal vez podríamos decir que, mientras para Occidente el gran problema metafísico siempre ha sido la «relación» (psico-física; interpersonal; con la Naturaleza; religiosa), para la filosofía andina es más bien la «sustancialidad», es decir la identidad personal e individual.

Sólo un ejemplo del contexto interpersonal. Para la modernidad occidental, la constitución de una pareja humana (sea homo- o heterosexual) presupone la constitución de personalidades individuales autónomas, es decir: de «sustancias» que libremente se relacionan para constituir, en sentido secundario, una unión de dos. En el mundo andino, la constitución de la pareja recién conlleva la identidad personal de los individuos unidos en la paridad complementaria. La expresión aimara para «casarse» –*jaqichasiña*– significa literalmente 'hacerse persona', 'devenir una persona humana'. Es decir: la relación es lo primordial, y la identidad «sustancial» o personal es más bien un derivado o efecto de la relación. Esta relacionalidad es, para hablar en términos occidentales, un *transcendentale*, o sea una característica de todos los estratos, entes y tiempos. Se trata, por tanto, de un holismo relacional, expresado en el concepto panandino *pacha*. *Pacha* es –una palabra quechumara[225] compuesta de *pa-* [«dos»; dualidad] y *-cha* [«energía»]– el todo de lo que existe en forma interrelacionada, el universo ordenado mediante una compleja red de relaciones, tanto en perspectiva espacial como temporal; la relacionalidad es su característica constituyente primordial o axiomática. Fuera de *pacha*, no existe nada, porque la absolutez es una característica (de la filosofía occidental) que es incompatible con la relacionalidad del todo.[226]

Esta relacionalidad se manifiesta, a nivel cósmico, antropológico, económico, político y religioso en y a través de los **principios de correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad**. No voy a explicitar en esta ocasión cada uno de estos principios fundantes de la filosofía andina[227], sino sólo respecto a su aplicación y pertinencia al tema de la ecosofía. Sin embargo, quiero adelantar una característica muy peculiar del pensamiento indígena andino que se deriva directamente del principio de relacionalidad y que es fundamental para entender el planteamiento alternativo al ego- y antropocentrismo modernos de Occidente. Me refiere a la concepción de la 'vida' que juega un papel primordial a la hora de pensar en la convivencia cósmica y en el ideal andino del «Vivir Bien». Como todo tiene que ver con todo (principio holístico), la vida *(kawsay; qamaña)* es, al igual que la relacionalidad, un *transcendentale*, es decir una característica de todos los

[224] Entre ellos, cabe subrayar los pronombres interpersonales («tú a mí»; «el a ti»; «nosotros a ella»; etc.) que se expresan, en contraste con los idiomas indoeuropeos, por un solo sufijo, y no por sujeto, proposición y objeto.
[225] La noción «quechumara» es la composición de «quechua» y «aimara» y se refiere al depósito común lexical, gramatical y sintáctico de las dos lenguas nativas andinas más importantes que asciende a un 34%.
[226] Respecto al axioma fundamental de la filosofía andina -la «relacionalidad»-, cf. Estermann 1998: 114-123; Estermann 2006: 126-135.
[227] Al respecto, véase en Estermann 1998: 123-135; 179-189; Estermann 2006: 136-148; 195-206.

entes, estratos y principios. O, en otras palabras: *pacha* es una realidad viva, un ente orgánico vivo, desde lo divino hasta los minerales, incluyendo pasado, presente y futuro.

Por lo tanto, la «vida» no se restringe, en el mundo andino, a los seres vivos en sentido occidental clásico (seres humanos, animales y plantas), sino abarca a todo el universo en sus diferentes dimensiones y estratos. Esta concepción, en perspectiva occidental llamada «panzoismo»[228], se fundamenta en la relacionalidad como una *conditio sine qua non* de la vida. No existe vida fuera de la red de relaciones, sean estas de índole religioso, social, económico, ecológico o personal. La «vida» se define, en los Andes, prácticamente por la relacionalidad, y la muerte –si existiera en forma absoluta– sería la expresión de la más absoluta falta de articulación y relación, el aislamiento o solipsismo total. De ahí que se entiende que el *horror vacui* de la persona andina es el miedo terrorífico por la soledad, el aislamiento, la separación o –hablando en término teológicos– de lo absoluto. Un dios completamente «absoluto» y «trascendente», es decir: «suelto» o separado de todo tipo de relación, no es solamente inimaginable, sino sería la encarnación de la muerte, y no de la vida. La relación es, a la vez, el fundamento indispensable para y la manifestación más preciosa de la vida. Por lo tanto, vida es, en sí misma, «con-vivencia». Para el ser humano andino, resulta un tanto absurdo el problema heredado de Occidente de encontrarse entre individuos separados y autónomos, para emprender y construir la «convivencia» en sentido social, político y ecosófico.[229]

La convivencia tiene prioridad ontológica –para usar una terminología occidental– o pachasófica, porque *pacha* es el «organismo» cósmico que sólo vive y funciona gracias a las múltiples relaciones y articulaciones que lo constituyen. La «des-convivencia» que se vive actualmente en muchas partes del planeta –entre ser humano y Naturaleza, entre los seres humanos, entre culturas y civilizaciones– no es un dato original, sino el resultado de una «decadencia» o de trastornos en la red de relaciones. Lo constitutivo no es el *cogito ergo sum*, sino el *vivimus ergo sumus*. Desde la perspectiva de la filosofía andina, es evidente que una filosofía y sociedad que se construyen sobre la base del individuo autónomo y competidor conlleva de por si una crisis globalizada, porque todos los supuestos de la Modernidad occidental –independencia, individualismo, enfrentamiento entre humanidad y Naturaleza, desacoplamiento de lo profano de lo religioso, etc.– contienen *in nuce* lo que el ser humano andino estima como una amenaza a la vida.

Las zonas de transición entre un estrato a otro, entre un período a otro, entre una entidad a otra, son de vital importancia para la génesis, el fomento y conservación de la vida. Estas zonas de transición, generalmente conocidas como *chakanas* o «puentes cósmicos», se constituyen en relaciones pachasóficas indispensables para el equilibrio y la armonía de todo el universo. La gran mayoría de los rituales andinos se «ubican» en estas zonas y tienen que

[228] Normalmente, la concepción del 'panzoismo' es aplicada a las filosofías de Heráclito y Leibniz («Así, pues, en el universo no hay nada inculto, nada estéril, nada muerto…»; *Monadología* § 69). Más usado es el término «hilozoísmo», acuñado por el platónico Ralph Cudworth a fines del siglo XVII (*The true intelectual system of the universe*; 1678) y aplicado a posturas de la filosofía occidental como los milesios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), Heráclito, Giordano Bruno, Denis Diderot y Ferdinand C. Scott Schiller.

[229] En este sentido, la antropología andina *(runasofía/jaqisofía)* concuerda con la definición aristotélica del *anthropos* como *zoón politikón*, pero con matices muy peculiares. Mientras Aristóteles tiene en mente al varón libre y citadino, el *jaqi* o *runa* andino no sólo se define por su naturaleza «política» y social, sino por todo el complejo de relaciones familiares, de parentesco, compadrazgo, medioambientales, ancestrales y espirituales.

ver con los fenómenos que tienen característica de *chakana*. La Cruz Andina es la *Chakana* por excelencia, porque articula el estrato de arriba *(hanaq/alax pacha)* con el estrato de la cotidianeidad del aquí y ahora *(kay/aka pacha)*, pero también la esfera izquierda asociada con lo femenino, con la esfera derecha de asociación masculina. O, en otras palabras: la Cruz Andina[230] articula las relaciones de correspondencia con las de complementariedad, y se convierte, por tanto, en *chakana* de las *chakanas*. El cuidado y la conservación de estas *chakanas* son de vital importancia para salvaguardar el equilibrio social, económico, religioso y ecosófico.

3. Ecosofía andina

Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, un cronista indígena acriollado en el Perú de principios del siglo XVII representó la cosmovisión andina de su tiempo mediante la metáfora de la «casa universal» *(wasi)*. En su «dibujo cosmogónico» de 1613[231] planteó, bajo la forma de una *Biblia Pauperum*, una síntesis de la cosmovisión originaria y la nueva fe cristiana, usando la metáfora de la «casa» e incluyendo en ella la principal *chakana* en las figuras de la pareja humana en el *kay pacha* (estrato de aquí y ahora) y el huevo cósmico de la divinidad en el *hanaq pacha* (estrato superior). La metáfora de la «casa», también ya propuesta por Aristóteles para el manejo y cuidado de los bienes vitales para la procreación, recreación y reproducción de la vida *(oikos)*, representa en el mundo andino toda el *pacha*, el universo entero con la red total de relaciones. En los rituales andinos, se habla del «nido de plata» y del «nido de oro», fuentes de vida y lugares de la génesis de vida. La casa andina no es simplemente una vivienda, sino un universo en miniatura, con sus cuatro direcciones cardinales, lugares para los espíritus, espacios para el ganado, un orden que se orienta por la salida y puesta del Sol, y una distribución pachasófica de la parte diurna (fogón; mesa) y nocturna (cama), en plena complementariedad y correspondencia con el macrocosmos.

La «casa» *(wasi; uta)* es a la vez el núcleo económico de producción y reproducción, como también el centro ecológico, en el sentido del cuidado físico y ritual del equilibrio entre todos los actores, incluyendo a los ancestros, los espíritus tutelares, las futuras generaciones, los antepasados y todos los elementos de la vida, desde el mismo ser humano hasta las piedras que son de igual manera «sexuadas» que todos los demás elementos. La división o inclusive separación occidental entre «economía» y «ecología» no tiene vigencia en la sabiduría milenaria del mundo andino. El cuidado de la «casa» *(oikos)* no permite una diástasis en una racionalidad de acumulación y ganancia («eco-nomía») y una racionalidad de equilibrio y armonía («eco-logía»). La casa es una sola y debe de cobijar a todas y todos por igual, incluyendo al mundo espiritual, religioso y meteorológico. Entre lo que Occidente viene distinguiendo o separando, es decir: entre economía y ecología, no debe haber

[230] La Cruz Andina se asocia a la constelación estelar de la Cruz del Sur y tiene origen precolonial. Se distingue de la Cruz cristiana en tres aspectos fundamentales que subrayan el aspecto de equilibrio, simetría y armonía: 1) Los cuatro brazos son del mismo tamaño; 2) entre la vertical y la horizontal, existen escalones de mediación; 3) El centro como cruce de la vertical y horizontal está vacío.

[231] Véase Estermann 2006: 322s.; Estermann 1998: 332s. Cf. Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Don Joan de Santa Cruz (1613; 1992). «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú» por... En: *Antigüedades del Perú.* Edición de Henrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid. También: Duviols, Pierre; Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú* «. *Estudio etnohistórico y lingüístico.* Cusco. Folio 13v. 208s.

contradicción o incompatibilidad. Más al revés: se trata de dos lados de una misma medalla que es la «casa» como nido de vida para todas y todos, incluyendo a la Naturaleza.

Por lo tanto, prefiero hablar de la «ecosofía»[232], que engloba e integra tanto el aspecto económico como ecológico. No se trata de una «ley» *(nomos)* ni de una «razón» *(logos)* humanas que diseñan esta «casa» cósmica *(oikos)*, sino una sabiduría *(sophia)* que sepa acompañar los ciclos vitales de producción, reproducción, conservación y cuidado, y vigilar sobre el equilibrio muy precario que mantiene las relaciones vitales. El ser humano no es el *homo faber* u *homo consumens*, sino ante todo *arariwa*, es decir: «cuidante» o «guardián» del *pacha* y su orden cósmico. La única fuerza que realmente «produce», es la *pachamama*, la Madre Tierra; el ser humano es transformador y facilitador de esta producción que obedece a los principios básicos de la cosmovisión y filosofía andinas.

En primer lugar, la ecosofía andina es una expresión del axioma fundamental de la sabiduría andina, a ser el **principio de relacionalidad**, que dice, en forma sintética, que la relación antecede a la sustancia y al ente particular, o, en otras palabras: que todo tiene que ver con todo. Según este principio, la Naturaleza *(pacha)* es concebida como un organismo en el que cada parte está vinculada con todas las demás partes. Un cambio en una parte conlleva necesariamente un cambio correspondiente en las demás partes. Este principio, también conocido en las «teorías del caos» y de la «complejidad» como «efecto mariposa»[233], implica una concepción holística del universo, y, además, como la relacionalidad es al mismo tiempo vitalidad, un panzoismo. En los Andes, existe una estrecha correlación o inclusive equivalencia entre «relación» y «vida»: sin relación, no hay vida, y ésta es un cierto tipo o una determinada calidad de relación. Para la «ecosofía», el principio de relacionalidad tiene amplias consecuencias. En primer lugar, cada transacción económica conlleva efectos ecológicos, sean positivos o negativos. En segundo lugar, la calidad «vital» de las relaciones ecosóficas se expresa en términos de equilibrio y armonía *(taypi)*[234] Y, en tercer lugar, cualquier deterioro de este equilibrio en una parte del «organismo» ecosófico conlleva deterioros en las demás partes.

Como este organismo es principalmente finito y limitado, no puede existir «crecimiento ilimitado» de bienes y dinero. La ilusión de este crecimiento «cancerígeno»[235] sólo es posible a costa del deterioro del Medio Ambiente, de la subalternización de otra parte del «organismo» (o sea: enfermedades crónicas o crisis sistémicas) y de un desequilibrio y una desarmonía que tarde o temprano vuelva como bumerán a los prometeos del Mercado Libre. En el mundo andino, este punto crítico del desbalance se llama *pachakuti* (literalmente: «vuelta de *pacha*»), un cataclismo de dimensiones cósmicas. La «enfermedad» (o sea: pobreza, injusticia, desigualdad, marginación, destrucción, etc.) de una parte del

[232] Véase al respecto: Estermann 1998: 171-179; Estermann 2006: 187-195; Estermann 2007a.

[233] «El 'efecto mariposa' es un concepto que hace referencia a la noción de sensibilidad a las condiciones iniciales dentro del marco de la teoría del caos. La idea es que, dadas unas condiciones iniciales de un determinado sistema caótico, la más mínima variación en ellas puede provocar que el sistema evolucione en formas completamente diferentes. Sucediendo así que, una pequeña perturbación inicial, mediante un proceso de amplificación, podrá generar un efecto considerablemente grande.»
(http://es.wikipedia.org/wiki/Efecto_mariposa).

[234] El vocablo aimara *taypi* significa literalmente «cosa que está en medio» y se refiere al punto de encuentro entre distintos entes, estratos, tiempos y aspectos.

[235] Véase al respecto Estermann 2010a.

«organismo» ecosófico lleva a la «fiebre» de todo el organismo (o sea: «crisis») que se puede reducir con antibióticos (o sea: acciones de salvataje de los mercados financieros), pero no ser curada. El único remedio consiste en la puesta en equilibro de lo que ha salido de él.

El **principio de correspondencia**, corolario del principio de relacionalidad, significa para la ecosofía que el macrocosmos se refleja en el microcosmos y al revés, es decir que el orden cósmico de la pachasofía *(hanaq/alax pacha)* encuentra su reflejo («correspondencia») en el orden ecosófico del estrato vivencial del ser humano *(kay/aka pacha)*. La ecosofía es el cuidado y la conservación del equilibrio cósmico y espiritual a nivel del manejo de recursos, el aprovechamiento de los medios de producción (tierra, minerales, aire, agua, mano de obra) y las costumbres de consumo. La «justicia cósmica», es decir el equilibrio cósmico del *pacha*, debe de reflejarse a nivel antropológico, social y económico, como ciclos de producción y consumo autorreguladores, en donde el *input* equivale al *output*, o sea: en donde la suma de las energías producidas y reproducidas llegan a cero, equilibrio perfecto. Una economía de explotación desmesurada de los recursos naturales (no renovables) no corresponde a la lógica de la justicia cósmica y daña severamente el equilibrio de la vida. Una de las formas predilectas para restablecer este equilibrio deteriorado a nivel cósmico es para el y la andino/a el ritual. Como no existe una relación de causalidad «mecánica» entre el macro- y el microcosmos, la efectividad del ritual no pasa tampoco por esta lógica mecanicista, sino por la racionalidad de la «eficiencia simbólica»[236]. El ritual es un acto eminentemente ecosófico, tanto económico (consumo y restitución) como ecológico (cuidado y retribución simbólica).

El **principio de complementariedad** que rige en el mundo andino para todos los ámbitos de la vida, tanto político, social y económico, como religioso, espiritual y cósmico, también es vital para las relaciones ecosóficas. En principio, este principio siempre se expresa en términos de «sexuidad»[237], o sea: como complementariedad entre lo femenino (izquierda) y masculino (derecha). Sólo que la «sexuidad», al igual que la relacionalidad y la «vida», es un *transcendentale*, una característica que compete a todos los entes, estratos y fenómenos. El funcionamiento pleno de la complementariedad «sexuada» es imprescindible para la producción, reproducción y conservación de la vida, con tal de que la unilateralidad o el aislamiento de un elemento sean causas para la interrupción del flujo vital. A nivel ecosófico, tanto la producción como la distribución y reproducción de bienes y servicios, la división del trabajo y los hábitos de consumo se deben orientar en este principio de complementariedad. En los Andes, normalmente son las mujeres que pastorean al ganado que tiene connotación masculina, y los varones que aran las chacras y siembran porque la *pachamama* es claramente femenina.

El **principio de reciprocidad**, como aplicación práctica y ética de los dos principios pachasóficas de la correspondencia y complementariedad, también tiene repercusión para

[236] Cf. Sechehaye 1947; Cáceres 1995.

[237] El problema de la terminología se nos plantea nuevamente: En Occidente, el concepto de la ‘sexualidad’ se limita a los entes vivos, y en sentido estricto al ser humano. Por lo tanto, tiene una acepción biológica (y antropológica) en el sentido de la reproducción vital. ‘Sexualidad’ para la filosofía andina tiene un significado mucho más amplio (tal como en la tradición tántrica y taoísta de Oriente); es un rasgo cósmico y trasciende el ámbito biológico. Hablando de «sexuidad», pretendo subrayar el rasgo cósmico y pachasófico de la condición polar de los elementos de los tres *pacha*, y no la dimensión reproductiva, erótica y genital en un sentido más estricto.

las relaciones ecosóficas. Igual que los demás principios, no hay excepciones a este principio que rige tanto para la humanidad como para el mundo sagrado, la Naturaleza y el ámbito político, pero también para los ancestros, los difuntos («almas») y las futuras generaciones. El principio de reciprocidad, en su forma general, expresa la «justicia» equilibrada en las interacciones y transacciones de conocimiento, saberes, bienes, servicios, dinero y deberes. La trilogía ética andina *–ama suwa, ama llulla, ama qella* [«no seas ladrón, no seas mentiroso/a, no seas flojo/a»]– expresa en forma concentrada este principio al nivel de la ética social. El cumplimiento pleno de la reciprocidad, en el sentido de la devolución de lo que uno/a ha recibido, incluye las dimensiones rituales y simbólicas, pero se extiende también al cosmos en su totalidad, a las futuras generaciones, a las personas difuntas y a los espíritus tutelares y protectores *(apus; achachilas)*.[238]

Para la ecosofía, el principio de reciprocidad significa, entre otros, que el ser humano debe retribuir a la Naturaleza *(pachamama)* lo que ésta le ha dado, para restablecer el equilibrio temporalmente distorsionado. Esta retribución normalmente se efectúa en forma ritual, mediante un ritual que de manera significativa se llama «pago» o «tributo»[239]. Pero también existe la contribución adelantada, para garantizar una retribución por parte de la dadora de vida, la *pachamama*: Se la pide «licencia» (*licenciaykiwan*: «con tu permiso») para poder trabajarla, para sembrar y cultivar, y para ello se adelanta una «ofrenda». La costumbre bastante difundida en los Andes de la *ch'alla* (libación) es un acto de reciprocidad del consumo; se ofrece una parte de la bebida (normalmente chicha de maíz) a la *pachamama*, antes de beber.[240] Los diferentes rituales respecto a la muerte tienen la finalidad de asegurar el equilibrio recíproco entre vivos y muertos[241]; puede ser que los familiares deben de complementar la reciprocidad truncada por la muerte de uno de sus seres queridos, pero también se da el caso que el difunto («alma») retribuya en forma simbólica favores que ha recibido durante la vida. Un caso extremo es la costumbre de las *ñatitas* (del quechua: «nariz aplanada»), calaveras de personas a veces desconocidas que sirven de protección del hogar y en los viajes y con las que hay que establecer una estricta relación de reciprocidad.

Para el equilibrio ecosófico, las relaciones que Occidente llama «económicas» están siempre en un contexto espiritual y religioso. Se trata de una suerte de «comunión» entre ser humano y Naturaleza, y el principal ritual andino *(qoway, mesa, waxt'a, lluqt'a, despacho)* es un banquete entre los humanos y espíritus.[242] Otra consecuencia ecosófica importante consiste en la inclusión de las futuras generaciones en el manejo de los recursos y el cuidado

[238] Hay al menos unas cuatro diferencias principales entre la ética andina y las éticas occidentales: 1) La responsabilidad no se restringe al radio de libertad individual; 2) La ética no se limita al sujeto humano, sino que incluye al *pacha* como sujeto ético primordial; 3) La ética rige para más allá de la muerte; 4) El horizonte teleológico de la ética andina es la «justicia cósmica», y no la felicidad individual, la justicia social o la utilidad.
[239] Las nociones nativas para el principal ritual andino son *waxt'a* o *lluqt'a* (aimara), respectivamente *qoway* o *mesa* (quechua). Sin embargo, se han hecho familiares nociones comunes impuestas por el poder colonial que tienen que ver con la economía monetaria y tributaria: «despacho», «pago» y «tributo».
[240] Existen otras formas de la *ch'alla*: en ocasión de ciertos acontecimientos (Carnaval, techado de la casa, un negocio, una adquisición importante, un viaje), se hace el ritual de «bendecir» el objeto, rociando alcohol o chicha de maíz a las cuatro esquinas, en representación de los cuatro puntos cardinales. Cada *ch'alla* tiene un aspecto eminentemente social, religioso y cósmico; pretende restablecer el equilibrio dañado a lo largo del año, para «empezar de nuevo» (borrar cuentas).
[241] Véase al respecto: Maidana 2006; Albó 2006.
[242] Cf. Fernández 1994 y 1995.

del equilibrio. Una economía que explota las riquezas perjudicando a las futuras generaciones (como también al mundo espiritual y a los ancestros), no está en balance y no contribuye a la vida, sino a la muerte.

El **principio de ciclicidad** cuestiona la concepción occidental de la linealidad del tiempo que implica al mismo tiempo progresividad, irreversibilidad y cuantificabilidad. El principio cíclico sostiene que el *pacha* (espacio-tiempo) se manifiesta en forma de una espiral, una sucesión periódica de ciclos regidos por los ritmos astronómicos, meteorológicos, agrícolas y vitales. Respecto a las relaciones ecosóficas, el principio de ciclicidad cuestiona la ideología del desarrollo como un avance prácticamente automático, desde un inicio a un supuesto fin, como también la definición cuantitativa del «progreso» (PIB, tasa de crecimiento, etc.) y la ideología de la Modernidad como superación definitiva de lo que se considera «premoderno», «anticuado» y «pasado de moda». Para los Andes, la utopía es retrospectiva, de acuerdo con el orden pachasófico: Las palabras en quechua y aimara para «pasado» se refieren a los ojos *(ñawpa/naira pacha)*, y para «futuro» a la espalda *(qhipa pacha)*. En expresión metafórica, el ser humano camina de retro hacia el futuro, fijando sus ojos en el pasado como punto de orientación.

Cada ciclo cambia mediante un *pachakuti* (literalmente: «vuelta del pacha»)[243], un cataclismo cósmico que tiene como objetivo restablecer el equilibrio dañado y volver al orden armonioso del *pacha*. Normalmente, el ser humano tiene la capacidad de enmendar distorsiones y daños respecto al equilibrio de la red total de relaciones, de correspondencia, complementariedad y reciprocidad, mediante las actividades rituales, religiosas y ecosóficas, pero en casos extremos como la Conquista o el Cambio Climático, un *pachakuti* es eminente. El principio de ciclicidad también significa que el tiempo tiene características cualitativas que no corresponden a la cantidad abstracta del reloj y de su monetarización *(time is money)*. Tanto para las actividades económicas como para los rituales, existen momentos propicios y menos propicios. La *pachamama* no siempre produce de la misma manera; tiene sus «días intocables» (en los que no «escucha»; primera semana de agosto; Semana Santa), épocas de mayor vitalidad (Luna Llena; *Anata* o Carnaval), épocas de descanso (barbecho) y épocas de fecundación (siembra).[244] Tanto la productividad como el consumo siguen los ciclos estacionarios y los métodos «ecológicos» de la conservación de los alimentos (*charki* o carne secada; *ch'uñu* o papa congelada; pisos ecológicos para los cultivos; etc.). La concepción del capitalismo contemporáneo y del hedonismo posmoderno de que todo debe y puede ser producido y consumido a lo largo del año, sin consideración de la estación, conlleva una presión increíble a los sistemas ecológicos y constituyen para la racionalidad andina un sinsentido y una amenaza de suicidio colectivo.

[243] Al respecto, cf. Estermann 2004.

[244] La primera semana de agosto es un momento muy denso para la ritualidad andina; es el momento antes de la siembra, en la espera de las lluvias. La *pachamama* descansa, y se le hace rituales para pedir el «permiso» como para trabajarla. La Semana Santa tiene que ver con el sincretismo andino-católico: la *pachamama* («virgen tierra») está de luto por el destino de su «pareja» Jesús. El tiempo de Carnaval que se junta en los Andes con la cosecha principal, es un tiempo de abundancia y de agradecimiento. La fiesta de la *Anata* («jugar») es una fiesta de alegría por los frutos de la tierra y por la vida (Carnaval).

4. Convivencia cósmica como «vivir bien»

La ecosofía andina se sustenta por la concepción holística de la «vida» que se entiende como expresión manifiesta de la relacionalidad de todo y el orden que garantiza este flujo de energía *(-cha)* en la complementariedad polar *(pa-)*. A fin de concretizar el planteamiento andino alternativo al modelo capitalista de un «crecimiento ilimitado» que es en sí cancerígeno, se propone, desde unas dos décadas, el concepto del 'vivir bien' que inclusive ha encontrado resonancia en las nuevas Constituciones Políticas de Estado de Bolivia y Ecuador. Se trata de la traducción castellana un tanto deficiente de las expresiones originales en quechua, aimara, guaraní y mapuche: del quechua *allin kawsay* (respectivamente *sumak kawsay* en el kichwa del Ecuador), del aimara *suma qamaña*, del guaraní *teko kavi* y del mapuche *küme mogen*.[245]

Al mismo tiempo, ha surgido en Occidente una reflexión sobre el concepto de procedencia aristotélica de la 'buena vida' *(eubiós)* y la metáfora bíblica del «Jardín de Edén» («lugar puro y natural») que parecen a primera vista encontrar eco en los conceptos andinos, pero que distan en muchos aspectos de éstos. Se puede mencionar varias diferencias paradigmáticas que tienen que ver con el trasfondo filosófico o pachasófico. En primer lugar, el concepto aristotélico se restringe al ser humano; es, por lo tanto, en su mismo origen antropocéntrico. El Estoicismo lo ha ampliado en un sentido más cosmocéntrico, al incluir la categoría de una «vida en armonía o según la Naturaleza». En segundo lugar, a pesar de una perspectiva social y política, la «buena vida» aristotélica[246] se orienta en el ideal individual de la persona humana que aspira a la felicidad, lo que se refuerza también en las concepciones estoicas y epicúreas de la ataraxia y apatía como ideales eminentemente individuales del *eubiós*. En tercer lugar, el ideal aristotélico se refiere al «ciudadano» de la *polis* griega, es decir a la persona masculina, adulta y propietaria que vive en la ciudad; por lo tanto, la «buena vida» aristotélica se concibe en total separación con el entorno natural y como un ideal muy parcial, para una parte minoritaria de la humanidad. En cuarto lugar, se

[245] Me limito en esta ocasión a las expresiones en quechua y aimara que contienen distintas variantes. El término en aimara que se discute aquí se representa como *suma qamaña*, *suma kamaña* o *suma jakaña*. El adjetivo *suma* que es común al aimara y al quechua (en quechua con la terminación *–q* o *–j*), significa 'bueno', 'agradable', 'armonioso' y 'sabroso' (en relación con los alimentos). Los conceptos *qamaña*, *kamaña* y *jakaña* pueden ser empleados, debido al sufijo *-ña*, tanto como verbos (en su forma de infinitivo), como sustantivos (verbo sustantivado). La raíz *qama* o *qamasa* refiere a la 'energía' y la 'fuerza'; se emplea con frecuencia en la región andina refiriendo a uno de los distintos aspectos espirituales («almas») de los seres humanos. La raíz *kama* significa 'crear', 'organizar'; y *jaka* significa 'vivir' en el sentido de la vida biológica de «estar vivo». Algunos lingüistas consideran que *qamaña* debe interpretarse como la forma masculina y que *jakaña* sería la forma femenina del concepto del 'vivir bien', pues *jakaña*, entre otros significados, se traduce también como «útero» y «placenta».
El término correspondiente en el idioma quechua es *allin kawsay*, con las variaciones regionales *allin kausay*, *sumaq kawsay* (Perú), *sumaj kausay*, *sumaj kawsay* (Bolivia) o *sumak kawsay* (Ecuador). Aquí, el adjetivo *(sumaj/q; allin)* varía según el contexto y el juego de lenguaje: *allin* tiene un significado general en el sentido de 'bueno' (como en las frases como «buen día», «estoy bien», «una buena cosecha»). *Sumaj/q* en cambio, tiene el sentido de 'excelente', 'maravilloso', 'sabroso' (para los alimentos), o de 'excepcional' y 'elevado', por lo que tiene una función más bien superlativa. A diferencia del aimara, en el quechua sólo se utiliza como complemento *kawsay* (o *kausay/kausai*), pero se da también en la doble función como verbo (infinitivo) y sustantivo (verbo sustantivado).

[246] Para mayores detalles, cf. Allón Vega 2003; McCabe 2003; Porter 2009; Steinfath 1998; Fenner 2007; Nussbaum 2007.

trata de una ideal intelectual *(bios thoretikós)* que toma como supuesto la estratificación de la sociedad, la esclavitud y la garantía del sustento de vida. En quinto lugar, la recepción de la idea aristotélica de la «buena vida» por la filosofía posmoderna, revela una noción centrada en el aspecto hedonista y consumidor, con tal de que la «buena vida» en clave occidental deriva en una suerte de vida en lujo y en abundancia, réplica filosófica del *American Way of Life*.[247]

Respecto al ideal bíblico del «Jardín de Edén», éste plantea una armonía supralapsaria (antes de la caída o pecado original) entre el ser humano y su entorno natural que se parece mucho al concepto andino del *suma qamaña*, *allin* o *sumak kawsay*. Sin embargo, este ideal «utópico» fue severamente cuestionado e ignorado por la historia y conceptualización posterior, en especial la concepción bastante negativa de lo «natural», tanto en el ser humano como fuera de él. Según el mito bíblico de *Génesis*, la consecuencia del pecado original no es sólo un distanciamiento del ser humano de una unión simbiótica primordial, sino una creciente hostilidad entre el ser humano y la naturaleza (simbolizada en la serpiente) que es concebido como algo que hay que someter, conquistar, domesticar y humanizar. En las teologías judía y cristiana ulteriores, el ideal primordial del Jardín de Edén se convierte en la utopía escatológica del Reino de Dios que se orienta más en categorías antropocéntricas y citadinas («la ciudad de Dios») que en un holismo cósmico. Sin embargo, siguen existiendo reminiscencias de la «buena vida» supralapsaria, como por ejemplo en la afirmación de Pablo de Tarsos de una redención que incluye a toda la creación que está en dolores de parto, o en la concepción de la apocatástasis, la recuperación cósmica de una plenitud perdida.

La nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009 emplea el término aimara *suma qamaña* como un término general que también incluiría la versión quechua del *allin kawsay*. Este último término no aparece literalmente en la Constitución; se menciona en el Artículo 8, inciso I, *suma qamaña* y añade entre paréntesis la traducción al español de «vivir bien». En el mismo inciso se agrega a la trilogía ética andina *(ama qhilla, ama llulla, ama suwa* – «no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón») otra expresión en quechua, como para equilibrar el uso monopólico del aimara con el *suma qamaña: qhapaj ñan*, traducido al castellano como «camino o vida noble».[248] En la nueva Constitución Política de la República del Ecuador de 2008, se incluye en el Preámbulo una referencia a la Pacha Mama y al ideal del *sumak kawsay*: «… la *Pacha Mama*, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia. […] Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*». Y el Artículo 14 «…reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y

[247] Como ejemplo emblemático, menciono la empresa transnacional estadounidense de electrónicos *LG*. «LG» es la abreviación para *Life is Good* («la vida es buena»), con lo que reivindica el concepto de la 'buena vida' para la lógica del mercado del consumo ilimitado y para un ideal (individualista) de vida que requiere de al menos cinco planetas para poder ser globalizado. LG recoge en su lógica de marketing la concepción occidental de la 'buena vida', pero la interpreta de una manera individualista y consumista. El hecho de que EE.UU. consume, con apenas el 4% de la población mundial, el 26% de la energía del planeta, no juega ningún papel en el mercadeo de los productos de LG.

[248] Cf. Lajo 2005.

ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*».[249]

Sin entrar en un análisis lingüístico exhaustivo[250], podemos sacar algunas conclusiones al respecto. Tanto en las acepciones quechua como aimara, la noción de «vida» se usa en forma de verbo, aunque es posible también una interpretación sustantivista. *Qamaña* y *kawsay* son formas infinitivas y reflejan el dinamismo de concepto de 'vida'. En segundo lugar, la calificación de esta «vida» por *suma*, *sumak* o *allin* representa formas adverbiales más que adjetivas; conviene, por lo tanto, traducir las nociones de las lenguas nativas al español como «vivir bien» y no como «buena vida», «buen vivir» o «vida buena». En tercer lugar, las palabras suma, sumak o allin no tienen acepción prioritariamente ética, antropológica o económica, sino más sensitiva, de gusto y de un sentimiento; si la comida es «rica», se dice en quechua *mihuy sumaqmi*. Por esta razón, algunos autores traducen las nociones andinas como «vida dulce» *(miski kawsay)*.[251] En cuarto lugar, no se trata de un comparativo, en el sentido de una «mejor vida». Los discursos desarrollistas hablan frecuentemente de «mejorar la vida», «aspirar a una vida mejor» y «mejores condiciones de vida». Para la filosofía andina, cada mejora que no toma en cuenta la gran red de relaciones a nivel cósmico conlleva un empeoramiento de otra parte del cosmos, de la humanidad o de la Naturaleza. En quinto lugar, las nociones andinas para «vida» *(qamaña, kawsay)* no se restringen ni al ser humano, ni a los seres vivos en sentido occidental (lo «biológico»), sino que incluyen la dimensión ecosófica y cósmica (la palabra *qamaña* tiene que ver con *qamasa* que es la «energía» común y compartida [el sufijo *–sa* se refiere a la primera persona plural inclusiva]).

Así que podemos establecer como aspectos esenciales del concepto andino del 'vivir bien' *(suma qamaña/allin kawsay)* los siguientes:

a. Se trata de un concepto dinámico (verbo) y no estático (sustantivo). Describe un proceso continuo y no un estado que se alcanzará plenamente algún día.

b. El concepto de 'vida' en el contexto andino incluye todo y supera con creces lo puramente biológico. Es, para hablar en terminología occidental, un trascendental *(transcedentale)*.

c. El «vivir bien» está basado en la razón fundamental de las categorías de la sabiduría y de filosofía andinas. El principio de la relacionalidad es crucial, según el cual todo está interconectado con todo.

d. Cualquier cambio en cuanto «mejora» o «deterioro» de una situación, de un ser vivo, de una transacción, de cualquier acto o de la calidad de vida tiene consecuencias para los aspectos correspondientes (complementariedad y correspondencia) de otros entes y «lugares» *(topoi)*.

e. El «vivir bien» no es ni antropocéntrico, ni androcéntrico, sino que en su conjunto incluye aquello que se ha considerado fuera de la naturaleza humana: los antepasados, los difuntos, las futuras generaciones, el mundo espiritual y lo divino.

[249] Para un análisis más profundo y una comparación de las dos constituciones, cf. Estermann 2010b y 2011; Huanacuni 2010. Para un análisis del *allin kawsay*, cf. Rengifo 2002.
[250] Véase nota 245.
[251] Medina 2006: especialmente 107ss.

f. El «vivir bien» de los Andes se basa en el ideal del equilibrio cósmico o de la armonía universal («justicia»), que se expresa en todos los niveles y aspectos.

g. «Vivir bien» en el sentido andino no implica una relación de comparativo o superlativo, que tendría como consecuencia que el principio de aplicación universal («globalizabilidad» o «cosmozabilidad») ya no existiría.

h. La utopía andina del «vivir bien» no es el resultado de la ideología del progreso y el crecimiento económico ilimitado basada en una comprensión lineal del tiempo. El «futuro real» se encuentra en el «pasado» que tenemos por delante.

i. Por lo tanto, el «vivir bien» andino alcanza dimensiones cósmicas, ecológicas (en el sentido de una ecología espiritual o incluso metafísica), religioso-espirituales, sociales, económicas y políticas.

5. Consecuencias para la convivencia cósmica y la rehabitación de la Tierra

En lo que viene, trataré de esbozar, partiendo de la ecosofía andina y de la figura del «vivir bien», algunos aspectos de un modelo alternativo de convivencia cósmica y de rehabitar la Tierra, sin perjudicar a una parte (mayoritaria) de la humanidad, las futuras generaciones, la Naturaleza y el equilibrio cósmico, espiritual y ecosófico.[252]

1. La conciencia de la finitud de los recursos naturales (minerales, agua potable, tierra, hidrocarburos, aire, biodiversidad, etc.) conlleva un manejo económico en el sentido de una «economía» original que se orienta en el planeta Tierra y el universo como «casa» *(oikos; wasi/uta)* común y única de todos los seres vivos y relaciones.[253]

2. «Sostenibilidad» debe ser entendida, por consiguiente, en un sentido cósmico y transgeneracional. Una economía corresponde al concepto andino del 'vivir bien' y de una convivencia cósmica, siempre y cuando renueve los medios consumidos y usados y los ponga a disposición también de las futuras generaciones.

3. En la concepción andina, el ser humano no es en primer lugar «productor» y «consumidor», sino «guardián» *(arariwa)* de los procesos naturales de transformación y «partícipe» de los principios cósmicos de complementariedad, correspondencia y reciprocidad que hacen posible la vida y la conservan.[254]

4. El «vivir bien» y la convivencialidad en sentido andino se orientan por los valores de la «justicia cósmica» que se manifiesta y realiza como «equilibrio» y «armonía». Este equilibrio (en el sentido de un balance entre opuestos polares) se manifiesta en todos los niveles y en todos los aspectos de la vida humana y no-humana: armonía entre la naturaleza humana y no-humana, entre lo religioso y lo «profano», entre vida y muerte, entre cultivar y consumir, entre *input* y *output*, entre don y retribución, entre hoy y ayer, entre esta y las generaciones venideras, entre trabajo y ritual.

[252] En esta parte, me apoyo en lo expuesto en Estermann 2010b y 2011.
[253] Respecto a la metáfora de la «casa» en el contexto andino y sus consecuencias filosóficas, véase: Estermann 1998: 147-154; Estermann 2006: 160-169: «El universo como casa».
[254] Cf. Estermann 2007b.

5. El ideal del «vivir bien» no es el ideal del *dolce far niente*, del *just have fun* postmoderno o de una vida en la que el trabajo fuera cosa del pasado. El trabajo físico no es ni una «maldición» (tradición semita) ni algo «indigno» para el ser humano (tradición helénica), ni un mero medio de subsistencia y creación de plusvalía (tradición capitalista), sino un modo de «comunión» con el secreto de la vida y del universo. En y a través del trabajo, el ser humano coadyuva a la vida (en un sentido cósmico) a desenvolverse y posibilitar nueva vida. El trabajo es igualmente reproductivo como la ritualidad (espiritual), y, por lo tanto, es un esfuerzo cultural. En sentido estricto, sólo la *pachamama* (madre tierra) –y con ella las demás fuerzas naturales– es productiva; el ser humano es meramente su «cultivador» (agri-cultor) y abogado.

6. La ecología o –mejor– ecosofía no es una cuestión de «protección ambiental», sino un paradigma holístico de vida y de economía que está en sintonía con las fuerzas y la red de relaciones del cosmos. La concepción andina del universo como «organismo» considera cualquier deterioro del equilibrio cósmico como «enfermedad» que se vuelve, en el caso del «crecimiento ilimitado» capitalista, en cáncer con metástasis generalizadas.

7. El sujeto de las iniciativas y decisiones políticas y económicas no es el individuo («ciudadano» o «consumidor»), sino la comunidad. Por lo tanto, portador de derechos no es en primera instancia la persona individual, sino el colectivo, la nación, el pueblo, pero también la Tierra *(pachamama)* y el agua, el aire y los recursos naturales.[255]

8. Para el «vivir bien» y la ecosofía andinos, el hecho de que bienes naturales como el agua, la biodiversidad, la materia prima, tierra y territorio fueran propiedad de personas particulares o de empresas (es decir: «propiedad privada»), resulta algo absurdo. El llamado «socialismo» o comunitarismo andino no es una cuestión de una ideología marxista occidentocéntrica, sino una forma de vivir que deriva de los principios fundamentales de la pachasofía y ecosofía andinas.

9. La concepción del 'vivir bien' y de la convivencia cósmica andinas implica el acceso de todos los seres humanos a los bienes básicos para su existencia (alimentos, salud, educación, vivienda), la de su descendencia y la vida del mundo no-humano. En un mundo limitado, esto sólo es posible si un tercio de la humanidad renuncie a su abundancia y despilfarro y acepte una contracción de la economía y una «disminución del bienestar». Un mundo en que todas y todos adoptarían un *American Way of Life*, no solamente es imposible, sino una ceguera criminal del modelo neoliberal existente. El modelo actual de la globalización neoliberal y consumista ni es globalizable, ni cosmizable y menos compatible con las futuras generaciones.

10. Para llegar a realizar el ideal del «vivir bien», no se trata en primer lugar de la «creación» de riqueza, sino de una distribución y redistribución justa de los bienes existentes. Mientras alguien esté «mejor», otras personas están «peores»; y mientras alguien haga grandes ganancias en un mundo limitado, otras personas sufren pérdidas. En el

[255] Consecuentemente, los países andinos (y otros con una población indígena fuerte) luchan por incluir en los Derechos Fundamentales de las NN.UU. los «Derechos de la Tierra», tal como fueron propuestos en la «Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra», llevada del 22 al 26 de abril de 2010, en Cochabamba-Bolivia.

capitalismo no existe una situación *win-win* (ambos/as ganan), a pesar de que se siga predicando el evangelio del «efecto del goteo» *(trickle down effect)*. Debido a la redistribución de la riqueza, algunos/as ciertamente «sufren pérdidas» (en el sentido de la restricción de lujo); en vista del «vivir bien», sin embargo, estas «pérdidas» deben de ser consideradas «ganancias» de todas y todos, en el sentido de una nueva armonía y una calidad de vida renovada.

11. El «socialismo democrático» promueve una transferencia de bienes y capital de acuerdo al principio de solidaridad, reciprocidad y complementariedad, tal como lo prevé el ALBA *(Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe)* y lo viene realizando en forma incipiente.[256] En vez de promover el principio de la competencia fundamentada en el egoísmo individual y nacional, tal como lo defiende el capitalismo, el nuevo socialismo fomenta el viejo principio del mutualismo (ayuda mutua y apoyo mutuo).[257] La conciencia de la «globalidad» e «interdependencia» conlleva la urgencia de que también los intereses e ideales sean entendidos como «globales», es decir: cosmopolitas, cosmo-económicos y cosmo-sociales.

12. La convivencia y rehabitación de la Tierra en sentido ecosófico, presupuestos pachasóficos de la filosofía andina, se construyen en *Abya Yala* codo a codo con una transformación profunda de la sociedad, en el sentido de la interculturalidad y descolonización. La diversidad de modos de vivir, culturas, modelos económicos y organizacionales implica un diálogo abierto y «libre de dominación», para diseñar y construir nuestra «casa común». Ni la idea posmoderna de ámbitos o habitaciones (‘culturas’ o ‘civilizaciones’) entre si incomunicables, ni la idea neoliberal globalizante de un salón que determinara la implementación y control de los demás ambientes, son compatibles con el futuro de la humanidad. En el primer caso (indiferencia posmoderna), los mendigos acecharán, desde el sótano, las suites de los *penthouses* –lo que hoy en día ya ocurre en muchas partes del planeta–, y obligan a sus habitantes a reforzar los candados (llamados «muros de contención» fronterizos). Y en el segundo caso (dominio neoliberal), toda la casa se asfixiará por falta de oxígeno, desechos y gases tóxicos o simplemente prescinde de dos tercios de los habitantes mediante hambrunas inducidas.

13. El imperativo categórico del «vivir bien» y de la «convivencia cósmica» resultante podría ser como sigue: «Actúa siempre según la máxima de acuerdo con la que una vida humana en dignidad (satisfacción de las necesidades básicas; autodeterminación social, política y cultural; respeto e igualdad de oportunidades) puede ser garantizada para todos los seres humanos en presente y futuro y que garantice a la vez la supervivencia del planeta Tierra». Y esto significa que una política y economía correspondientes deben

[256] En este momento, Venezuela, Cuba, Bolivia, Nicaragua, Dominica, San Vicente y las Granadinas y Ecuador son miembros del ALBA que fue fundado en diciembre de 2004 por Venezuela y Cuba, y que en la actualidad se constituye por siete estados miembros.

[257] El mutualismo como forma económica de apoyo mutuo y complementación surgió a principios del siglo XIX en Francia, como forma inicial de la solidaridad proletaria contra la explotación capitalista y organización de autoayuda entre artesanos y obreros; en el transcurso del tiempo se expandía también al sistema de crédito y ahorro (las llamadas *banques mutuelles* [en países francófonos] o el sistema *Raiffeisen* [en países germanófonos]).

de ser compatibles con el cosmos, las futuras generaciones, el mundo espiritual y religioso, la diversidad cultural y, sobre todo, las y los pobres.

14. Por fin, el «vivir bien» y la convivencia ecosófica implican un reordenamiento fundamental de las relaciones de poder, en el sentido de equidad de género y la superación del patriarcado y androcentrismo. Todo tipo de superioridad debida a poder, riqueza, estructuras heredadas o legitimación biológica (racismo), no es compatible con el «vivir bien». Y esto, a su vez, implica también una deconstrucción profunda de la tradición filosófica dominante, en clave de interculturalidad y género.

Bibliografía

Albó, Xavier (2009). «Teología narrativa de la muerte andina, fuente de nueva vida». En: Estermann, Josef y Colque, Abraham (coords.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. La Paz: ISEAT. Segunda edición. Tomo II. 275-303.

Ayllón Vega, José Ramón (2003). *Ética y buena vida: De Aristóteles a Nietzsche*. Palencia: Ediciones Martínez Roca.

Cáceres Ch., Efraín (1995). «Eficacia simbólica en la Medicina tradicional andina: Un caso de Comunicación y Cultura». En: *Andes* 2. Cusco. 167-177.

Dierckxsens, Wim. «La crisis actual como crisis civilizatoria». En: http://rcci.net/globalizacion/2009/fg811.htm [17 de marzo de 2011].

Dussel, Enrique (1992). *1492 – El encubrimiento del otro: Hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. Madrid: Nueva Utopia; Bogotá: Anthropos.

_____ (2008). «Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad». En: *Tabula Rasa* (Bogotá – Colombia), No.9: 153-197.

Duviols, Pierre; Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú* «. *Estudio etnohistórico y lingüístico.* Cusco. Folio 13v. 208s.

Estermann, Josef (1998; 2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala; La Paz: ISEAT.

_____ (2004). «¿Progreso o *Pachakuti?:* Concepciones occidentales y andinas del tiempo». En: *Fe y Pueblo. Segunda época,* No. 5. 15-39.

_____ (2007a). «Ecosofía andina: La Naturaleza en Occidente y en los Andes». En: *Fe y Pueblo*. Segunda época. Nº 11. 68-76.

_____ (2007b). «Equilibrio y cuidado: Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal». En: Torre, Margarita de la y Zwetsch, Roberto (eds.). *Diaconía y Solidaridad desde los Pueblos Indígenas*. [Serie *Diaconia na América Latina* 5]. São Leopoldo: Synodal/EST/CETELA. 126-139.

_____ (2010a). «Crecimiento cancerígeno versus el buen vivir: La concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental». En:

Ministerio de Medio Ambiente y Agua (ed.). *Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica*. La Paz: MMAyA. 63-78.

_____ (2010b). «Gut Leben» als politische Utopie: Die andine Konzeption des «Guten Lebens» *(suma qamaña/allin kawsay)* und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Gutes Leben als humanisiertes Leben: Vorstellungen vom Guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute / Good Life as Humanized Life: Concepts of Good Life in Different cultures and their Meanings for Politics and Societies today / La Vida Buena como Vida Humanizante: Concepciones de la vida buena en las culturas y sus consecuencias para la política y la Sociedad hoy en día.* Aachen: Mainz-Verlag. 261-286.

_____ (2011). «'Vivir bien' como utopía política: La concepción andina del 'vivir bien' *(suma qamaña/allin kawsay)* y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia. En: MUSEF (org.). *Reunión Anual de Etnografía 2010*. La Paz: MUSEF. De próxima publicación.

Fenner, Dagmar (2007). *Das gute Leben.* [Grundthemen Philosophie]. Berlín: De Gruyter.

Fernández Juárez, Gerardo (1994). «El banquete aymara: Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras». En: *Revista Andina* no. 23. 155-189.

_____ (1995). *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.

Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

_____ (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

Hinkelammert, Franz (2010). *Yo vivo si tú vives: El sujeto de los derechos humanos*. La Paz: ISEAT/La Palabra Comprometida.

Huanacuni Mamani, Fernando (2010). *Vivir Bien / Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración/Convenio Andrés Bello.

Lajo, Javier (2005). *Qhapaq Ñan: La ruta Inka de sabiduría. Lima*: Amaro Runa-CENES.

Maidana, Freddy Luís (2009). «La muerte: Tradición, religiosidad y simbolismo». En: Estermann, Josef y Colque, Abraham (coords.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. La Paz: ISEAT. Segunda edición. Tomo I. 155-171.

McCabe, Herbert (2005). *The Good Life: Ethics and the Persuit of Happiness*. Nueva York: Continuum.

Meadows, Donella et al. (1972). *The Limits to Growth*. Nueva York: Universe Books.

_____ (2002). *Los límites del crecimiento*. México. D.F.: Fondo Económico; 2ª edición

Medina, Javier (2006). *Suma Qamaña: Por una convivialidad postindustrial*. La Paz, Bolivia: Garza Azul.

_____ (ed.) (2001). *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: FAM/GTZ.

_____ (ed.) (2002). *Ñañde Reko: La comprensión guaraní de la Vida Buena.* La Paz: FAM/GTZ/PAEP.

Nussbaum, Martha C. (2007). *Gerechtigkeit oder das Gute Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Don Joan de Santa Cruz (1613; 1992). «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú» por... En: *Antigüedades del Perú.* Edición de Henrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid.

Porter, Burton (2009). *The Good Life: Options in Ethics*. Plymouth: Rowman & Littlefield.

Rengifo Vásquez, Grimaldo (coord.) (2002). *Allin Kawsay: Concepciones de bienestar en el mundo andino amazónico.* Lima: PRATEC.

Sechehaye, Marguerite-Albert (1947). «La Réalisation Symbolique». En: *Revue Suisse de Psychologie et de Psychologie Apliquée* 12 (Berna).

Steinfath, Holmer (ed.) (1998). *Was ist gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Páginas web en español

«Allin kausay». Disponible en: www.pratec.org.pe/articulos/divulgacion/7.pdf

«El bienestar en la visión andina y en la visión occidental». Formato de archivo: PDF/Adobe Acrobat - Versión en HTML: http://www.pratec.org.pe/articulos/divulgacion/7.pdf

«El hombre y la mujer pese a tener cualidades y roles diferentes, siempre necesitan complementarse asegurando el suma qamaña». Disponible en: www.pusinsuyu.com/html/sagrada_dualidad.html

«La comprensión indígena de la Buena Vida». Disponible en: www.democraticdialoguenetwork.org/

«La escuela indígena del Qhapaq Ñan». Formato de archivo: Microsoft Word - Versión en HTML. Disponible en: www.files/opiniones/Educacion/escuela%20indigena.doc

«La historia del Movimiento Indígena en la Búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien)». Disponible en: www.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_choque.doc

«La lucha continua por el bienestar / suma qamaña». Disponible en: www.periodicopukara.com/pasados/pukara-19-articulo-del-mes.php

«Sistema político suma qamaña». Disponible en: www.katari.org/propuesta-politica.

«Suma qamaña: La propuesta andino amazónico». Goethe-Institut Progress - La Paz. Disponible en: www.goethe.de/ins/vb/prj/fort/2004/paz/ref/es134165.htm

7. Complementariedad de culturas y cosmovisiones: Interculturalidad y diversidad cultural a partir de lo 'andino'

En la era de la globalización informática y económica, la diversidad cultural aparece como una mercancía que compite en el mercado de las extravagancias culturales, todavía sin ser cotizadas en las bolsas de valores principales del planeta. Sin embargo, puede darse el paso a la «patentización» cultural, tal como se suele hacer con los lugares declarados «Patrimonio de la Humanidad». Tal «patentización» de las culturas conllevaría una «musealización» de las mismas, o hasta una «monetarización».[258] De hecho, las culturas existentes ya tienen un valor económico, en la medida en que contribuyen o no al modelo único de acumulación de riquezas y aumento de rentabilidad.

1. Del enfoque posmoderno al enfoque intercultural

Desde el mismo origen de la especie humana, ésta se ha diversificado en múltiples expresiones sociales, económicas, religiosas y culturales, de acuerdo con parámetros climáticos, topográficos, biológicos y de recursos naturales. La «diversidad cultural» (o culturodiversidad) no es nada reciente o posmoderno, sino que siempre ha sido una característica del ser humano y su quehacer; lo novedoso es la toma de conciencia del fenómeno y su valoración en sentido positivo.

La filosofía occidental en sus vertientes dominantes consideraba lo 'diverso' y 'plural' como una amenaza o un escándalo a lo 'universal', lo 'supra–cultural' y lo 'absoluto'.[259] Durante milenios, lo particular fue interpretado en sentido peyorativo, sea como desviación de lo 'esencial' (Platón), sea como opuesto a lo 'científico' (Descartes), o sea simplemente como 'inefable' (Edad Media). El mito bíblico de la Torre de Babel no sólo habla de la soberbia e *hybris* del género humano, sino también de la diversidad cultural e idiomática como un peligro y una amenaza a la unidad primordial de la humanidad. Pentecostés, como punto anti–Babel, se revela como acontecimiento del valor positivo de la diversidad, bajo la clave del diálogo intercultural.[260]

La filosofía posmoderna ha planteado la diversidad –en sus acepciones religiosas, filosóficas, culturales y de modos de vivir– como la superación *pluri–multi* de los grandes metarrelatos uniformadores de la modernidad. Sin embargo, ha sido, en forma más o menos inconsciente, acompañante fiel de la maquinaria uniformadora de los medios de comunicación, las economías y los modos de vivir, desatada y empujada por el «modelo

[258] La actitud posmoderna, en alianza con la globalización neoliberal, intenta llegar a una catalogación no sólo del genoma humano, del material genético vegetal y animal, sino también a un almacenamiento digital y multimedial de las culturas, los idiomas y espiritualidades aún existentes en el planeta. Esta tendencia concuerda con una actitud necrófila de sobrevalorar lo monetario y museal por encima de lo vivo y orgánico.

[259] La tradición dominante de Occidente –desde Parménides hasta Heidegger– consideraba lo particular, individual y diverso siempre como algo desviado y de menos valor que lo universal, necesario y uniforme. La filosofía occidental –a pesar de muchos intentos– no pudo con lo individual, porque se lo identificaba con lo físico y material que fue despreciado por las grandes posturas de esta tradición.

[260] Mientras que la tradición semita de la Biblia Hebrea interpretaba la multiplicidad de idiomas y culturas como una decadencia de un «idioma adámico» y de una cultura única (en el sentido de un monogenismo antropológico), la tradición lucaniana (del evangelista Lucas) veía en la diversidad idiomática y cultural una manifestación de la riqueza divina que tiene su punto de unión en un mismo Espíritu.

único» del mercado. Además, plantea una sociedad mundial pluricultural, sin llegar a una verdadera interculturalidad.

Para la posmodernidad, la diversidad cultural (y religiosa) no constituye un factor imprescindible para la construcción de la Casa Común de todo lo que existe, incluyendo al ser humano en sus diversidades culturales, sociales y fisionómicas. Más bien se la toma como un aspecto estético, un mosaico multi–color, tal como anuncian los comerciales de una marca globalizada: *United Colors of Benetton*. En su referencia a las «Naciones Unidas» *(United Nations)*, se ve con claridad la diferencia entre la concepción posmoderna de la diversidad hedonista y la concepción de una convivencia pacífica y en iguales condiciones de vida, tal como lo plantea la idea y la institución de las «Naciones Unidas».[261]

Lo 'andino' está a punto de ser comercializado como una de las muchas ofertas «exóticas» y «esotéricas» en el mercado incansable de mercancía cultural y espiritual. No hay pocos cibernautas y turistas reales que adornan sus *penthouses* lujosos con «trofeos» de los Andes –mantas, *ch'ullus, q'eros*– lado a lado con reminiscencias de Suazilandia (Eswatini), Papúa Nueva Guinea o Cachemira. Esta manera de abordar la diversidad cultural es el enfoque multicultural que deja incomunicados a las culturas y sus representantes. Más que de un «diálogo entre sordos» se trata de un monólogo interminable, desde una única cultura que se siente la suprema y la que tiene el privilegio de contemplar a todas a la vez, como en una exhibición ferial.[262]

El enfoque intercultural es totalmente distinto, más: diametralmente opuesto. No existe lugar «supra– o supercultural»[263] (un «satélite» filosófico), desde donde contemplar las culturas, sino sólo hay lugares culturales concretos, con todas las características de dominio, asimetría, marginación, deshumanización o exaltación, desde las que uno puede acercarse a la alteridad cultural. El acercamiento intercultural parte de un análisis de la realidad y de las relaciones de poder que están inmersas en las diferentes culturas y su instrumentalización por una globalización neoliberal arrasadora. Este análisis contiene juicios de valor –y, por lo tanto, presupuestos éticos– que tienen como ejes las dinámicas de exclusión, marginación, discriminación y dominio.

---

[261] Sin entrar en detalle, la diferencia de principio entre la concepción posmoderna e intercultural de la 'diversidad cultural' radica en que la primera la concibe como una faceta estética, y la segunda como ético-política.

[262] El tema de la incomunicabilidad e inconmensurabilidad de las culturas se plantea tanto para la filosofía posmoderna como la filosofía intercultural, sólo que es abordado de manera distinta. Mientras que, para el posmodernismo, la inconmensurabilidad entre culturas constituye un hecho insuperable en vista de que cada tipo de diálogo o polílogo recurriría a un metarrelato paradigmático, la filosofía intercultural insiste en la posibilidad y necesidad de encontrar puentes lo que presupone ciertos parámetros éticos como base de un diálogo.

[263] La 'supraculturalidad' reintroduce –*nolens volens*– el esencialismo idealista de Platón *y* la inmunidad cultural de sus *eidé.* Este afán neo-esencialista de Occidente corresponde –en la teología– a la herejía del monofisitismo docético de Nestorio: categorías histórico-contingentes (Jesús de Nazaret) aparecen exclusivamente como ahistórico-necesarias (Hijo de Dios). La 'superculturalidad' hipostatiza una cierta cultura particular como portadora de valores y conceptos universales, en detrimento de culturas de menor valor cognoscitivo y epistemológico. En la teología, el hecho de la elevación de categorías helénicas ('persona'; 'esencia', 'sustancia') a rango dogmático refleja una postura supercultural del paradigma greco-occidental.

2. Lo ‘andino’ como diverso, y lo ‘diverso’ como andino

Desde afuera, lo ‘andino’ no tiene valor de intercambio en el mercado de las cosmovisiones y culturas, si no fuera como destino turístico o refugio esotérico. Desde adentro, lo ‘andino’ es un abanico de expresiones culturales, sapienciales, productivas, sociales y religiosas que viene a dar identidad a muchos pueblos, a lo largo de una historia milenaria. Es la Casa Común del *runa* y *jaqi*, de la red multicolor de relaciones a nivel cósmico, meteorológico, climático, agrícola, religioso y social.

Desde mucho más antes de la Conquista, lo ‘andino’ ha sido intercultural, es decir: el resultado siempre provisional e inacabado de muchos momentos de encuentro entre culturas, lenguas, religiones y modos de vivir. Lo ‘andino’ nunca ha sido monolítico y homogéneo, y tampoco lo es hoy día. Desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina, lo ‘andino’ tiene rostros muy distintos, idiomas y dialectos variados, cosmovisiones diversas y expresiones religiosas muy distintas.[264]

La diversidad cultural (en el sentido más amplio de la palabra) es propia al mundo andino, tanto antes como después de la invasión europea. Si bien es cierto que existe un paradigma filosófico y civilizatorio común (lo ‘andino’) que une a todas las personas que se consideran «andinas» –independientemente de raza o color de piel– , existen muchas matices en cuanto al hablar (el kichwa, el *runa simi*, el aimara, el pujara, el uru, etc.), a la religión (religión ancestral, catolicismo popular, protestantismo, nuevos movimientos religiosos, etc.), a los modos de producción (cooperativas, sindicatos, *allí*, minas, comercio, etc.), a la residencia (rural, urbana, doble), a las relaciones de género (el *chachawarmi* aimara, la complementariedad quechua, el machismo criollo, el matriarcado diseminado, etc.), a las expresiones musicales y folclóricas, y también a las costumbres de vestimenta y de comida.

Hoy en día, lo ‘andino’ se vive más en las ciudades que en el campo. En Bolivia, un 60% de las y los indígenas quechua y aimara viven en ciudades, debido a las grandes migraciones de los últimos treinta años. Además, se trata de una población mayoritariamente joven (un 55% debajo de 25 años), femenina (debido a las migraciones en búsqueda de trabajo de los varones) y pobre.[265] Encerrando a lo ‘andino’ en lo bucólico, romántico y rural, ni concuerda con su propia identificación, ni con la realidad histórica y política.

El mundo andino se caracteriza por una historia de enfrentamientos culturales, campañas de extirpación de idolatrías, grandes migraciones forzadas y la exclusión de la vida política y social de las nuevas repúblicas. No se puede pasar por alto la historia dolorosa y las secuelas aún muy traumáticas de ella. Uno de los resultados visibles y palpables es la mezcla

[264] Véase: Estermann, Josef et al. (2006). *Lo andino: una realidad que nos interpela*. Cuadernos de Reflexión. La Paz: ISEAT.

[265] Los datos del Censo de 2001 hablan un lenguaje muy claro al respecto: un 64% de la población boliviana se considera «indígena»; un 62,42 % vive en ciudades; un 35.96 % de la población urbana es indígena, lo que asciende en el ámbito andino a un 49.90 % (en la ciudad de La Paz un 60.85 % y en la ciudad de El Alto más del 90 %). En La Paz, un 77.52 % de los pobres son indígenas. En síntesis: las y los indígenas viven hoy día mayoritariamente en ciudades y pertenecen a las capas más pobres de la población.

de las sangres, el mestizaje biológico, pero también la hibridad cultural y el sincretismo religioso existentes entre las poblaciones andinas.[266]

3. Purismos *versus* «contagio» intercultural

Occidente ha desarrollado una ideología de la «pureza» que se plasma por ejemplo en el racionalismo de la «razón pura», en las ortodoxias religiosas y teológicas (la doctrina «pura») y en una supuesta cultura occidental «pura».[267] Las y los andinos saben que la «pureza» es signo de la muerte, de la esterilidad y de la violencia. La vida siempre se contamina, se mezcla, se junta con otros modos y maneras, se deja interpelar e interpela. Nunca es pura; desde el nacimiento hasta la tumba incorporamos «impurezas» ideológicas, religiosas, culturales y tecnológicas en nuestro proyecto de vida. Nuestra historia es una historia de «contaminación», a pesar de las múltiples campañas de extirpación de estas impurezas dogmáticas, doctrinales, civilizatorias y hasta económicas.

El mundo andino es un manifiesto apasionado por el valor vital de las «impurezas» y de los múltiples «sincretismos». Sustenta que la hibridad cultural y el sincretismo religioso no son «desviaciones» e «imperfecciones» respecto a un modelo de pureza dogmática y cultural, sino signos de la vigencia energética vital de lo 'andino'. Una cultura «pura» tarde o temprano llega a descansar en el museo, y una religión «pura» muere de anemia de la letra normativa.[268]

Tanto la globalización neoliberal en curso como la filosofía posmoderna insisten –cada una a su manera– en un purismo ideológico. Para los ideólogos de la globalización neoliberal y cultural, sólo queda una única vía, el camino del mercado desenfrenado, bajo un solo dios, que se llama «progreso» y «rentabilidad», y bajo un solo valor que es el de los accionistas. La intromisión del Estado y de los mismos ciudadanos desempleados se llama «estorbo» del mercado, contaminación de su forma pura y perfecta que es un nuevo fundamentalismo religioso.[269]

A pesar de que la filosofía posmoderna viene «pluralizando» los paradigmas culturales, científicos y religiosos, no llega a apreciar la «contaminación cultural» como un valor vital, sino que defiende la «diferencia» en nombre de una «indiferencia ética» y de la incompatibilidad (e inconmensurabilidad) de las culturas. La filosofía intercultural –y el

[266] Hay una tendencia en la filosofía latinoamericana de identificar lo 'latinoamericana' con el mestizaje o la 'latinidad' (por ejemplo, Leopoldo Zea), lo que desconoce las minorías indígenas, afroamericanas, asiáticas y blancas. Afirmar el mestizaje andino, la hibridad cultural y el sincretismo religioso no es lo mismo que identificar lo latinoamericano con lo 'mestizo' (criollo).

[267] Habrá que indagar más sobre la influencia del purismo religioso protestante en las filosofías del racionalismo alemán y el empirismo británico. En el caso de Kant, el asunto parece bastante evidente (cf. la crítica de Hamann al «triple purismo» de Kant).

[268] Esto incluso se puede descubrir en el proceso evolutivo de las especies y de las culturas: una especie sobrevive en la medida en que se adapte y sea capaz de incorporar nuevas formas de vida. Lo mismo ocurre con las culturas, religiones y formas humanas de vida.

[269] La teoría del Libre Mercado siempre presupone condiciones «puras», en donde la «mano invisible» no encuentra estorbos por sentimientos, emociones y necesidades humanos. El gran «enemigo» del funcionamiento perfecto del Mercado es el ser humano; el ideal neoliberal apunta a un mundo sin seres humanos, en lo que concuerda con la idea del posmodernismo del «fin del ser humano» y del «fin de la historia» (Fukuyama).

paradigma de la interculturalidad en general– sostiene la necesidad y urgencia de una «contaminación» cultural y filosófica, en y a través de un diálogo y polílogo vivo y real. Eso no quiere decir que aboga por una suerte de «super–cultura» multicolor (a la Benetton) e indiferenciada, sino por encuentros reales entre culturas y sus miembros en condiciones de simetría y equidad.[270]

Un diálogo sincero y verdadero nunca es conservador, o sea, siempre lleva a cambios y transformaciones de las personas y sus culturas que entran al diálogo. Nadie sale de un diálogo tal como había entrado; en el diálogo intercultural, uno no se «conserva» en su postura monocultural o culturo–céntrica. Por eso, el diálogo intercultural siempre «contamina» o, tal vez mejor: «contagia». Dicho de otro modo: el diálogo intercultural se despide definitivamente de la ideología de «purezas» culturales, filosóficas, religiosas y políticas.

4. El sustento andino de la diversidad

El principio fundamental de la filosofía andina es el principio de la relacionalidad.[271] De acuerdo con éste, ningún ente, ninguna persona, pero tampoco una cultura o una cosmovisión puedan existir en forma autárquica y encerrada. Todo tipo de «monismo» –monoteísmo, monoculturalismo, monólogo, monocultura– es incompatible con este principio fundante y directriz de la mentalidad y sabiduría andina. La supuesta autosuficiencia de una persona (solipsismo), de una racionalidad, una religiosidad, una cultura, un *logos*, un paradigma filosófico o de un modelo civilizatorio no sólo excluye a todos los demás modelos de vivir y comprender el mundo, sino que se suicida por asfixia y acaba con todos los demás.

Para la filosofía andina, la diversidad en sus diferentes aspectos es fundamental e imprescindible para la vida. La uniformidad –como oposición contradictoria a la diversidad– lleva a una realidad estéril, en ambos sentidos de la palabra: monótono (otro «monos») e infecundo. Lo 'andino' vive de la tensión energética de los opuestos complementarios, una relación imprescindible para generar vida y conservarla. El principio de complementariedad, derivado del principio de relacionalidad, es la base filosófica y sapiencial de la diversidad como rasgo trascendental de las múltiples expresiones culturales, religiosas, políticas, sapienciales y tecnológicas de los Andes.

A. Partiendo de la diversidad sexual, en el sentido de la diferencia de género social y de sexo biológico, pero mucho más allá de lo humano, la complementariedad entre lo masculino y lo femenino en todos los niveles de la cosmovisión («sexuidad»[272]) es la base misma de

[270] El diálogo es un principio no-conservador. Quiere decir que en y a través de los diálogos, los seres humanos y sus culturas «se contaminan» y cambian. Cuando uno entra al diálogo, no puede esperar que salga tal como ha entrado, el diálogo transforma y remodela las personas y sus posturas.

[271] Véase: Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. 126ss.

[272] El problema de la terminología se nos plantea nuevamente: en Occidente, el concepto de la 'sexualidad' se limita a los entes vivos, y en sentido estricto al ser humano. Por lo tanto, tiene una acepción biológica (y antropológica) en el sentido de la reproducción vital. 'Sexualidad' para la filosofía andina tiene un significado mucho más amplio (tal como en la tradición tántrica y taoísta de Oriente); es un rasgo cósmico y trasciende el ámbito biológico. Hablando de «sexuidad», pretendo subrayar el rasgo cósmico y pachasófico de la condición

la vida en todas sus facetas. Sin esta complementariedad sexuada, no se produce vida y todo quedaría estéril como los engendros de la clonación y los robots, producto de una inteligencia necrófila. La energía sexual –en un sentido cósmico– es una de las formas básicas de relacionamiento, guardando siempre el principio de la complementariedad.

Tal vez fuera interesante interpretar la relacionalidad y las múltiples relaciones en el mundo andino en términos de «energía» y no tanto de «contacto», «encuentro» o «articulación».[273] Según una leyenda andina, la humanidad es el producto del «encuentro» amoroso entre el Sol y la Luna en el Lago Titicaca como «nido» de la complementariedad. La física cuántica, la filosofía dialéctica, la electricidad y muchos otros campos de Occidente secundan esta idea de la complementariedad «energética» de los opuestos.

B. Un segundo nivel de diversidades en los Andes se da a nivel de cada comunidad, *ayllu*, pueblo o vecindario, cuando se habla de una oposición complementaria entre dos partes, en general entre una parte alta (*Hanansaya*) y una parte baja (*Urinsaya*). La diversidad entre estas partes se desenlaza en encuentros rituales energéticamente cargados, que comúnmente se conoce como «peleas», «competencias» y «batallas», pero que en el mundo andino tiene el nombre de *t'inku*: encuentro ritual de opuestos en forma de danza y lucha ritual. A través de estas oposiciones complementarias, la comunidad se asegura de su vitalidad.

C. Un tercer nivel de diversidades se da en la oposición entre una comunidad (*ayllu*) y el mundo exterior. Se plasma ante todo en la oposición complementaria de dos tipos de éticas, una inclusiva y otra exclusiva, simbolizada en las dos formas lingüísticas para la segunda persona plural («nosotros») tanto en el quechua como en el aimara.[274] Una persona que viaja –y las personas andinas viajan mucho– está siempre sujeta a dos tipos de éticas: cuando se encuentra en su comunidad, rige la ética exclusiva de plena reciprocidad, pero cuando está fuera de su comunidad, está sujeta a una ética inclusiva de reciprocidad atenuada.

D. Un cuarto nivel de diversidades se encuentra en los pluricultivos en los diferentes pisos ecológicos, en el cambio de cultivos en el mismo terreno y en los barbechos. Ninguna familia andina es monocultiva, porque la monocultura no sólo acabaría con la fertilidad del suelo, sino que llevaría a una muerte segura de los seres vivos. La diversidad de cultivos en los Andes es vital para la conservación y reproducción de la vida, debido a la complementariedad entre cultivos, ganado, agua, sol y helada.

---

polar de los elementos de los tres *pacha,* y no la dimensión reproductiva, erótica y genital en un sentido más estricto.

[273] Javier Medina intenta traducir los conceptos básicos del pensamiento andino en términos de la física cuántica, identificando lo occidental con lo fermiónico y lo andino con lo bosónico. (www.constituyentesoberana.org/.../MPP%20borrador%20de%20constituyente%20y%20constitucion.pdf).

[274] La runasofía/jaqisofía andina hace una distinción entre una concepción inclusiva *(noqanchis/jiwasanaka)* y exclusiva *(noqayku/nanaka)* del 'ser humano'. *Noqanchis* (quechua) y *jiwasanaka* (aimara) es el 'nosotros inclusivo' e incluye a todos y todas; *noqayku* (quechua) y *nanaka* (aimara) es el 'nosotros exclusivo' y se refiere sólo al grupo endógeno. Lo que rige para el grupo endógeno *(ayllu*), no necesariamente tiene validez**Fehler! Textmarke nicht definiert.** para la universalidad inclusiva (todos los seres humanos). El código ético de la reciprocidad estricta tiene vigencia primordial para el *runa/jaqi* en sentido exclusivo, tal como fue concebido el decálogo en la Biblia Hebrea.

E. Un quinto nivel de diversidades se observa en cuanto a las expresiones culturales del folclore, de la música y de los bailes. En los Andes existe una diversidad muy rica de vestimenta, tanto ordinaria como festiva, de instrumentos musicales y tipos de música, de bailes y danzas, de canciones y poesías. También en la música y en los bailes (no solamente en el *t'inku*) existe el elemento de rivalidad en sentido de una complementariedad de opuestos. Uniformar las expresiones culturales andinas a un solo tipo (por ejemplo, el *wayno* o la *morenada*) llegaría a resultar el golpe mortal a esta misma cultura ancestral y tan diversa.

F. En un sexto nivel, la diversidad se da en las diferencias del modo de vivir entre campo y ciudad que para muchas personas no es de ningún modo exclusivo, sino complementario y vital. La gran mayoría de las y los migrantes indígenas del campo a la ciudad, mantienen fuertes lazos con su tierra y con la comunidad de origen, a través de terrenos, cultivos, ganado, lazos de padrinazgo y compadrazgo, *ayni* y *mink'a*. No es que lo urbano sea menos «andino» que lo rural, sino que es «andino» de distinto modo. En este punto urge reflexionar sobre una modernidad netamente andina.[275]

G. Y, por último, existe una diversidad asombrosa en el campo religioso, ritual y de cosmovisión. La llamada «religión andina» es un encuentro energético entre dos universos religiosos opuestos, pero complementarios: el cristiano (sobre todo en la vertiente del catolicismo popular) y el prehispánico (quechua y aimara). No es nada raro que el *runa* o *jaqi* andino/a concibe a la *Pachamama* como «pareja» de *Tayta* Jesús.[276]

5. ¿El *runa* o *jaqi* andino es ecléctico?

Una de las razones por la que la sabiduría y religiosidad indígenas en *Abya Yala* han sobrevivido, a pesar de los acechos incesantes y las campañas violentas de extirpación de las llamadas «idolatrías», es sin duda la capacidad asombrosa de incluir en su propio universo simbólico cultural y religioso elementos de culturas y religiones ajenas. Esta capacidad, junto a una estrategia de «clandestinidad estratégica» y de una mentalidad de «doble cara»[277], tiene que ver con los rasgos más profundos de la sabiduría andina.

El principio lógico occidental de exclusión, plasmado en los principios concordantes de no–contradicción, identidad y tercer excluido, viola de manera fragrante la convicción de la inclusividad de los opuestos, de la relacionalidad vital de todos los elementos,

[275] Véase: Irarrázaval, Diego (1998). «El saber indígena sopesa la modernidad». En: *Yachay* N° 27. 9-33.

[276] Véase: Estermann, Josef (1995). «Teología en el Pensamiento Andino». En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, Serie 2* (Puno-Perú), Nrs. 49-50-51. 31-60; Ídem (2007). «Jesucristo como *chakana*: Esbozo de una cristología andina de la liberación». En: Vigil, José María (org.). *Bajar de la Cruz a los Pobres: Cristología de la Liberación*. Editado por: Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo ASETT. México D.F.: Dabar. 89-98.

[277] Referente al fenómeno tan frecuente del *iskay uya (pä uñnaqani* ('doble cara') hay que tomar en cuenta, en primer lugar, la 'lógica inclusiva' del ser humano andino que es muy distinta de la exclusividad occidental (algo es 'o bien verdadero, o bien falso'). A una pregunta que ofrece como posibles respuestas dos alternativas («sí» o «no»), el *runa/jaqi* casi nunca contesta en forma exclusiva, sino busca un camino intermedio. Un «no» seco no corresponde a la realidad, porque ésta siempre es complementaria, es decir: también contiene implícitamente algo del «sí». Una negación tajante además rompería la relacionalidad vital entre las personas: si alguien pide un favor a otra persona, y ésta lo niega en forma rotunda, la relación humana entre ellas se ha roto, lo que significa de todas maneras una 'deficiencia pachasófica'.

acontecimientos y esferas del universo ordenado o *pacha*, y de la concepción holística y orgánica de la vida. Exclusión e incompatibilidad lógica, epistémica, religiosa, social y política son signos de «muerte» y atentan contra el flujo multicolor y diverso de la vida. Cada reduccionismo –sea éste metódico, epistemológico, cultural o religioso– se revela en última instancia como necrófila y destructor.

Por lo tanto, las culturas y religiones andinas no se someten nunca al dictado del *monos*, de posturas y concepciones únicas, de purismos y monoculturalismos, de monoteísmos, monoculturas, monólogos, monologías, monismos de cualquier índole. La filosofía, civilización y religión occidentales están obsesionadas, desde Parménides y los profetas israelitas, por el «Uno», por la uni–versalidad, la uni–versidad, la uni–formidad y tantas otras formas de totalitarismos unitarios.[278]

El *runa* o *jaqi* andino[279] sabe que la *pacha* o el universo ordenado espacio–temporal no se gobierna por un principio o un poder único, sino por esta red de relaciones que obedece a los principios de complementariedad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad. Su sabiduría apuesta por una cosmovisión que se ubica entre el monismo occidental excluyente (que se manifiesta como monoculturalismo) y el pluralismo posmoderno inconmensurable (que se manifiesta como indiferentismo) que podría ser llamado «pluralismo vinculado».

Como el criterio de su pensar y actuar es la vida en el sentido del Buen Vivir (*allin kawsay* o *suma qamaña*), el *runa* o *jaqi* puede incluir en su manera de vivir y creer elementos considerados por la racionalidad occidental como incompatibles, excluyentes, heterodoxos o irracionales. Mientras que Occidente viene considerando al eclecticismo –igual que al sincretismo o al *patchwork*– como algo detestable y de muy mala calidad, los Andes ven a la actitud ecléctica como una forma de promover y conservar la vida que nunca es «consistente», «pura», «ortodoxa» y «lógica».[280]

Si bien es cierto que la posmodernidad está fomentando –en contra del dictado «único» de la razón moderna– un modo de vida ecléctico (identidades *patchwork*; religiones ensambladas; sociedades multiculturales, etc.), no lo hace bajo un criterio ético vital, sino como expresión meramente estética y hedonística de los *happy few* (los pocos felices). El «eclecticismo andino» se practica a partir de ciertos parámetros pachasóficos y éticos que tienen como norte principal el cuidado del equilibrio cósmico, social y religioso, para fomentar y conservar la vida en sus múltiples facetas.

---

[278] La tendencia monista de las tradiciones semita y griega se manifiesta en una serie de concepciones y doctrinas religiosas. Parménides sostuvo la conaturalidad del pensar y ser, llegando a un determinismo férreo; Platón profundiza este pensamiento monista en la hipóstasis del *Nous* que por el neoplatonismo fue rebautizado como el *Hen* ('Uno') trascendente. A pesar de un dualismo aparente, el pensamiento moderno tiende a un reduccionismo filosófico de principio, sea de índole materialista o idealista. Las tres religiones monoteístas sacrifican al principio unitario todo tipo de complementariedad y de polaridad «sexuada», afirmado un patriarcalismo y androcentrismo religioso tajante.

[279] *Runa* (quechua) y *jaqi* (aimara) son los términos con los que los pobladores andinos se refieren a las 'personas' humanas. En sentido estricto, se refieren al grupo endógeno de la comunidad, pero en sentido más amplio a todos los seres humanos.

[280] Es cierto que también en Occidente hay posturas eclécticas que siempre han sido marginadas o fueron consideradas nuevas posturas *sui generis* (como el caso de la filosofía medieval). La filosofía posmoderna exalta el eclecticismo como una forma de vida multicultural y estética, que tampoco es compatible con el sentir andino.

La incorporación de elementos endógenos a la propia sabiduría y religiosidad, a las culturas ancestrales y el modo de vivir andinos, no se da de forma desordenada y casual. El *runa* o *jaqi* andino aplica el consejo que da el apóstol San Pablo en 1 Tesalonicenses 5, 21: «Examínenlo todo y quédense con lo bueno». Y lo «bueno», en este caso, es lo que contribuye a la vida, al orden cósmico, al equilibrio ecológico y pachasófico, a la armonía intercultural e intracultural, al Buen Vivir, a la conservación de la red frágil y compleja de relaciones. Mientras que al mismo tiempo rechaza lo que daña este equilibrio y orden.

Este eclecticismo pachasófico se puede notar en cualquier ámbito, nivel y época histórica de los pueblos andinos. El sincretismo religioso andino tantas veces citado, la religiosidad popular andina, por ejemplo, no es otra cosa que el resultado de un proceso selectivo de complementación y convergencia interreligiosa. La inclusión de la Virgen María o del *Tayta* Jesús en el universo religioso andino, junto con el rechazo de la figura del diablo y del infierno, son muestras de una sabiduría intercultural e interreligiosa.[281]

Lo mismo ocurre a nivel de la música, de la literatura, del cine, de los bailes, de la vestimenta y de la alimentación. La famosa *saya* boliviana es una andinización de la música africana de la población afroboliviana, o la pollera de la «cholita» aimara no es otra cosa que la adaptación de la vestimenta de la clase española noble de la Colonia. En todos los Andes se come el arroz, junto con la papa, con si fuera un elemento autóctono, y no debe faltar el pollo que fue incorporado a la dieta indígena como si fuera algo endógena.

La incorporación de tecnologías occidentales, de animales domésticos, de plantas de cultivo, de métodos educativos, de la escritura y de las imágenes gráficas al universo simbólico andino es otra muestra de la capacidad enorme de una interculturalidad pragmática, sapiencial y prudente. En las ciudades, lo «andino» se apropia de nuevos elementos culturales, sin perder la identidad, aunque ésta es más vulnerable que en el campo, por el bombardeo incesante de los medios de comunicación y del Internet. La música «chicha» en el Perú, por ejemplo, incluso la misma *cumbia*, son muestras de ello.

Sin embargo, no hay que estar ciego a los elementos culturales endógenos nocivos, producto de una imposición a la fuerza, de la seducción poderosa de imágenes y representaciones, y de una alienación cultural y sapiencial de ciertos sectores de los pueblos andinos. El valor simbólico fuerte que, por ejemplo, tiene la cerveza de cebada, los pantalones *jeans*, el plástico omnipresente[282] y hasta los juegos cibernéticos entre los miembros de los pueblos andinos, muestra también la ambivalencia de este eclecticismo vital y vitalizante.

[281] Referente al sincretismo religioso andino, véase: Estermann, Josef (2008). «¿Doble fidelidad o neopaganismo?: Una exploración en el campo del sincretismo religioso-cultural en los Andes». De próxima publicación.

[282] El uso indiscriminado de juguetes y bolsas de plástico s un fenómeno omnipresente en los Andes; el paisaje está repleto de la estética por nada ecológica de bolsas de plástico en los alambres de púa, en los bordes de las carreteras y en los depósitos de basura. Parece que la lógica ancestral de que los desechos son de por si reciclables –porque siempre han sido orgánicos– se perpetúa con el plástico, pero con consecuencias fatales para el ecosistema.

6. Las sombras de la globalización

Lo 'andino' ha sido siempre un lugar de encuentros, cruces y enriquecimiento interculturales, pero también de violencia y enfrentamiento, de desencuentros e intentos de erradicación. La Colonia y las Repúblicas se enfrentaron a las culturas andinas, sus religiones y costumbres con el afán de una occidentalización total, desde una perspectiva monocultural de soberbia y superioridad cultural. Sin embargo, no pudieron acabar con la riqueza ancestral de las sabidurías autóctonas de los Andes, sino que tienen que aceptar, por las buenas o por las malas, el sincretismo religioso, la hibridad cultural y el mestizaje antropológico como hechos históricos.

Después de esta «segunda ola de globalización» (colonialismo), las culturas andinas se ven hoy día frente a la invasión por una «tercera ola» que tiene rasgos muy peculiares y totalmente distintos a las dos olas anteriores (en la primera de la expansión del cristianismo, *Abya Yala* no formaba todavía parte). Aunque los medios de esta globalización en curso ya no son siempre militares ni proselitistas, los efectos pueden resultar mucho más devastadores. La potencia del mercado capitalista y de los medios de comunicación masivos supera en dimensiones inimaginables las prácticas de los invasores españoles, de los doctrineros católicos e incluso de los nuevos pastores evangélicos.[283]

La capacidad asombrosa de los pueblos andinos y de sus culturas de incorporar elementos foráneos y de entablar diálogos y polílogos interculturales e interreligiosos, se ve seriamente amenazada por esta invasión masiva de valores, concepciones y visiones totalmente opuestos a la convicción de las sabidurías ancestrales. La lógica inherente al modelo del imperialismo neoliberal no sólo parte del individualismo y egoísmo antropológico, sino que considera al universo y las fuentes de vida como materia prima, objeto de la explotación desenfrenada. La meta principal es el incremento de las ganancias y rentabilidad, mediante un crecimiento principalmente ilimitado de producción y consumo.

Estos valores (o anti–valores) no sólo contradicen las convicciones más profundas de las sabidurías indígenas de los pueblos andinos, sino que amenazan de forma agresiva y destructiva la misma vida del planeta, de la *pacha* ordenada, finita y equilibrada. Estamos ante una disyuntiva que ya no permite la inclusión o complementariedad: o bien se sigue con la lógica necrófila del hedonismo energético y consumista del modelo «único» capitalista y se llega a la destrucción del planeta azul, o bien se toma el rumbo de las convicciones de las sabidurías ancestrales de muchas culturas, incluso de las tradiciones heterodoxas de Occidente, de que vivimos en un mundo finito que tiene un equilibrio frágil y complejo del que el ser humano sólo es guardián, pero ni dueño ni creador.[284]

---

[283] El rol de los medios de comunicación masiva, la oferta de cualquier producto audiovisual en las calles de las ciudades y pueblos andinos y la injerencia del Internet han acelerado el proceso del imperialismo cultural que viene invadiendo nuestras casas desde unas décadas. Mientras que los doctrineros de antaño necesitaban siglos para dejar un impacto tangible, las nuevas tecnologías, secundadas por las bonanzas (o ´malanzas') del mercado, lo logran en pocos años. El mundo no sólo se ha achicado ('aldea global'), sino también acortado en el tiempo ('sincronicidad digital').

[284] Cuando la vida y la *pacha* están en peligro, para el *runa* o *jaqi* andino el principio de complementariedad e inclusión entra en un segundo plano, porque se plantea la posibilidad de un *pachakuti* o revolución cósmica (cataclismo). Este ya no incluye lo nocivo y contradictorio, sino que acaba con las contradicciones por una 'vuelta' del cosmos desordenado y desequilibrado.

La seducción de los pueblos andinos, en especial de la juventud en las urbes, por las bonanzas y las posibilidades supuestamente ilimitadas de las tecnologías y el espacio cibernético que ofrece el modelo neoliberal y la «cultura» occidental, esta seducción es difícil contrastar por medio de un recurso a una sabiduría ancestral que rápidamente es considerada «anticuada» y «premoderna». El gran desafío que tenemos –educadores/as, filósofos/as, comunicadores/as y líderes políticos– consiste en demostrar la viabilidad y sostenibilidad del proyecto de vida basada en los valores de la pachasofía andina y la inviabilidad e insostenibilidad del proyecto neoliberal y capitalista de la muerte de una acumulación ilimitada.

Podemos descubrir muchos indicios de la decadencia y del agotamiento del paradigma civilizatorio occidental, aunque, como siempre ocurre con los grandes imperios y civilizaciones, sigue todavía vigente como si no pasara nada, arrastrando en su caída a toda la humanidad. El calentamiento del planeta por el efecto invernadero, con inundaciones y huracanes desastrosos, la desertificación y el deshielo alarmantes, una brecha cada vez más honda entre ricos y pobres, el agotamiento de las energías no renovables, la extinción de la biodiversidad y de la diversidad cultural ya no son proyecciones de unos pesimistas culturales, sino que ya merecen el Premio Nobel por la Paz.[285]

Hasta que se reconozca el valor vital de la diversidad cultural, religiosa y civilizatoria, como alternativa a la uniformización de modelos de vida en uno solo –a pesar de la insistencia posmoderna en el fin de los metarrelatos–, necesitamos muchas iniciativas, pero sobre todo la perseverancia que es propia de los pueblos andinos. Sabiendo de que cumplimos la función de guardianes de la *pacha*, nada más y nada menos, nos da la seguridad de que la interculturalidad en un mundo plural y diverso es la única manera como para asegurarnos de las fuentes y energías de la vida, para conseguir el Buen Vivir, el *allin kawsay* o *suma qamaña* para todas y todos, incluyendo la Naturaleza.

[285] En 2007, el Premio Nobel de la Paz fue otorgado al excandidato a la presidencia de Estados Unidos, Al Gore, y su grupo que luchan por la concientización respecto a la depredación de la Tierra y la contaminación ambiental.

8. El *humanum* en clave intercultural: El «por qué» y el «para qué» del diálogo intercultural sobre la «cuestión antropológica»

La historia de la humanidad es una muestra de una de las mayores paradojas de este ser humano: por un lado, existen innumerables esfuerzos filosóficos, teológicos, políticos y civilizatorios de concebir y reconocer la gran variedad de manifestaciones humanas como variantes de un solo *humanum*, de un ser humano abstracto y supracultural. Por otro lado, no existen menos intentos de dividir la familia humana en razas, grupos e individuos irreconciliables y mutuamente excluyentes. La historia de las ideas antropológicas parece oscilar entre el extremo platónico de una *ousía* meta-cultural e incluso meta-humana de lo que es el «ser humano», y el otro extremo de la incompatibilidad fundamental de seres humanos en la exaltación de la «diferencia» posmoderna, la inconmensurabilidad cultural y hasta en las múltiples formas de racismo, sexismo y clasismo.

No sólo la filosofía, sino también las religiones, la ciencia y la política ha invertido mucho tiempo y energía en una empresa aparentemente contradictoria: por un lado, demostrar que, a pesar de las diferencias, todos y todas pertenecemos a un mismo género, compartimos una misma «naturaleza» y tenemos los mismos derechos. Pero, por otro lado, también existe el afán ya milenario de demostrar que no todas y todos son iguales, que haya humanos de primera y segunda categoría, que las diferencias fisiognómicas, sexuales, raciales, étnicas, culturales y sociales no son secundarias, sino que determinan a la humanidad como tal. La historia de la humanidad está llena de ejemplos de las dos tendencias.

Más allá de esta dicotomía filosófica y sociopolítica entre una concepción abstracta y meta-cultural de lo «humano» y su fragmentación irreconciliable –ésta es mi tesis– se abre una alternativa urgente y necesaria que aborda el *humanum* desde una perspectiva intercultural. Y esto quiere decir que es preciso abordar la «cuestión antropológica» más allá tanto de un universalismo (pero efectivamente monocultural) *a priori* como de un particularismo excluyente e inconmensurable.[286]

1. El «por qué» de la necesidad de un diálogo antropológico intercultural

La antropología filosófica occidental dominante[287] se ha desarrollado dentro de un modelo civilizatorio caracterizado tanto por su capacidad abstractiva como por la tendencia totalizadora. Desde la filosofía griega, la «cuestión antropológica» fue abordada como la cuestión por la «esencia» *(ousía)* del ser humano (en general), o más exactamente: del

[286] Paradigmáticamente, las dos posiciones antagónicas se manifiestan en el esencialismo antropológico de la filosofía occidental clásica, sea en la vertiente de un idealismo o de un materialismo, por un lado, y en la «renuncia» a cualquier intento de «definir» el ser humano y lo que compartimos como valores y derechos, planteada por el posmodernismo, por otro lado. La filosofía intercultural renuncia a «esencias» meta-culturales y trans-temporales, sin por ello renunciar a la conmensurabilidad entre culturas y el horizonte ético de la convivencia planetaria.

[287] Estoy consciente que dentro de la filosofía occidental existen tradiciones heterodoxas e invisibilizadas que no comparten los presupuestos de la tradición dominante. Se la llama «dominante» simple y llanamente por el hecho que sabía imponerse a lo largo de la historia, tanto en el mundo conceptual como en la realidad sociopolítica y religiosa.

«hombre» (*anthropos*) abstracto, ideal, eidético y meta-cultural. Pero en realidad, se trata en la mayoría de las veces del ser humano de género masculino[288], de tez blanca y de edad adulta. Detrás del discurso antropológico «universalista» está escondido un discurso cultural y genéricamente determinado, un discurso particular y contextual, que, sin embargo, tiene pretensión universal y hasta absoluta.

La concepción del ser humano que domina en la era de la globalización económica y mediática de hoy día, es el resultado de un largo proceso sincrético entre la idea semita-cristiana del ser humano como *imago Dei* y de la idea grecorromana del ser humano como *zoon noetikon*. En el transcurso de la historia de la filosofía y teología occidentales, esta concepción ha sufrido varias modificaciones, aunque el núcleo duro permanecía intacto: la dignidad humana se debe tanto a su «origen divino» como a la capacidad racional (que en un inicio también fue interpretada como «divino»).

En los múltiples choques –más que «encuentros»– con civilizaciones y paradigmas de vida distintos a los europeos, se produjo una estrategia consecutiva de **negación, asimilación** e **incorporación** de la alteridad. La esclavización de las africanas y los africanos, la conquista y el genocidio de las y los indígenas de América, la colonización de asiáticas y asiáticos sólo han sido posibles gracias a la negación teológica y filosófica de su «humanidad». Mientras Bartolomé de las Casas (para mencionar un solo ejemplo) logró el reconocimiento tardío de la «animidad» –o por ende de la «humanidad»– de los llamados «indios» de *Abya Yala*, sostuvo al mismo tiempo la sub-humanidad (o «animalidad») de las y los esclavos/as africanos/as.[289]

La **negación** de la «humanidad» de la otra y del otro pasó por la humillación cultural, sexual y religiosa, llamándole «bárbaro», «pagano», «moro», «indio» o «negro». Mientras los pueblos europeos en la Antigüedad han sido llamados «bárbaros» (por el hecho de llevar barbas; por supuesto una concepción androcéntrica), una vez «civilizados» y capaces de conquistar y subyugar a otros pueblos, los (anteriormente «bárbaros») europeos transferían este título despectivo a aquellos (aunque no llevaban barbas).

Juan Ginés de Sepúlveda, después de «haber descubierto a un indio salvaje, sin ley ni régimen político, errante por la selva y más próximo a las bestias y a los monos que a los hombres», escribe en su obra *Democrates Alter*: «Compara estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humildad y religión de los españoles con las de esos hombrecillos en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su

[288] No es del todo casual que, en muchos idiomas, la palabra para el «ser humano» es la misma como para el «varón» («hombre» en español; *homme* en francés; *man* en inglés; *uomo* en italiano; etc.). La equiparación entre «ser humano» y «varón» se refleja en una antropología de niveles o clases (entre mujer y varón; libres y esclavos; cultos y bárbaros), tan divulgada en la Antigüedad y la Edad Media, y perpetuada hasta el siglo XX en los ámbitos políticos, educativos y culturales.

[289] Independientemente de la grandeza intercultural y el espíritu de respeto que tenía Bartolomé de las Casas (y por ello es denominado «Defensor de los Indios»), el reconocimiento pleno de la «humanidad» de las y los indígenas de Abya Yala fue motivado fuertemente por su afán misionero y evangelizador. A una «bestia» que no tiene alma, no se le puede bautizar; por lo tanto, Bartolomé de las Casas ha luchado por el reconocimiento de la «animidad» (que tengan alma) de los «indios». La diferencia que hizo entre éstos y los esclavos africanos (que no tienen alma) traídos a la fuerza de su tierra lejana, obedece a esquemas mentales «racistas» o incluso a argumentos económicos promovidos por la Corona española.

historia sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas, y tienen instituciones y costumbres bárbaras».[290]

Lo mismo ocurrió con la población africana, las y los musulmanes/as y las y los asiáticos/as. El primer acto en el «encuentro» ha sido a menudo una «deshumanización» de la otra y del otro[291], para consolidar y fortalecer la «humanidad» de uno/a mismo/a y de la civilización a la que pertenece. Dentro del paradigma occidental, ocurrió algo parecido con las mujeres, los niños y las personas con una discapacidad física y/o psíquica (llamadas hoy «personas con capacidades distintas»). El reconocimiento pleno de su «humanidad» es un logro relativamente reciente.

Una vez admitido y reconocido que la otra y el otro son «humanos», tal como nosotros/as, viene el proceso de **asimilación** forzada, a través de un imperialismo educativo, religioso y cultural: la otra y el otro es «humano/a» en la medida en que se asemeja a los estándares de la «humanidad» europea. Empieza entonces un proceso gigantesco y sistemático de «conversión» civilizatoria, de «circuncisión helénica»[292], de «andromorfización» de la mujer, de «occidentalización» del idioma nativo, de «cristianización» de costumbres religiosas y de la «racionalización» de las cosmovisiones indígenas consideradas «irracionales».

Sólo quien pudiera adaptarse al ideal semita-griego del varón blanco erudito indogermánico adulto[293], podría ser llamado plenamente «humano» o «humana». Este ideal occidental de lo «humano» domina hasta hoy día en lo que se considera las «humanidades» *(humanitas)* y los esquemas mentales de superioridad y de blancura. Este proceso de asimilación cultural y civilizatoria ha impregnado generaciones de intelectuales latinoamericanos/as, africanos/as y asiáticos/as quienes han pasado por el ojo de la aguja de la «occidentalización», «androgenización» y el «blanqueamiento», para encontrarse en un «anatopismo» cultural y filosófico total[294].

---

[290] Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1572/3), historiador y eclesiástico español, cronista de Carlos V, asumió la contraposición tradicional en la disputa con Bartolomé de Las Casas sobre la legitimidad de la Conquista y el sometimiento de los «indios» a la esclavitud. La cita de Juan Ginés de Sepúlveda es tomada de: Pereña, Luciano (1992). «El Proceso a la Conquista de América». En: Robles, Laureano (ed.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta. 193-222. 209.

[291] Según Emmanuel Lévinas, no es posible (éticamente) matar a una persona humana, si se le encuentre verdaderamente cara-a-cara, eso quiere decir que sólo podemos matar a otra persona cuando la deshumanizamos y despersonalizamos antes de este acto de violencia. Y esto significa que siempre hay un «asesinato simbólico», antes del «asesinato real». En los enfrentamientos bélicos, se procura denigrar y deshumanizar al enemigo de tal manera que matarle ya no resulta un acto en contra de la humanidad, sino un «daño colateral» o una «eliminación» de «elementos» peligrosos.

[292] Esta expresión (polémica) se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber sido victorioso en su lucha contra la «circuncisión judaica», en su diputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo de que la proclamada «circuncisión interior» por el Espíritu (Rm 2: 29) para llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma filosófico del helenismo. Consecuencias tangibles de esta «circuncisión intelectual» son (entre otros) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensación, la corporeidad y la mundaneidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

[293] En el contexto norteamericano, se habla del WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*: «persona Blanca Anglosajona y Protestante») como ideal del ciudadano estadounidense.

[294] Víctor Andrés Belaúnde (1889–1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* el término «anatopismo» para resaltar el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente «trasplanta» la

La **incorporación** –una suerte de canibalismo intelectual– es el acto final de la eliminación de la alteridad y la prueba histórica de la «universalidad» de la concepción occidental del «ser humano». En la filosofía hegeliana no sólo culmina y se «conserva» *(aufheben)* la razón occidental y la religión cristiana, sino la humanidad como tal. El proceso totalizador ha llegado a su fin y destino, en el reconocimiento global de que el espíritu europeo (y posteriormente noratlántico) es realmente el Espíritu Absoluto. La dialéctica de la negación, asimilación e incorporación, proyecto de la modernidad europea, llega a su plenitud en la ejecución real del proyecto de la extensión globalizada del paradigma civilizatorio occidental, mediante la red de las redes y su telaraña mediática, o en su defecto, mediante las armas y la mercancía.[295]

La **perspectiva intercultural** denuncia esta «síntesis» y la concepción antropológica subyacente como cultural e históricamente determinadas. La concepción «universal» del ser humano, promovida desde Sócrates hasta Heidegger e incluso más allá, se revela como cultural y genéricamente «particular», es decir: como expresión contextual de una cierta cultura (la europea), de un género determinado (el masculino) y de un paradigma filosófico particular (el occidental). Esta «culturización» *de facto* de la antropología occidental dominante permite cuestionar la vigencia y pertinencia universal y a la vez abrir un espacio de reconocimiento de la alteridad antropológica.

Existe otro «por qué» del planteamiento intercultural de la «cuestión antropológica», a saber, la sensación de que el modelo tradicional y culturalmente dominante de lo «humano» parece haber llegado a su agotamiento. Los indicadores para afirmarlo sobran: la mercantilización y monetarización del ser humano (sobre todo de la mujer) ha llegado a dimensiones perversas; la «objetivación» de la persona humana como destinatario de la seducción mediática, la exclusión de dos tercios de la «humanidad» de lo que la misma tradición occidental llama «dignidad humana», y la destrucción de la base planetaria de la vida son efectos tardíos de un solo modelo antropológico, llevado al extremo.

Urge entonces una deconstrucción intercultural de las concepciones dominantes del ser humano, si esta especie quiere sobrevivir y convivir con sus semejantes (convivencia humana) y con la Naturaleza (convivencia cósmica). El modelo antropológico occidental que empezó con los nobles propósitos de fomentar y fortalecer la «dignidad humana» como *imago Dei* y *zoon noetikon*, se ha convertido en una de sus más graves amenazas. La perspectiva intercultural (la «interculturalización» de la antropología) permite una «liberación del ser humano» de su propio entrampamiento (además de la «liberación de la antropología» misma).

---

filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina.

[295] Francis Fukuyama aplica esta dialéctica hegeliana al modelo unipolar del mundo, después de 1989. El «fin de historia» que propone, sólo será para los *happy few*, los pocos felices que han logrado resolver las «contradicciones» en una *apocatástasis* (recuperación total) totalizadora del mercado neoliberal y consumidor, mientras que la gran mayoría de la humanidad ni han logrado entrar a esta «historia». El planteamiento de Fukuyama y los teóricos de la escatología neoliberal plantean nuevamente una dicotomía antropológica, esta vez entre las personas que lograron subir al tren de la globalización (los «humanos» en sentido pleno) y los que se quedaron fuera (los «subhumanos» y víctimas de la globalización).

2. La deconstrucción intercultural de las antropologías dominantes

Lo que está en juego en este diálogo intercultural urgente, es justamente el *humanum* propuesto y promovido por la antropología de raíces semita-helénica. Me refiero al proceso de «humanización» del mundo, no en el sentido de un antropocentrismo o de la «antropologización» del universo, sino en el sentido de la recuperación de la «dignidad humana» (y como corolario de la «dignidad de la Naturaleza») en y a través de un polílogo abierto entre diferentes culturas, civilizaciones y religiones.

Este *humanum* que los griegos pensaban poder definir en forma abstracta e ideal, y que los semitas tomaban como regalo y mandato divino, este *humanum* tiene que ser deletreado nuevamente en clave intercultural, incluyendo las sabidurías de todas las culturas y realizaciones concretas de lo que es lo «humano». No se trata de un *a priori* supracultural ni de un don de una sola cultura[296] –lo más «alta» que fuera–, sino el resultado de un esfuerzo empírico y dialógico que incluye todos los aspectos históricos, religiosos y civilizatorios del género humano. Y este esfuerzo no se acabará nunca mientras existan seres humanos.

Sin embargo, no se trata de un esfuerzo vano ni de una búsqueda sin brújula; el *humanum* es una realidad heurística anticipada, un ideal de convergencia intercultural o simplemente una realidad por construir en forma de condiciones simétricas de poder por conquistar. Este proceso filosófico consiste en **dos momentos**: un momento de «deconstrucción intercultural» del paradigma antropológico (occidentocéntrico y androcéntrico) dominante, y un momento de planteamiento de alternativas, es decir, de un pluralismo antropológico, con ciertas «invariables humanas» consensuadas.

El **primer momento**, la «deconstrucción intercultural», es un proceso filosófico de revelación y de liberación mutua de 'juicios'[297], esquemas mentales, de visibilización de los puntos «ciegos» de cada una de las antropologías culturalmente contextuales. El primer paso consiste justamente en el reconocimiento de esta misma contextualidad de cada antropología, por lo más antigua y «exitosa» que fuera. En el caso de la antropología occidental dominante (se sobreentiende que hay vetas heterodoxas y discrepantes en esta misma tradición), este (auto-) reconocimiento, en un primer momento, simplemente significa hablar de «antropología occidental» en vez de «antropología» a secas.

Pero la experiencia nos demuestra que este primer paso no es nada fácil, dado que un número considerable de filósofas y filósofos consideran la expresión «antropología occidental» como tautológica (tal como «filosofía occidental») y su opuesto, «antropología no-occidental», como contradictoria. El proceso histórico exitoso de la **negación,**

[296] Ninguna cultura particular, lo muy elevada y sofisticada que fuera, puede abarcar todas las posibilidades del *humanum*. La civilización occidental se ha concebido y proclamado como super-cultura, como «satélite» hermenéutico de todas las demás formas de vida y realizaciones antropológicas. Esta super-culturalidad fue hipostazada como meta- o supra-culturalidad, en el sentido de una «universalidad supra-cultural». La verdadera universalidad antropológica sólo se da en forma sintética, mediante un proceso real o *a posteriori*, que implica una «negociación conceptual» y simbólica entre las muchas tradiciones y manifestaciones de este mismo *humanum* (como idea heurística).

[297] Es importante recalcar que cada encuentro verdadero con la alteridad tiene un efecto «liberador», prácticamente en sentido psicoanalítico: el otro o la otra se me revela como «otro/a», y, por lo tanto, revela en mí los aspectos que no podía apreciar y percibir. Es un proceso doloroso y a la vez liberador que implica una apertura total y la exposición mutua «al desnudo» de las personas y culturas que entran al diálogo.

asimilación e incorporación de la alteridad antropológica por la concepción occidental dominante sigue siendo para la Academia una demostración *ex eventu* de la «universalidad» (validez universal) de ésta, y de la imposibilidad o por lo menos falsedad de una concepción alternativa.[298]

Es preciso, entonces, una deconstrucción **histórica**, y no solamente una deconstrucción intercultural conceptual; y ésta implica una crítica intercultural de las condiciones política, militar, económica y tecnológica de esta supuesta «universalización» (que en realidad es realizada mediante una colonización y un imperialismo intelectuales). No se puede prescindir de una revisión crítica de los procesos de colonización y neocolonización mentales, a través de un análisis de relaciones de poder, de asimetrías, de imposición y de «circuncisión» intelectual forzada.

En esta «deconstrucción intercultural» de la antropología occidental dominante, se nos plantean una serie de supuestos axiomas incuestionados (los «puntos ciegos» o «preconceptos») por parte de la tradición occidental.

- Entre ellos, hay que mencionar un fuerte **antropocentrismo** metafísico y ético que llega a una exclusión o subordinación de la alteridad no-humana (Naturaleza) y conlleva la destrucción inevitable de nuestra base de vida. Tanto la tradición semita-cristiana como la grecorromana insisten en la excepcionalidad y superioridad del ser humano respecto al resto del universo, lo que se sustenta en parte con motivos teológicos. Este tipo de antropología resulta ser conflictivo, porque se la construye a partir de una oposición (con la «naturaleza» exterior e interior).
- Un segundo axioma es la **dicotomía o el dualismo antropológico** que se ha arraigado, a partir de Platón, en muchas concepciones del ser humano. Sabemos que este dualismo entre una realidad (o hasta sustancia) física y una realidad psíquica (o espiritual) ha llevado a un menosprecio de la sensación, corporeidad y sexualidad, y a un enaltecimiento de lo espiritual, racional y teórico. En la época contemporánea, este dualismo se manifiesta bajo otros parámetros, es decir: de un hedonismo, de un individualismo exagerado y de nuevos fundamentalismos.[299]
- Un tercer axioma concierne el **androcentrismo** vigente en la mayoría de las antropologías de Occidente, aunque sea de forma invisible e incluso imperceptible. En otra ocasión he tratado ampliamente este punto[300]; aquí quisiera solamente mencionar algunos rasgos «androcéntricos» del pensamiento dominante de Occidente: la fuerte analiticidad (descomposición) y por tanto no-organicidad del pensamiento; la linealidad, progresividad e irreversibilidad del tiempo; la objetivación de la alteridad (femenina,

[298] Muchas religiones llaman este punto de toma de conciencia «conversión» (*metanoia*) que presupone un momento de introspección, de «auto-humillación» en sentido de humildad y de la renuncia a la egolatría y el egocentrismo.

[299] Me parece que la filosofía posmoderna no ha superado –a pesar de su discurso anti-metafísico- este dualismo antropológico, sino lo ha desplazado: el culto al cuerpo por el hedonismo desenfrenado de los *yuppies* (*young urban professionals*) y *dinks* (*double income, no kids*) contrasta con el sufrimiento corporal de la mayoría de la humanidad.

[300] Estermann, Josef (2006). «La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental». En: *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz. 81-104. Sobre todo, apartado 3: «Crítica andina del androcentrismo occidental».

extrahumana); la virilidad y «virtualidad» (en el sentido de ´virtud') de la ética; la necrofilia abstractiva y teórica.

- Un cuarto axioma tiene que ver con la **exaltación de la capacidad racional y discursiva del ser humano**, en desmedro de las capacidades (femeninas) de la emocionalidad, intuición, sensación, sensibilidad y corporeidad. Mientras que las raíces semita-cristianas subrayan el carácter lingüístico de la revelación de lo divino (el Verbo, la palabra, la Escritura) y su respectiva recepción humana (el ser humano como ente lingüístico), las raíces grecorromanas insisten en la preeminencia de la teoría (ver) y de la racionalidad *(zoon noetikon)* en el ser humano.
- Un quinto axioma, finalmente, enfatiza y absolutiza la **individualidad y personalidad** del ser humano. La egología y egolatría occidental empiezan con la exaltación del yo individual como sujeto sustancial (el alma personal) en la tradición semita-cristiana, pero llevada a un extremo en la modernidad y posmodernidad occidental donde se convierte en idolatría hedonística (el culto al yo estético). El capitalismo económico y el liberalismo político son expresiones visibles y perversas de este axioma antropológico subyacente.[301] Lo que, en un inicio, era una emancipación legítima, se ha convertido en soledad, solipsismo e *hybris*.

3. Vislumbrando alternativas antropológicas

En un **segundo momento**, el esfuerzo intercultural se dirige a plantear alternativas al modelo vigente y dominante en las concepciones del ser humano. Para tal fin, hay que llevar a cabo un polílogo intercultural, entre diferentes tradiciones filosóficas, religiosas y civilizatorias.

Como se trata, en el mundo real del siglo XXI, de relaciones de poder asimétricas, es imprescindible plantear explícitamente la cuestión del poder, de dominación, de supuesta supremacía y de sentimientos de inferioridad.[302] No basta ponernos en una mesa y crear teóricamente condiciones simétricas de diálogo o polílogo, pero tampoco es posible, bajo los parámetros de la globalización neoliberal y mediática actual, crear en la brevedad requerida condiciones reales de simetría. La única salida de este dilema es la sinceridad filosófica de aceptar que nos encontramos en condiciones desiguales y que hay que tener en cuenta en cada paso de nuestros diálogos este punto de partida.

Plantear alternativas significa, por una parte, **rehabilitar concepciones heterodoxas y marginadas en la historia de las ideas antropológicas de Occidente** (la «historia clandestina» de otra antropología), y escuchar las voces de tradiciones filosóficas y religiosas no-occidentales. Aunque el primer propósito no lleva a un verdadero diálogo *inter*-cultural, sino *intra*-cultural (dentro de la misma tradición occidental), se trata de un esfuerzo

[301] La antropología subyacente del capitalismo enfatiza el «egoísmo natural» y la conflictividad congénita *(homo homini lupus)* del ser humano. Por los mismos valores y principios, es, en el fondo, necrófila: el mercado funcionaría de manera perfecta, si no existieran seres humanos imperfectos.

[302] Cf. Fornet-Betancourt, Raúl (ed.) (2006). *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität. Dominance of Cultures and Interculturality. El dominio de las culturas y la interculturalidad. Hégémonie culturelle et interculturalité. Documentación del VI. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*. [Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Bd. 23]. Frankfurt/M.: IKO.

necesario para demostrar la sincreticidad e interculturalidad «olvidadas» de la civilización occidental.[303]

Aquí puedo solamente señalar algunas vetas de estas «antropologías heterodoxas» de Occidente: la concepción epicúrea de «vivir de acuerdo con la Naturaleza»; la *vera universorum connexio* de Marsilio Ficino (y del Renacimiento en general); el *ordo essendi* y la «cadena del ser» medievales; las concepciones astrológicas, homeopáticas e hilozoístas (Hipócrates, Paracelso, Hahnemann, van Helmond); el panenteísmo y vitalismo; el romanticismo y las diferentes vertientes irracionalistas, y sobre todo las tradiciones feministas invisibilizadas.

El otro momento de **plantear alternativas**, en y a través de un diálogo polifónico entre diferentes paradigmas antropológicos, de raigambre filosófica y/o religiosa, recién está por plantearse, y este Simposio es uno de los primeros pasos en este camino. Se nos plantean una serie de **dificultades** que hay que tomar muy en serio:

- La primera que ya he mencionado es la **asimetría existente** entre las diversas antropologías de trasfondo cultural muy distinto. Plantear cuestiones de poder y de supremacía lleva inevitablemente a debates que rebasan ampliamente el ámbito netamente filosófico.
- Una segunda dificultad consiste en lo que se llama el **desafío de una «hermenéutica diatópica» de conceptos antropológicos** de raíces culturales y filosóficas totalmente distintas.[304] No basta traducir, por ejemplo, los vocablos aimara *jaqi* o quechua *runa* por la palabra griega *anthropos* o la palabra latina *homo*. Se requiere un proceso de «traducción conceptual», de interpretación topológica y de una deconstrucción intercultural de los conceptos principales de las respectivas antropologías. Personalmente, he hecho esfuerzos en este sentido para el diálogo entre la antropología andina *(runasofía)* y la antropología dominante occidental.[305]
- Una tercera dificultad que hay que afrontar es el **fuerte androcentrismo** incluso en antropologías no-occidentales, debido al patriarcalismo y los presupuestos religiosos patriarcales vigentes en la mayor parte de las concepciones del ser humano a nivel global. La inclusión de la perspectiva de género en todos los esfuerzos interculturales es

[303] Existen diferentes intentos de «deconstruir» la historia de la filosofía occidental, sea desde la perspectiva feminista, sea desde la perspectiva intercultural. Cf. Fornet-Betancourt, Raúl (2002). *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte: Ein Lehrbuch*. Frankfurt/M.: IKO.

[304] La «hermenéutica diatópica» es un proceso de interpretación mutua a base de las connotaciones de ciertos conceptos en el contexto de origen y de su función dentro de ello. Si por ejemplo tomamos el concepto occidental del «ser» (*esse*) y el concepto andino de «*pacha*», no se trata simplemente de conceptos sustituibles el uno por el otro, ni de traducciones intercambiables, sino de «equivalentes homeomórficos». Cf. Panikkar, Raimon (1996). «Filosofía y Cultura: Una relación problemática». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Kulturen der Philosophie*. Aachen: Concordia. 15-41; especialmente 17-19: «Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce) sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.» (18). Con respecto al concepto de la «hermenéutica diatópica» véase: Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta. 46.

[305] Cf. Estermann, Josef (1998; 2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala; La Paz: ISEAT. Sobre todo, el capítulo 7: «*Runasofía* o *jaqisofía*: antropología andina». 209-241 (edición de 2006).

imprescindible, y eso no quiere decir que la sola inclusión de filósofas (mujeres) fuera suficiente ni a veces pertinente. La superación del androcentrismo filosófico es una tarea tanto de mujeres como de varones.

- Una cuarta dificultad consiste en realizar una **ruptura o un cambio epistemológico**, en el sentido de cuestionar la misma categorización académica occidental de la «antropología» como rama filosófica (lo que en tiempos anteriores incluso era la «psicología filosófica»). La «cuestión antropológica» en clave intercultural rebasa ampliamente lo que es considerado el campo filosófico de la «antropología» en perspectiva occidental; incluye aspectos cosmológicos, religiosos, éticos, gnoseológicos, pero sobre todo históricos, políticos y económicos.
- Una quinta dificultad resulta de la disponibilidad o no de poner sobre la mesa de debate **las llamadas «invariantes humanas»** y su definición normativa en la Declaración Universal de los **Derechos Humanos** de 1948. Se trata de la cuestión del reconocimiento (o su negación) del sesgo (mono-) cultural occidental de la formulación de los DD.HH. y de la reivindicación de su universalidad supra-cultural. Un enfoque intercultural no puede partir de la universalidad *a priori* de esta Declaración histórica, sino que tiene que planteársela como resultado de un proceso de «negociación intercultural».
- Una última dificultad se da por las divergencias en cuanto al «para qué» de un diálogo intercultural sobre las concepciones del ser humano. Para Occidente está en juego una revisión y transformación intercultural de sus principales axiomas antropológicos, mientras que para muchas tradiciones no-occidentales, el **propósito de un diálogo intercultural** es el reconocimiento de la alteridad antropológica por la tradición dominante. Será difícil encontrar un norte común, si no fuera la supervivencia misma del género humano y del planeta Tierra.

4. Algunas pistas del diálogo intercultural sobre el ser humano

Parece que lo «humano» *(humanum)* es el núcleo duro, el denominador mínimo común en nuestros diálogos y encuentros interculturales: nos vemos como «seres humanos», nos reconocemos como tales, y recurrimos a una base inconscientemente aceptada de que nos «entendemos» como miembros de un solo género humano. Poner a disposición del debate filosófico este fundamento tácitamente aceptado, parece como si nos quitáramos la base misma del diálogo intercultural. Sin embargo, no hay manera –a la Münchhausen– de declarar a la fuerza (en forma autoritaria) lo que es este *humanum* que nos une y que nos provee de la base de la comprensión mutua. No podemos recurrir a un «discurso ideal» y «libre de dominación», porque la misma discursividad ya está en el juego de la deconstrucción en perspectiva intercultural.[306]

[306] Aunque parezca un «círculo lógico» o una tautología («lo *humanum* es lo *humanum*»), se trata de una «círculo hermenéutico intercultural», al que entramos con ciertos presupuestos sobre lo que es lo «humano» (los «preconceptos» en sentido de Gadamer), pero sin que ello nos impida debatir y dialogar sobre estos mismos presupuestos. Lo que el diálogo intercultural requiere es una «ética mínima» de diálogo, una ética provisional (en sentido de Descartes), o simplemente la vigencia de algunos valores humanos de respeto. Véase abajo.

Por otro lado, la situación contemporánea nos exige juntar fuerzas y unirnos en nuestra perspectiva de la «humanización» del mundo; y para ello, tenemos que ponernos de acuerdo justamente sobre ciertos **denominadores mínimos comunes** (tal vez a la manera del Proyecto de la «Ética Mundial» de Hans Küng). Lo propio de cualquier diálogo intercultural consiste en su carácter «no-conservador», es decir: uno nunca sabe cómo sale de esta aventura, cuando se mete en ella. En y a través del diálogo, también las posiciones, suposiciones, axiomas y bases paradigmáticas cambian.

Quisiera señalar, a manera tentativa, algunas pistas para este diálogo abierto y dificultoso:

- En primer lugar, este diálogo no se puede concebir desde una u otra tradición filosófica particular, sino que hay que **realizarlo *in concreto***, es decir: dialogando con representantes (varones y mujeres) de un máximo número de tradiciones antropológicas. En eso, es importante no excluir en forma *a priori* a concepciones consideradas –en la perspectiva canónica occidental– religiosas, mitológicas, sapienciales, etnofilosóficas, narrativas u otras.
- El *humanum* debe de guiar este diálogo, no como un *depositum cognitionis* (al igual que el *depositum fidei* como núcleo dogmático de una fe), sino como **ideal heurístico de esta búsqueda intercultural.** Es decir: entramos en un verdadero círculo hermenéutico. Por un lado, tenemos ya preconceptos y «prejuicios» (en el sentido de Gadamer) de lo que es lo «humano», y, por otro lado, lo explicitamos, deconstruimos, sintetizamos en un esfuerzo de «hermenéutica diatópica» o «politópica».
- Tal como Descartes en su duda metódica ha establecido una «ética provisional», el diálogo intercultural sobre lo «humano» tendría que establecer **ciertas reglas de juego** que son los fundamentos de cada diálogo intercultural. Aunque debatamos sobre lo que implica una antropología en clave intercultural y lo que se considera lo «humano», nos reconocemos desde un inicio como «humanas» y «humanos». Este reconocimiento es un hecho prefilosófico (comparable con la revelación del «rostro» en Lévinas) y revela una presuposición ética de respeto por la alteridad.
- En vista del peligro de sobrevivencia de la humanidad y del planeta Tierra, la perspectiva heurística del debate tiene que ser **político-socioeconómica**, es decir: praxológica. Tenemos aquí un momento de «interés» filosófico que nos guía. Lo que es primordial no es una síntesis, un acuerdo común, una convergencia teórica y conceptual de una imposible «antropología intercultural», sino una convergencia ético-práctica sobre la «humanización» del mundo. No se trata de elaborar una «antropología intercultural», sino de una (o varias) antropología(s) en perspectiva y clave intercultural.
- Este afán presupone un proceso de **transformación intercultural de las antropologías existentes**, empezando por las dominantes de la tradición occidental. Esta transformación tampoco se realiza en una torre de marfil filosófica o teológica, sino en las mismas luchas por el reconocimiento de minorías (étnicas, culturales, de género, de orientación sexual, de discapacidad etc.), en una perspectiva de un mundo en el que caben todas y todos, incluida la naturaleza.

9. La Filosofía quechua

1. ¿Pensamiento quechua o incaico?

Hablando en términos históricos, la etnia de los «quechuas» o *runa* (término del idioma quechua o *runa simi* para los miembros de este pueblo) fue identificado a menudo con el *Tawantinsuyu*, el Imperio incaico o el Imperio del Sol (de ap. 1300 a 1535). A mediados del siglo XV, una revolución cultural inicia su expansión desde la zona occidental de América del Sur, en el corazón de la Cordillera de los Andes. Luego de su contundente victoria militar sobre los Chancas, en 1438 el Inka Pachakutiq empieza desde el Cusco un proceso de expansión cultural, económica y militar a lo largo y ancho de los Andes, abarcando 4 mil kilómetros cuadrados de territorios, hoy en día ocupados por Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina.

En aproximadamente cien años las tropas incaicas lideradas sucesivamente por Pachakutiq, Tupaq Inka Yupanki y Wayna Qhapaq, imponen una cultura que resume más de tres mil años de historia, con los valiosos aportes de las antiguas civilizaciones Chavín, Paracas, Mochica, Tiawanaku, Nazca, Wari, Chimú y Lambayeque. El *Tawantinsuyu*, en su esplendor hacia finales del siglo XV, desarrollaba una política de uniformización cultural, religiosa (el culto imperial al *Inti* o Sol) y filosófica que resultaba en la imposición del *runa simi* (quechua) como *lingua franca* imperial.

Sin embargo, no se podía subyugar minorías culturales, lingüísticas y sapienciales como los Aimara, Uru, Pukara y otras que seguían usando sus lenguas nativas y sus cosmovisiones propias.

Hablando de un «pensamiento incaico» o incluso de una «filosofía incaica», los autores se refieren al pensamiento o la «ideología» imperial oficial del *Tawantinsuyu* que ciertamente ha sido una síntesis de influencias culturales y sapienciales de muchas culturas milenarias, heredadas por los nuevos señores quechua-hablantes del Imperio del Sol. En vista de que las culturas andinas prehispánicas no usaban una escritura alfabética ni jeroglífica hasta el momento descifrables, las fuentes de tal «pensamiento incaico» son de índole arqueológica, paleontológica, indumentaria, o bien de tradición oral y de testimonios de cronistas españoles, mestizos e indígenas aculturados (que hablan ya el español).

Tratándose de una de las vertientes del «pensamiento indígena» de *Abya Yala*, el «pensamiento quechua» no se limita a la época histórica del *Tawantinsuyu*, sino que sigue existiendo, en forma más o menos sincrética y clandestina, durante la Colonia y la vida republicana de los nuevos Estados en el ámbito andino. Por lo que se prefiere el denominador de «pensamiento quechua» sobre el de «pensamiento incaico».

2. ¿Pensamiento o filosofía quechua?

Hablando de «filosofías indígenas» en general, o de «filosofías andinas» en particular, la Academia filosófica tiende a cualificar este tipo de filosofía como «pensamiento», «etnofilosofía», «cosmovisión» o simplemente «sabiduría». Como cualquier filosofía, se trata de filosofías contextuales, y el contexto en este caso es sobro todo de tipo cultural,

étnico y religioso. Es cierto que en el caso del pensamiento quechua (o de la «filosofía quechua») no existen textos históricos de primera mano, no hay autoría individual y no existen instituciones de elaboración y difusión del saber filosófico (universidades, institutos).

Sin embargo, desde una perspectiva intercultural, se trata de un pensamiento filosófico, distinto a la tradición occidental dominante, e incluso distinto de la gran mayoría de corrientes filosóficas de América Latina. Esta alteridad filosófica y sapiencial no debe de ser una razón por la que se la excluya del universo filosófico.

Evidentemente, hay problemas epistemológicos y metodológicos, en el momento de la elaboración y sistematización de una filosofía quechua. Por la falta de fuentes escritas, hay que buscar otro tipo de fuentes, que son sobre todo la tradición oral, la subconciencia colectiva, el universo simbólico religioso y ritual, los relatos indirectos de los primeros cronistas, los esfuerzos indígenas de los últimos años de desclandestinizar la sabiduría milenaria quechua.

No se trata, entonces, de elaborar una filosofía desde cero, sino de articular, expresar y sistematizar un pensamiento milenario, que existía antes, con y después de la Conquista española, y que sigue existiendo en gran parte de los Andes de Sudamérica, desde Colombia hasta el norte de Argentina. Este trabajo de análisis y sistematización merece el título de «filosofía».

3. Lengua, cultura y pensamiento quechua

El término español «quechua» (que deriva de la palabra quechua *qheswa*: 'región de quebradas') en primer lugar es una referencia lingüística; el quechua o *runa simi* ('lengua de gente') es parte de una familia lingüística (a la que pertenece el aimara) que se originó de una etnia asentada en las cercanías de Cusco en el Perú, pero que era de origen altiplánico (cerca del lago Titicaca). Según las investigaciones, el quechua es una derivación del aimara, con la influencia adicional de otras lenguas (pukara, wari, uru).

Por la expansión del pueblo quechua, a partir del siglo XIV de nuestra era, y la toma de poder del Imperio incaico, el idioma quechua se convierte no solamente en idioma oficial del *Tawantinsuyu*, sino que era promovido como *lingua franca* en todas las regiones, aunque no podía imponerse de todo.

Por los contextos regionales y el contacto con otros idiomas, el *runa simi* actual muestra una variedad lingüística significativa. El «kichwa» del Ecuador, el quechua ancashino del Perú, el «quechua collao» del Altiplano peruano, el quechua cochabambino de Bolivia o el quechua de las provincias nor-occidentales de Argentina tienen una diversidad fonética, morfológica y semántica impresionante. A pesar de los esfuerzos de la Academia de la Lengua Quechua, no se logró hasta la fecha uniformar la gramática y la escritura; ésta última –como se trata de una lengua ágrafa- tenía que adaptarse al alfabeto latino, introduciendo signos auxiliares (los apóstrofes y la diéresis) y limitando los vocales a tres (a, e, u).

La lengua quechua o *runa simi* se ha convertido en base y trasfondo de lo que viene a ser la «cultura quechua» o mejor: las «culturas quechuas» que abarcan los ámbitos culturales en los que el idioma quechua predomina, desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina.

La llamada «cultura quechua» (un tipo ideal) es el resultado de un largo proceso de hibridación, de superposición, interpenetración y asimilación entre diferentes culturas, tanto en tiempos precoloniales como en los últimos 500 años. No se trata de una cultura «pura», netamente indígena y originaria, sino de un universo cultural híbrido y sincrético que corresponde al mestizaje cultural de la gran mayoría de las personas quechuas.

Las culturas andinas a las que pertenece el pueblo y la cultura quechuas tienen muchos rasgos religiosos, filosóficos y civilizatorios en común, sobre todo las culturas aimara y quechua. La cosmovisión englobante que es la base para el pensamiento quechua, con los principios filosóficos más importantes, es el paraguas paradigmático andino para la filosofía o el pensamiento quechua. Este pensamiento se sustenta en el idioma *runa simi* y su estructura básica, como también en la cultura quechua como conjunto de costumbres, ritos, principios, áticas y modos de vivir.

4. La pachasofía quechua

El pensamiento quechua tiene una racionalidad sui generis que se construye en torno a un concepto eminente, expresado por el término quechumara (quechua y aimara) *pacha*. Esta palabra es polisémica un no puede ser traducida de forma unívoca a un idioma indoeuropeo. Filosóficamente, *pacha* significa el 'universo ordenado en categorías espaciotemporales', pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo griego *kosmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha,* pero sin dejar de incluir el 'mundo de la naturaleza', al que también pertenece el ser humano. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* («ser»): *pacha* es 'lo que es', el todo existente en el universo, la 'realidad'. Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo profano y sagrado, lo exterior e interior.

Contiene como significado tanto la temporalidad, como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar *(topos).* Esto inclusive rige para los 'entes espirituales' (espíritus, almas, Dios). *Pacha* es la base común de los distintos estratos de la realidad, que para el *runa* (persona humana) son básicamente tres: *Hanaq pacha, kay pacha* y *uray* (o *ukhu) pacha.* Sin embargo, no se trata de 'mundos' o 'estratos' totalmente distintos, sino de aspectos o 'espacios' de una misma realidad *(pacha)* interrelacionada. Tal vez sea oportuno traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: 'relacionalidad'. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Juntando el aspecto de 'cosmos' con el de 'relacionalidad', podemos traducir (lo que siempre es a la vez 'traicionar') *pacha* como «cosmos interrelacionado» o «relacionalidad cósmica».

La «pachasofía» quechua es la sapiencia filosófica andina concerniente el universo ordenado y basado en ciertos principios directrices que se expone a continuación.

5. El principio de relacionalidad

El rasgo más fundamental y determinante del pensamiento andino es la relacionalidad de todo. La categoría básica no es el 'ente en cuanto ente' *(ens inquantum ens)* de la metafísica

occidental, sino la relación. La filosofía occidental tiene como fundamento ontológico la sustancialidad de todo lo que existe, sea en sentido realista como 'ser-en-sí-mismo', o sea en sentido trascendental como autonomía del sujeto. La existencia separada y monádica es lo primero, la relación entre los entes particulares lo segundo. Para el *runa* quechua, la situación es la inversa: El universo es ante todo un sistema de entes interrelacionados, dependientes uno de otro, an-árquicos, heterónomos, no-sustanciales. La relación, que en Occidente es un *accidens* real o una forma *a priori* de la razón, es la primera categoría ontológica, es -para decirlo así- la verdadera 'sustancia no-substancial'. Para el pensamiento andino, un ente particular siempre ya está en relación con otros (trascendencia), no es suisuficiente, no puede ser principio en sí mismo (es an-árquico), es regido por una normatividad exterior (heteronomía) y no existe en sí mismo (relacionalidad).

El 'principio de relacionalidad' se puede formular de manera negativa y positiva. Negativamente dice que no puede haber ningún 'ente' completamente carente de relaciones; y cuando se dice 'relaciones', hay que pensar en relaciones 'transeúntes' (o 'trascendentes'), y no solamente en 'relaciones inmanentes' (o 'reflexivas'). Esto quiere decir que para el pensamiento andino no hay 'entes absolutos' *(ab-solvere:* 'soltar', 'des-conectar') en sentido estricto. La concepción de la 'absolutidad' en el mundo andino es un concepto 'ana-tópico' u 'occidento-génito'.

Positivamente, el 'principio de relacionalidad' dice que cada 'ente', acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros 'entes', acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. 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 mismo 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?').

El principio de relacionalidad también tiene que ver con la 'relación gnoseológica'. La filosofía occidental expresa su concepción 'diastática' ante todo con respecto a la relación entre el sujeto y el objeto gnoseológicos: la relación cognoscitiva es una relación de 'conciliación' entre realidades bifurcadas. El reconocimiento fenomenológico de que cada conciencia fuera 'conciencia de' (intencionalidad) no supera esta condición, sino sólo la 'inmanentiza'. Más adelante, voy a discutir a fondo el concepto del 'sujeto' y de la 'subjetividad'. Aquí sólo quiero señalar que la relacionalidad cognoscitiva andina no presupone una 'diástasis' entre un sujeto conocedor y un objeto conocido.

La relacionalidad como base trascendental *(arjé)* de la concepción filosófica andina, se manifiesta en todos los niveles y campos de la existencia. Por eso, puede ser llamada el 'axioma inconsciente' de la filosofía andina y la clave preconceptual de la interpretación hermenéutica de la experiencia del *runa* andino. Se expresa (entre otros) en algunos 'axiomas derivados' o principios 'para-lógicos' andinos que se explicita en seguida (principios de correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad). Estos principios, a su vez, son la base 'paradigmática' para un sinnúmero de fenómenos filosóficamente interesantes en los ámbitos de la naturaleza, la vida social y el orden ético.

6. El principio de correspondencia

El principio básico de relacionalidad se manifiesta a nivel cósmico como correspondencia entre micro- y macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta de lo divino tiene su correspondencia (es decir: encuentra 'respuesta' correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales. El principio de la correspondencia cuestiona la validez universal de la causalidad física; el nexo entre micro- y macrocosmos no es causal en sentido mecánico, sino simbólico-representativo. Por lo tanto, los 'fenómenos de transición' – que son *chakanas* o «puentes cósmicos»- como los cerros, las nubes, el arco iris, los manantes, los solsticios y los cambios de luna tienen un carácter numinoso y sagrado. El ser humano representa mediante actos simbólicos lo que pasa en lo grande, asegurándose de esta manera de la continuidad del universo y de la perduración del orden cósmico.

La correspondencia rige ante todo entre las esferas del *hanaq pacha* («espacio de arriba») y del *kay pacha* («esfera de aquí y ahora»), mientras que la tercera esfera representa el mundo de «adentro», de los difuntos y ancestros (*uray/ukhuy pacha*).

7. El principio de complementariedad

Cada ente y cada acontecimiento tienen como contraparte un complemento como condición necesaria para ser 'completo' y capaz de existir y actuar. Un ente individual aislado («mónada») es considerado como incompleto y deficiente, si no se relaciona con su complemento opuesto. La oposición no paraliza la relación como sucede en la lógica occidental que se rige por el principio de la no-contradicción. La oposición más bien dinamiza la realidad como lo afirma la lógica dialéctica y el pensamiento oriental en general. Cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad coexisten para el pensamiento andino de manera inseparable. El verdadero 'ente', es decir la relación, es una unión de oposiciones, un equilibrio dialéctico o dialógico.

La complementariedad a nivel cósmico se da como ordenamiento polar entre un lado izquierdo y un lado derecha, lo que a su vez se concibe en términos de «sexuación»: el lado izquierdo corresponde a lo femenino, y el lado derecho a lo masculino. Se trata de categorías cosmológicas (o «pachasóficas»), y no de antropológicas o biológicas. Para el *runa* quechua, todo está sexuado y, por lo tanto, sujeto al principio de complementariedad.

8. El principio de reciprocidad

Los principios de correspondencia y de complementariedad se expresan a nivel pragmático y ético como 'principio de reciprocidad': A cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea esta intra-humana, entre ser humano y naturaleza, o sea entre ser humano y lo divino. El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la filosofía andina: la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. Con

mucha razón se puede hablar de una «ética cósmica», que para la racionalidad occidental sería un absurdo, debido a la implicación mutua de eticidad y libertad. La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un 'deber cósmico' que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte.

El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (*inter*-acción) de tal manera que el esfuerzo o la 'inversión' en una acción por un/a actor/a será 'recompensado' por un esfuerzo o una 'inversión' de la misma magnitud por el receptor o la receptora. En el fondo, se trata de una 'justicia' (metaética) del 'intercambio' de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos.

A través de la reciprocidad, las y los actores/as (humanos/as, naturales, divinos/as) establecen una 'justicia cósmica' como normatividad subyacente a las múltiples relaciones existentes. Por eso, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones.

9. El principio de ciclicidad

Debido a la experiencia agrícola, el hombre andino concibe tiempo y espacio (*pacha*) como algo repetitivo. La infinidad no es entendida como línea sin fin, sino como movimiento circular o espiral interminable. Cada círculo describe un ciclo, sea con respecto a las estaciones del año, la sucesión de las generaciones o sea en cuanto a las diferentes eras históricas. El *novum* como algo absolutamente desconocido no existe para el pensamiento andino. La secuencia de ciclos es dialéctica y discontinua; cada ciclo termina con un cataclismo cósmico *(pachakuti)* que da lugar a otra vuelta, una era nueva en otro nivel.

El 'tiempo' para el *runa* quechua es como la respiración, el latido cardíaco, el ir y venir de las mareas, el cambio de día y noche. El 'tiempo' es relacionalidad cósmica, co-presente con el 'espacio', o simplemente otra manifestación de *pacha.* Las categorías temporales más importantes no son 'avanzado' o 'atrasado', ni 'pasado' y 'futuro', sino 'antes' *(ñawpaq)* y 'después' *(quepa).* El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento. Por eso, existen 'tiempos densos' y 'tiempos flacos'; en algo la temporalidad andina refleja la concepción griega del *kairos.* El tiempo no es cuantitativo, sino cualitativo; cada 'tiempo' (época, momento, lapso) tiene su propósito específico. Existe un tiempo para la siembra, otro para el aporque, otro para la cosecha; hay tiempos 'rituales' para hacer los *despachos* y los *pagos* a la *pachamama.* Los rituales y las ceremonias no son 'neutrales' con respecto al tiempo; si no es el 'tiempo' apropiado, el ritual no tiene el efecto deseado. No se puede 'presionar' el tiempo; por eso, las supuestas 'ganancias' de tiempo para el *runa/jaqi* a largo plazo serán 'pérdidas'.

10. Conclusión

Para el pensamiento quechua (y *a fortiori* para todas las filosofías indígenas), el futuro parece oscilar entre una integración estética postmoderna y la absorción completa por la 'cultura' occidental dominante. En el primer caso, la filosofía andina se convertiría en un 'paradigma exótico' del pensamiento humano, accesible mediante *Internet* a los cibernautas del siglo

XXI y conservado como en un banco genético intelectual para las futuras generaciones de viajeros virtuales. Sería entonces parte de una cultura museal, un pensamiento sin pensadores, una filosofía sin 'sabios del amor', una creación sin creadores. En el segundo caso, el proceso de la occidentalización (a través de la economización globalizada) arrastraría en la caída todo tipo de 'reducción cultural' y de resistencia andina.

Bibliografía de consulta

Aguirre Cárdenas, Max. «El problema de los orígenes en el pensamiento andino prehispánico». En: *Andes* 2 (1994). 9-50.

_____ «Lectura filosófica de los mitos andinos prehispánicos: Posibilidad y algunas reflexiones metodológicas». En: *Andes* 1 (1994). 305-340.

Bouysse-Cassagne, Th. et al. (1987). *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino.* Hisbol: La Paz.

Díaz Guzmán, Víctor (1991). *Filosofía en el antiguo Perú*. Nosotros: Lima.

Estermann, Josef. «¿Progreso o *Pachakuti?:* Concepciones occidentales y andinas del tiempo». En: *Fe y Pueblo. Segunda época*, N° 5 (2004). 15-39.

_____ (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT: La Paz.

Gutiérrez Pareja, Salustio. «Concepción del hombre en el Pensamiento Keswa». En: *Teqse* N° 2 (1972). 25-33.

Kusch, Rodolfo (1977). *El Pensamiento indígena y popular en América Latina*. Hachette: Buenos Aires.

Manrique, Enrique. «Pachasofía y Runasofía». En: Ídem (ed.) (1987). *Dos siglos de ensayistas puneños*. Lima. 104-107.

Mejía Huamán, Mario. «Valor filosófico del quechua». En: *Cuadernos Americanos, Nueva Época* (1994). 52ss.

Miranda Luizaga, Jorge (1996). *Filosofía Andina: Fundamentos, alteridad y perspectiva*. Hisbol: La Paz.

Ossio, Juan (1973). *Mitología inca y cosmovisión*. Lima. Pacheco

Farfán, Juvenal (1994). *Filosofía inca y su proyección al futuro*. Univ. San Antonio Abad: Cusco.

Peña, Antonio. «Racionalidad occidental y racionalidad andina». En: VV.AA. (1992). *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy.* Bartolomé de las Casas: Cusco. 139-159.

Rivera de Tuesta, María Luisa. «El Pensamiento Incaico». En: VV.AA. (1992). *Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro*. Trotta: Madrid. 99-126.

_____ «Pensamiento pre-hispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica». En: *Arete* VI-1 (1994). 103-115.

Sobrevilla, David. «¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?». En: VV.AA. (1992). *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy.* Bartolomé de las Casas: Cusco. 163-208.

Taipinquiri (1996). *Cosmovisión andina.* Taipinquiri: La Paz.

10. Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural

Desde unas dos décadas, se ha vuelto casi inflacionario el discurso que incluye los conceptos de 'colonialidad', 'descolonización' e 'interculturalidad', no sólo en el contexto de la emergencia de nuevas propuestas políticas en diferentes países de América Latina, sino también en las ciencias sociales críticas y en voces que pretenden «rescatar» la posmodernidad para una teoría crítica y poscolonial de las sociedades multi- o pluriculturales.[307] Muestra de ello son las nuevas constituciones políticas de Estado de Ecuador y Bolivia, donde abundan las referencias a estos neologismos que han sido sacados de la esfera netamente académica.[308] Lo que a primera vista parece una victoria de la apropiación popular del discurso «intercultural» y «descolonizador» puede resultar, desde un enfoque emancipador y crítico, un «secuestro» etnocéntrico, posmoderno y un tanto romántico de una herramienta de interpretación socio-política y cultural.

En este pequeño ensayo trataré de replantear el debate en perspectiva de una filosofía intercultural crítica y liberacionista, clarificar los conceptos involucrados y discernir entre posturas más o menos «ingenuas» o «celebratorias»[309] de la interculturalidad/descolonización, por un lado, y posturas «críticas» y «emancipadoras», por otro lado. Estamos en un punto histórico en el que el discurso de la «interculturalidad» y «descolonización» sufre un proceso de desgaste y cooptación por parte del modelo hegemónico monocultural y globalizador en sentido de un imperialismo cultural occidental y de una posmodernidad en clave consumista.

La articulación entre 'descolonización' e 'interculturalidad' no es nada fácil y pasa por una serie de mediaciones que incluyen aspectos históricos, de poder, de hegemonías, de asimetrías y de definiciones críticas de lo que es 'cultura' y 'colonialidad'. Como tesis central de este ensayo planteo que el discurso de la 'interculturalidad' –al menos en el contexto latinoamericano- sin una reflexión crítica sobre el proceso de 'descolonización' queda en lo meramente intencional e interpersonal, pero también al revés: un discurso político y educativo de la 'descolonización' no llega al fondo de la problemática, si no toma en consideración un debate sobre los alcances y limitaciones de un diálogo intercultural. Para aclarar esta compleja dialéctica, la filosofía intercultural crítica y liberacionista ha desarrollado ciertas herramientas que me parecen útil y necesario al momento de meterse a la 'caja negra' de esta problemática.[310]

---

[307] A manera de ejemplo menciono a Boaventura de Sousa Santos quien plantea una «teoría crítica posmoderna» que asume la crítica posmoderna a una modernidad occidental, pero que a la vez rescata el potencial emancipador y crítico de esta misma modernidad. Para este fin, de Sousa Santos distingue una «posmodernidad celebratoria» de una «posmodernidad de oposición». (de Sousa Santos 2008: especialmente 41-45).

[308] En el caso de la Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia, la noción «intercultural» (respectivamente «interculturalidad») aparece 26 veces, «colonialismo», «neocolonialismo», «descolonización» y «(neo-) colonial» 7 veces.

[309] En el sentido que Boaventura de Sousa Santos da al término de un «posmodernismo celebratorio» (de Sousa Santos 2008: 17; 44).

[310] Al igual que respecto a la 'filosofía posmoderna', también referente a la 'filosofía intercultural' hay que discernir vertientes «culturalistas» («etnológicas») y «liberacionistas». Las primeras plantean el tema del diálogo intercultural en términos de un encuentro con la alteridad cultural, sin mayor análisis previo de las

1. Del colonialismo a la colonialidad

Cuando se habla de 'interculturalidad' a secas, tal como lo hace por ejemplo la nueva Constitución Política de Estado de Bolivia, suena más a *wishful thinking* (pensamiento deseoso) que a un proyecto bien pensado y transversal que toca cuestiones de fondo como la (re-) distribución de los recursos, la participación equitativa en el poder o la injusticia del llamado 'orden global'. El concepto de la 'colonialidad' (igual que el de 'imperialismo' económico, mediático, cultural y militar) introduce una reflexión crítica necesaria sobre las mismas condiciones de la posibilidad de la 'interculturalidad' como un modelo (paradigma) viable para una convivencia pacífica, pero también justa y equitativa de la humanidad.

El discurso clásico de la 'descolonización'[311] tiene su *Sitz im Leben* en el debate sobre la 'independencia' política de los nuevos estados soberanos del África y –en menor medida– de Asia. En este sentido, se habla de una primera fase de 'descolonización' que abarca los años 1945-1955 y que se concentra en las luchas por la 'independencia' política de la India y del Próximo Oriente (entre otros Corea, India, Pakistán, Filipinas, Sri Lanka, Myanmar, Laos, Indonesia, Camboya, Libia y Vietnam). Una segunda fase se produce entre los años 1955 y 1975, iniciada por la Conferencia de Bandung (Indonesia) en 1955 que da origen al Movimiento de Estados no Alineados y que establece el mal llamado 'Tercer Mundo' como unión fuera de los dos bloques ideológicos, militares y políticos existentes a lo largo de la época de la Guerra Fría (entro otros Sudán, Túnez, Marruecos, Ghana, Malasia, Nigeria, Costa de Marfil, Congo, Tanzania, Argelia, Jamaica, Trinidad y Tobago, Kenia, Zambia, Zimbabue, Granada y Bahamas). En la tercera fase de 1975-2002 se produce la independencia política de los estados de África Austral, África Central y Oceanía (entro otros las Seychelles, Papúa Nueva Guinea, Angola, Mozambique, Belice, Namibia, Lituania, Estonia Letonia, Ucrania, Bielorrusia y Timor Oriental). Si se toma 'descolonización' en este sentido como el proceso de independización política de una 'colonia' del poder colonial, la constitución de Estados Unidos (1776) ha sido el primer acto de 'descolonización' en la época moderna.

Hay autores que derivan ingenuamente los términos «colonia» y «colonialismo» de Cristóbal Colón, navegante genovés y supuesto «descubridor» de *Abya Yala*.[312] Para nuestro

condiciones históricas, sociales y políticas de intereses y poderes existentes, de asimetrías y de cuestiones socioeconómicas de fondo. Las segundas se entienden como una evolución de la tradición liberacionista y crítica de la filosofía. Sin simplificar demasiado, las vertientes «culturalistas» se manifiestan más en los contextos europeo, norteamericano y africano, y las «liberacionistas» más en los contextos latinoamericano y asiático (con sus debidas excepciones).

[311] Entre las publicaciones «clásicas» que tienen que ver con este tipo de 'descolonización formal', cabe mencionar:

Bernstein, S. (1973). *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires.

Chamberlain, M. E. (1997). *La descolonización*. Barcelona: Ariel.

Martínez Carreras, J. U. (1987). *Historia de la descolonización (1919-1986).* Madrid: Istmo.

Moreno García, J. (1993). «La descolonización de Asia». En: *Cuadernos del Mundo Actual. Historia 16*, Madrid.

Rifin, J. C. (1993). *El imperio y los nuevos bárbaros: El abismo del Tercer Mundo*. Madrid: Rialp.

[312] Este tipo de referencias es, por supuesto, un anacronismo –los romanos ya tenían 'colonias'– y una lectura demasiado miope y etnocéntrica, sólo por la coincidencia accidental del apellido español del conquistador con

propósito, es interesante notar que las nociones de «cultura» y «colonia» provienen de una misma raíz lingüística. Probablemente vienen del indoeuropeo *kuel* («dar vueltas») que entró a su vez a la raíz griega *κολ* (col-) que significa originariamente 'podar' y que rápidamente fue usada también en sentido metafórico de 'adular' («culto» a los dioses). De ahí que esta raíz pasa al verbo latín *colēre* que significa 'cultivar' o 'labrar' y que es la base común tanto del conjunto lingüístico de «cultura» («cultivo», «cultivar», «culto», «interculturalidad», etc.) como de «colonia» («colono», «colonizar», «colonia», «colonialismo», «descolonización», etc.).[313] Un «colono» (*colonus* en latín) es etimológicamente una persona que cultiva la tierra para su propio sustento, lo que queda lejos de la acepción que adquieren los términos derivados tal como «colonia» (aunque ésta mantiene la ambigüedad semántica), «colonización» y «colonialismo». El concepto de 'cultura' se inserta también en este campo semántico, porque es justamente el «cultivo de la tierra» (la «agri-cultura») que es el significado genético de toda labor cultural. En la Antigüedad occidental, las civilizaciones fenicia, griega y romana establecieron «colonias», es decir ocupaciones forzosas de territorios ajenos por personas (los llamados «colonos») que tenían la tarea de «cultivar» estas tierras. La ciudad alemana de Colonia, por ejemplo, es el resultado de la colonización romana.

El proceso de «colonización» conlleva siempre un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico, como en lo cultural y civilizatorio. La potencia «colonizadora» no sólo ocupa territorio ajeno y lo «cultiva», sino que lleva e impone su propia «cultura» y «civilización»[314], incluyendo la lengua, religión y las leyes. Si bien es cierto que hubo ya muchas olas de «colonización» antes de la Conquista del continente americano (*Abya Yala*) –incluso en contextos no-europeos–[315] , esta «colonización moderna», a partir del siglo XVI, ha formado el paradigma de lo que viene a ser el occidentocentrismo y la asimetría persistente entre el mundo «colonizador» (llamado también «Primer Mundo») y el mundo «colonizado» («Tercer Mundo»), entre Norte y Sur.

Mientras que «colonización» es el proceso (imperialista) de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que usa medidas militares, políticas, económicas, culturales, religiosas y étnicas, «colonialismo» se refiere a la ideología concomitante que justifica y hasta legitima el orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial. La «colonización» –en el sentido de un sistema político− y «descolonización» –en el sentido de la independencia política formal− clásicas prácticamente se han vuelto fenómenos del pasado[316], pero lo que nos interesa no es

---

la raíz del término «colonia». El nombre original del navegante de Génova era *Cristoforo Colombo* (italiano) o *Christophorus Columbus* (latín), con la variante de *Christophorus Colonus*.

[313] *Cultum* es el participio perfecto de *colēre* («lo cultivado»; «lo labrado»), del cual se deriva *cultura*, *cultus* («cultivado»; «culto») y *agricultura*; mientras que *colonia*, *colonus* («labrador»; «agricultor») y *colonatus* («labrado»; «cultivado»; «rural») se derivan del infinitivo (*colēre*).

[314] Mientras que el campo semántico de «cultura» se relaciona con el ámbito rural («cultivar la tierra»), el de «civilización» se asocia con el ámbito urbano del *civis* («ciudadano») de la *polis* griega y de la urbe romana.

[315] Uno de los ejemplos es la «colonización islámica» de parte del África, de la península hispana y de partes de la Asia. Otro sería la expansión del imperio mongol (s. XIII) y de los imperios de Babilonia, Asiria y Persia (primer y segundo milenio a.C.).

[316] El comité de Descolonización de las Naciones Unidas considera, en 2007, que existen todavía 16 territorios con características coloniales: Anguila, territorio británico de ultramar; Bermudas, territorio británico de ultramar autónomo; Gibraltar, territorio británico de ultramar autónomo; Guam, territorio no incorporado de

la «independencia» o la «descolonización» formales, sino el fenómeno de la «colonialidad» persistente en gran parte de las regiones que fueron objeto del proceso de «colonización» (e incluso en otras como formas de dominación interna).

La «colonialidad» representa una gran variedad de fenómenos que abarcan toda una serie de fenómenos desde lo psicológico y existencial hasta lo económico y militar, y que tienen una característica común: la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo. En sentido económico y político, la «colonialidad» es el reflejo de la dominación del sector extractivo, productivo, comercial y financiero de los estados y sectores «neo-colonizados» («Sur») por parte de los países industrializados («Norte»), lo que lleva a la dependencia y del «desarrollo del subdesarrollo», la subalternidad y marginalidad de las «neo-colonias» frente al dominio de los imperios dominadores.[317]

Los conceptos de la 'neocolonización' y de 'colonización interna' (en el sentido de hegemonía económica del centro sobre las periferias y de relaciones sociales y culturales asimétricas) sostienen que con la «independencia formal» de las colonias no termina su condición de ser «colonizadas» y su «colonialidad» fundamental, sino que se ahonda aún más, sólo que los medios de dominación hayan cambiado de una ocupación militar y política a un imperialismo económico, una ocupación simbólica y mediática, un anatopismo[318] filosófico y una alienación cultural cada vez más sutiles. Es en este contexto que el discurso de la «interculturalidad» puede contribuir a una «descolonización» verdadera y profunda, o más bien puede convertirse en aliado del modelo dominante de la globalización.[319]

2. De la colonialidad a la descolonización

Si el proceso de la «descolonización» consistiera en erradicar en la propia cultura todos los rasgos (culturales, filosóficos, religiosos, gastronómicos, etc.) del poder colonial de antes,

---

los Estados Unidos, autónomo; Islas Caimán, territorio británico de ultramar autónomo; Islas Malvinas, territorio británico de ultramar, reclamado por la Argentina; Islas Turcas y Caicos, territorio británico de ultramar autónomo; Islas Vírgenes Británicas, territorio británico de ultramar autónomo; Islas Vírgenes de los Estados Unidos, territorio no incorporado de los Estados Unidos, autónomo; Montserrat, territorio británico de ultramar autónomo; Nueva Caledonia, colectividad territorial francesa; Pitcairn, territorio británico de ultramar; Sáhara Occidental, territorio anexado por Marruecos (considerada parte integral de su territorio); Samoa Americana, territorio no incorporado de los Estados Unidos; Santa Helena, territorio británico de ultramar; Tokelau, territorio neozelandés de ultramar. A éstos hay que agregar territorios anexados *de facto*, tal como Hawái y Puerto Rico (EE. UU.), Rapa Nui o Isla de Pascua (Chile), Irián Jaya o Papúa Occidental (Indonesia), Cachemira (India), etc.

[317] En este contexto es revelador que los mapamundis clásicos no sólo «inflan» la parte norteña del globo terráqueo (al colocar el ecuador por debajo de la mitad), sino que inciden en la inconsciencia colectiva al colocar el Sur abajo y el Norte arriba, asociando «arriba» con «superior» y «abajo» con «inferior».

[318] Víctor Andrés Belaúnde (1889-1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* el término «anatopismo» para resaltar el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente «trasplanta» la filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina.

Véase: Estermann, Josef (2003). «Anatopismo como alineación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.

[319] Véase al respecto: Viaña 2009: especialmente 15ss. y 143 ss.

gran parte de Europa tendría que abolir o erradicar su calendario, el derecho romano, la herencia de la filosofía helénica y la religión judeo-cristiana (semita), EE.UU. los valores de la Ilustración europea, el espíritu del protestantismo y la misma lengua (inglés), y América Latina (*Abya Yala*) el arroz, el caballo, las universidades, la biomedicina y las lenguas hispano-lusitanas. La filosofía intercultural crítica rechaza cualquier esencialismo o purismo cultural y sostiene que todas las culturas de este planeta son el resultado de un proceso complejo y largo de «inter-trans-culturación»[320]. Por lo tanto, el objetivo del proceso de «descolonización» no puede significar la vuelta al *status quo ante*, ni a un ideal bucólico y romántico de culturas «no contaminadas».

«Colonialidad» no es el hecho («neutral») de que todas y todos somos producto de este proceso humano de la inter-trans-culturación –que es un hecho histórico−, sino que contiene un aspecto analítico y crítico que tiene que ver con involuntariedad, dominación, alienación y asimetría de estructuras políticas, injusticia social, exclusión cultural y marginación geopolítica. En los últimos años, un gran número de publicaciones de las ciencias sociales –especialmente en América Latina− dan testimonio de este nuevo enfoque de analizar la «colonialidad» existente y del proceso de «descolonización» en la era de la globalización neoliberal.[321] En estos trabajos, se intenta hacer una lectura crítica de la «colonialidad» latinoamericana en torno a las tres categorías de raza (lo «étnico»), trabajo (lo «económico») y género (lo «social»), siempre bajo la hermenéutica de sospecha del eurocentrismo, capitalismo y androcentrismo vigentes en el proyecto actual de la globalización neoliberal. Según Aníbal Quijano, la idea de raza se encargó de otorgar legitimidad al tipo colonial de relaciones de dominación en la medida en que «naturalizaba las experiencias, las identidades y las relaciones históricas de la colonialidad» (Quijano 2000b: 243). Gran parte de las repúblicas del continente lograron la «independencia» formal de la Colonia gracias a una constitución racista por parte de una minoría criolla, reemplazando el colonialismo «clásico» por un colonialismo republicano interno.

---

[320] Este término resalta la dialéctica espacial y temporal entre «culturas»: una cultura actual concreta resulta de múltiples procesos de enriquecimiento mutuo entre tradiciones distintas (*inter*) y de transformaciones históricas (*trans*) en el seno de una misma cultural.

[321] Véase: Quijano, Aníbal (2000a). «Colonialidad del poder: Cultura y conocimiento en América Latina». En: Mignolo, Walter (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Buenos Aires: Ediciones del Signo. 117-131.

Quijano, Aníbal (2000b). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Coronil, Fernando (1998). «Más allá del occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no imperialistas». En: Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coords.). *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate.* México: Miguel Ángel Porrúa Editores. 121-146.

Coronil, Fernando (2000).. «Towards a critique of globalcentrism: Speculations on capitalism logic». En: *Public Culture* No 12-2.

Walsh, Catherine, Schiwy, Freya y Castro-Gómez, Santiago (eds.) (2009). *Indisciplinar las ciencias sociales - Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo Andino*. Quito: UASB/Abya Yala.

Lander, Edgardo (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Mignolo, Walter (comp.) (2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mignolo, Walter (2009). *Historias locales/diseños globales: Ensayos sobre los legados coloniales, los conocimientos subalternos y el pensamiento de frontera.* Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana.

La filosofía latinoamericana ha intentado analizar la condición de «colonialidad» bajo las categorías de 'autenticidad', 'alienación', 'anatopismo' y 'descentramiento' –sobre todo en la tradición del existencialismo− y de 'centro' y 'periferia' en la tradición liberacionista. La 'colonialidad' puede resumirse, en este sentido, como el veredicto de Hegel sobre América Latina: «Lo que aquí sucede hasta el momento, es sólo el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad foránea...»[322]. Sólo que el «Viejo Mundo» ya no esté presente en forma del poder colonial español o portugués, sino como introyecto mental de las élites criollas y «centro» económico-político en las mismas periferias. Y esto es a la vez la expresión más nítida de la postura eurocéntrica de la originalidad de la filosofía occidental-europea y de la condición mimética de cualquier otra filosofía. Sin embargo, la 'colonialidad' va mucho más allá de lo que quiere decir «inautenticidad» o «dependencia».

Al igual que el androcentrismo y patriarcalismo, el colonialismo y occidentalismo establecen una suerte de interdependencia asimétrica o complementariedad vertical, tal como Hegel lo había expuesto en su famosa dialéctica de amo y esclavo. El pensamiento colonizado existe gracias al pensamiento colonizador y legitima éste como su sustento. La 'colonialidad' refleja una epistemología de sujeto (activo) y objeto (pasivo) que puede reproducirse en los niveles de subalternidad: en el 'colonialismo interno', el poder colonial de antes («Europa») ya no necesita imponer sus ideas, las relaciones de poder que se orientan en características de raza y género, sino que el 'poder satelital', la nueva burguesía políticamente independizada, se encarga de mantener y perpetuar el mismo orden colonial.

El análisis filosófico de la 'colonialidad' del pensamiento, de la 'academicidad' del saber, del 'androcentrismo' de sus categorías y conceptos directivos, y de la falsa 'universalidad' de sus pretensiones no es suficiente, si no plantea al mismo tiempo la cuestión de poder. Este tiene muchos rostros y se realiza a través de caminos que a menudo son considerados reivindicaciones de movimientos sociales, una izquierda política y un discurso revolucionario, y no simplemente de una derecha recalcitrante e imperialista. Por lo tanto, es de suma importancia que las ciencias sociales y la filosofía críticas no se conviertan en «tontos útiles» de una globalización con etiqueta 'intercultural', «plural» y «posmoderna», un vehículo inconsciente y tal vez inocente de la estrategia de un nuevo «globalcentrismo»[323] capitalista bajo el manto de la diversidad, inclusión y el respeto de la etnicidad. Incluso la filosofía intercultural que desde sus orígenes tenía el afán de desvelar y cuestionar los múltiples centrismos culturales (o monoculturalismos) y de plantear una universalidad basada en el polílogo multifacético de actores y actoras, puede convertirse en víctima de la ingenuidad de la «celebración posmoderna» de la diversidad y de los diferentes tipos de «indianidad», «indigenismo» y «romanticismo».[324]

El discurso de la «descolonización» e «interculturalidad», tal como se lo percibe en los documentos del Estado y de los movimientos indígenas y sociales en Bolivia, es una muestra de este peligro. Los recientemente creados Viceministerios de «Descolonización» e

[322] «Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit...»; Hegel 1979: 114.
[323] El término «globalcentrismo» (*globalcentrism*) fue acuñado por Fernando Coronil (Coronil 2000).
[324] El discurso «intercultural» ha sido cooptado por actores y sujetos de muy diferente índole: las instituciones representativas del capitalismo neoliberal (Fondo Monetario. Banco Mundial, G-8), los medios de comunicación globalizados, el altermundialismo, los movimientos sociales, las organizaciones indígenas.

«Interculturalidad», ambos partes del Ministerio de Culturas (creado como tal en base a la nueva Constitución Política del Estado), −más allá de la buena voluntad y de representar una señal política− no realmente están a la altura del desafío y no son conscientes de la magnitud de la empresa que se le ha asignado. Mientras que el Viceministerio de Interculturalidad tiene las dos direcciones de «Patrimonio» y «Promoción Cultural», el de Descolonización tiene como vertientes la «Administración Pública Plurinacional» y «Lucha contra la Discriminación y el Racismo». Sin menospreciar el gran esfuerzo de introducir al debate público estos temas tan urgentes y polémicos, hay que advertir una cierta tendencia «culturalista» y «etnicista» en la comprensión y recepción de 'descolonización' e 'interculturalidad'.[325]

Esta impresión aún se confirma al analizar la nueva Constitución Política del Estado (2009) en la que abunda la terminología intercultural (26 veces) y descolonizadora (2 veces). Aparte de declaraciones de intención sobre el tipo de Estado y sociedad, los conceptos de 'interculturalidad' y 'descolonización' se refieren sobre todo al campo de la educación en general (art. 17, 18, 30, 78, 79, 80, 91), universidad (art. 93, 95), comunidades (art. 3, 100, 218, 394, 395) y al diálogo (art. 9, 79, 98). No se los menciona respecto al régimen económico, la estructura política o el sistema judicial (salvo muy general en art. 178). Sin entrar en un análisis de fondo, parece que todavía se confunde la 'interculturalidad' con la 'multiculturalidad' (¿qué son realmente las «comunidades interculturales»?), y la 'descolonización' con una suerte de reconfiguración del universo simbólico y cultural (lenguas, religiosidad, espiritualidad, etnicidad). Por cierto, que la actual Constitución Política del Estado es un avance muy significativo en comparación con la modificada de 1993 (que subraya el aspecto «multicultural» y «pluriétnico») y a la de 1967 (que era todavía «colonial» en muchos sentidos). Sin embargo, refleja una postura un tanto «folclórica» y «culturalista» del proceso de descolonización y del desafío de la interculturalidad.

Ante todo da la impresión de que la «descolonización» fuera un logro y un estado que estuviera a la vuelta de la esquina y que se podría introducir e implementar mediante decreto, cambiando los nombres de las calles, los apellidos de las y los indígenas, exigiendo el bilingüismo a los funcionarios públicos o reemplazando en las fiestas públicas el culto católico por una *waxt'a* andina.[326] Mientras que la matriz económica, política y social, pero sobre todo los esquemas mentales e introyectos psíquicos[327] quedan enraizados en

[325] «El Viceministro de Descolonización, Roberto Choque Canqui, argumentó que 'el proceso de descolonización consiste en la recuperación de la identidad étnica, social, política, cultural, económica de los pueblos y naciones originarias [...] para superar esa imagen de colonizados'»
(http://200.87.127.215/unoticias/index.php?option=com_content&task=view&id=818&Itemid=1).
María Esthela Vargas Gareca «como Viceministra de Interculturalidad reconoce lo amplio y variado de nuestra riqueza cultural por lo que, desde su cargo, plantea rescatar, valorar y difundir nuestra vasta herencia nacional, en primera instancia para hacerla conocer entre nosotros como bolivianos para así aprender a apreciar lo nuestro y empezar a respetar nuestras diferencias, para después poder mostrar al mundo quienes somos y de dónde venimos.»
(http://www.boliviaentusmanos.com/agendacultural/articulo.php?nota=12220).

[326] Por cierto, que estos cambios son, en el plano simbólico, muy significativos y producen reacciones a menudo muy apasionadas y hasta violentas. Sin embargo, el reemplazo del *Te Deum* católica por un ritual andino (*waxt'a*) conlleva, en un Estado laico, otro «Estado confesional», privilegiando una expresión religiosa-espiritual sobre otra.

[327] Según la teoría psicoanalítica, el «introyecto» es la aceptación de las proyecciones del otro. Mediante el mecanismo de la introyección incorporamos dentro de nosotros mismos patrones, actitudes, modos de actuar

mentalidades y estructuras coloniales, occidentocéntricas y neocoloniales, la tan anhelada 'descolonización' se convierte en algo de maquillaje y de folclore, y el Vice-Ministerio correspondiente en una torre de marfil que deja intactas las verdaderas relaciones de poder. Puede incluso crear y alimentar la ilusión de que avancemos considerablemente en la dirección de una sociedad más justa e incluyente, mientras que la minoría económicamente pudiente puede seguir haciendo tranquilamente sus negocios millonarios.

3. De la colonialidad a la interculturalidad

Para no caer en la trampa que nos tiende el discurso posmoderno de la diversidad y la tolerancia, ni en la que se nos plantea al llamar a la buena voluntad de un «diálogo» y del «respeto», la filosofía intercultural crítica nos podría ayudar a discernir conceptos y escenarios. Quisiera señalar en primer lugar que ni la descolonización ni la interculturalidad son entidades estáticas o fenómenos fácticos que se dan en una cierta sociedad y en un cierto momento de la historia. Se trata más bien de procesos siempre abiertos e inconclusos que requieren de un esfuerzo histórico de largo aliento y de un potencial «utópico».[328] En segundo lugar, hay que advertir que tanto la 'descolonización' como la 'interculturalidad' encuentran su fuego de prueba en el campo político, económico y social, aunque las experiencias de encuentros personales y de diálogos entre personas de procedencia étnica y culturalmente distinta sean muy valiosas. En tercer lugar, el discurso de la «inclusión» y del «diálogo» pueden invisibilizar estructuras de asimetría y hegemonía que son características de sociedades coloniales y no de pueblos en vía de emancipación y autodeterminación.[329]

Tanto la estrategia colonial como neocolonial han intentado, mediante innumerables intentos, subsumir al/a la otro/otra al proyecto hegemónico, empresa que siempre está destinada a la aniquilación de la alteridad. A lo largo de la historia, podemos distinguir tres tipos ideales (*Idealtyp* en sentido weberiano) de manejar la alteridad desde una perspectiva monocultural y hegemónica[330]: **negación, asimilación** e **incorporación** (con la «inclusión» como variante) de la alteridad. La esclavización de las africanas y los africanos, la conquista y el genocidio de las y los indígenas de América, la colonización de asiáticas y asiáticos sólo han sido posibles gracias a la negación teológica y filosófica de su «humanidad». Mientras

y de pensar que no son verdaderamente nuestros. El introyecto depende de los otros para establecer sus propias normas, valores y actitudes. En términos menos psicoterapéuticos, se trata de esquemas mentales no cuestionados, prejuicios y estereotipos que configuran nuestro imaginario moral, cultural y de género.

[328] La abolición de la «utopía» como meta narrativa moderna, por la filosofía posmoderna, es una de las razones por la que el potencial emancipador de la 'descolonización' e 'interculturalidad' no están presentes en los planteamientos del «pensamiento débil» y de un posmodernismo celebratorio.

[329] Llama la atención que también sociedades hegemónicas y monoculturales como las occidentales llaman a la «inclusión» de las minorías y a la «integración» de los grupos alóctonos; el discurso de «diálogo» incluso es fomentado por grupos de choques y sociedades muy intolerantes, prácticamente como medio de negociación con y pacificación de la alteridad cultural y religiosa.

[330] En esta parte sigo las ideas que expuse en: Estermann, Josef (2008). «Das *Humanum* in interkultureller Perspektive: Das Warum und Wozu des interkulturellen Dialogs zur 'anthropologischen Frage'». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Menschenbilder interkulturell: Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung – Concepts of Human Being and Interculturality: Cultures of Humanization and Recognition – Concepciones del Ser Humano e Interculturalidad: Culturas de Humanización y Reconocimiento* [Documentación del VII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural]. *Concordia – Reihe Monographien*. Vol. 48. Aachen: Mainz-Verlag. 313-326; especialmente 315ss. La versión en español aún no fue publicada.

que Bartolomé de las Casas (para mencionar un solo ejemplo) logró el reconocimiento tardío de la «animidad» –o por ende de la «humanidad»– de los llamados «indios» de *Abya Yala*, sostuvo al mismo tiempo la sub-humanidad (o «animalidad») de las y los esclavos/as africanos/as.[331]

La **negación** de la «humanidad» de la otra y del otro pasó por la humillación cultural, sexual y religiosa, llamándole «bárbaro», «pagano», «moro», «indio» o «negro». Mientras los pueblos europeos en la Antigüedad han sido llamados «bárbaros», una vez «civilizados» y capaces de conquistar y subyugar a otros pueblos, los (anteriormente «bárbaros») europeos transferían este título despectivo a aquellos (aunque no llevaban barbas). Juan Ginés de Sepúlveda, después de «haber descubierto a un indio salvaje, sin ley ni régimen político, errante por la selva y más próximo a las bestias y a los monos que a los hombres», escribe en su obra *Democrates Alter*: «Compara estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humildad y religión de los españoles con las de esos hombrecillos en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas, y tienen instituciones y costumbres bárbaras».[332]

Lo mismo ocurrió con la población africana, las y los musulmanes/as y las y los asiáticos/as. El primer acto en el «encuentro» ha sido a menudo una «deshumanización» de la otra y del otro[333], para consolidar y fortalecer la «humanidad» de uno/a mismo/a y de la civilización a la que pertenece. Dentro del paradigma occidental, ocurrió algo parecido con las mujeres, los niños y las personas con una discapacidad física y/o psíquica (llamadas hoy «personas con capacidades distintas»). El reconocimiento pleno de su «humanidad» es un logro relativamente reciente.

Una vez admitido y reconocido que la otra y el otro son «humanos», tal como nosotros/as, viene el proceso de **asimilación** forzada, a través de un imperialismo económico, educativo, religioso y cultural: la otra y el otro es «humano/a» en la medida en que se asemeja a los estándares de la «humanidad» europea y que se inserta a la economía colonial. Empieza

[331] Independientemente de la grandeza intercultural y el espíritu de respeto que tenía Bartolomé de las Casas (y por ello es denominado «Defensor de los Indios»), el reconocimiento pleno de la «humanidad» de las y los indígenas de *Abya Yala* fue motivado fuertemente por su afán misionero y evangelizador. A una «bestia» que no tiene alma, no se le puede bautizar; por lo tanto, Bartolomé de las Casas ha luchado por el reconocimiento de la «animidad» (que tengan alma) de los «indios». La diferencia que hizo entre éstos y los esclavos africanos (que no tienen alma) traídos a la fuerza de su tierra lejana, obedece a esquemas mentales «racistas» o incluso a argumentos económicos promovidos por la Corona española.

[332] Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1572/3), historiador y eclesiástico español, cronista de Carlos V, asumió la contraposición tradicional en la disputa con Bartolomé de Las Casas sobre la legitimidad de la Conquista y el sometimiento de los «indios» a la esclavitud. La cita de Juan Ginés de Sepúlveda es tomada de: Pereña, Luciano (1992). «El Proceso a la Conquista de América». En: Robles, Laureano (ed.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta. 193-222. 209.

[333] Según Emmanuel Lévinas, no es posible (éticamente) matar a una persona humana, si se le encuentre verdaderamente cara-a-cara, eso quiere decir que sólo podemos matar a otra persona cuando la deshumanizamos y despersonalizamos antes de este acto de violencia. Y esto significa que siempre hay un «asesinato simbólico», antes del «asesinato real». En los enfrentamientos bélicos, se procura denigrar y deshumanizar al enemigo de tal manera que matarle ya no resulta un acto en contra de la humanidad, sino un «daño colateral» o una «eliminación» de «elementos» peligrosos.

entonces un proceso gigantesco y sistemático de «conversión» civilizatoria, de «circuncisión helénica»[334], de «andromorfización» de la mujer, de «occidentalización» del idioma nativo, de «cristianización» de costumbres religiosas, de la «racionalización» de las cosmovisiones indígenas consideradas «irracionales», pero sobre todo de la «subalternización» de la economía autóctona a la colonial y neocolonial.

Sólo quien pudiera adaptarse al ideal semita-griego del varón blanco erudito indogermánico adulto[335], podría ser llamado plenamente «humano» o «humana». Este ideal occidental de lo «humano» domina hasta hoy día en lo que se considera las «humanidades» *(humanitas)* y los esquemas mentales de superioridad y de blancura. Este proceso de asimilación cultural y civilizatoria ha impregnado generaciones de intelectuales latinoamericanos/as, africanos/as y asiáticos/as quienes han pasado por el ojo de la aguja de la «occidentalización», «androgenización» y el «blanqueamiento», para encontrarse en un «anatopismo» cultural y filosófico total[336]. Sólo quien contribuye a la economía globalizada y a la prosperidad del «Norte», puede ser llamado un actor económico de verdad y es merecedor de las «bondades» del mercado que caen como un *fallout* (resultados colaterales) de la abundancia en el Norte sobre las y los «asimilados/as» del Sur.

La **incorporación** –una suerte de canibalismo intelectual– es el acto final de la eliminación de la alteridad y la prueba histórica de la «universalidad» de la concepción occidental del «ser humano». En la filosofía hegeliana no sólo culmina y se «conserva» *(aufheben)* la razón occidental y la religión cristiana, sino la humanidad como tal. El proceso totalizador ha llegado a su fin y destino, en el reconocimiento global de que el espíritu europeo (y posteriormente noratlántico) es realmente el Espíritu Absoluto. La dialéctica de la negación, asimilación e incorporación, proyecto de la modernidad europea, llega a su plenitud en la ejecución real del proyecto de la extensión globalizada del paradigma civilizatorio occidental, mediante la red de las redes y su telaraña mediática, o en su defecto, mediante las armas y la mercancía.[337]

---

[334] Esta expresión (polémica) se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber sido victorioso en su lucha contra la «circuncisión judaica», en su diputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo de que la proclamada «circuncisión interior» por el Espíritu (Rm 2: 29) para llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma filosófico del helenismo. Consecuencias tangibles de esta «circuncisión intelectual» son (entre otros) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensación, la corporeidad y la mundaneidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

[335] En el contexto norteamericano, se habla del WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*: «persona Blanca Anglosajona y Protestante») como ideal del ciudadano estadounidense.

[336] Víctor Andrés Belaúnde (1889–1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* el término «anatopismo» para resaltar el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente «trasplanta» la filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina.

[337] Francis Fukuyama aplica esta dialéctica hegeliana al modelo unipolar del mundo, después de 1989. El «fin de historia» que propone, sólo será para los *happy few*, los pocos felices que han logrado resolver las «contradicciones» en una *apocatástasis* (recuperación total) totalizadora del mercado neoliberal y consumidor, mientras que la gran mayoría de la humanidad ni han logrado entrar a esta «historia». El planteamiento de Fukuyama y los teóricos de la escatología neoliberal plantean nuevamente una dicotomía antropológica, esta vez entre las personas que lograron subir al tren de la globalización (los «humanos» en sentido pleno) y los que se quedaron fuera (los «subhumanos» y víctimas de la globalización).

Una variante de esta «incorporación» es la **inclusión** de los pueblos indígenas, sectores empobrecidos y marginados en el proyecto de la modernidad, la democracia formal y el mercado globalizado. El discurso de la 'inclusión', que a primera vista parece emancipador e intercultural, parte de una premisa de asimetría y dominación y de una actitud patriarcal y asistencialista. En el proceso de la inclusión siempre hay un sujeto activo que «incluye» y un objeto más o menos pasivo que es «incluido». La meta de este proceso es una sociedad basada en un proyecto exógeno de 'desarrollo', 'civilización' y 'bienestar' que se traduce en la actualidad en términos de 'modernidad', 'tecnología', 'participación y 'consumo'.

Desde la Revolución Nacional de 1952, el discurso de la 'inclusión' en Bolivia ha sido el dominante y fue acompañado por esfuerzos de ampliar la escolaridad entre la población indígena y el acceso a las «bondades de la modernidad occidental». «Incluir» era sinónimo de «desarrollo», y éste a su vez de «modernización» y participación en la «civilización». Por lo tanto, esta política de 'inclusión' ni supera la colonialidad sino la ahonda, ni es intercultural, sino que sigue en el marco de la monoculturalidad occidental o criolla-mestiza. La definición de la identidad boliviana, a partir de su condición del mestizaje –lo que ocurrió también a nivel latinoamericano[338]– trataba de subsumir otras identidades étnicas y culturales bajo una categoría 'colonial' y no con la perspectiva de una 'descolonización' profunda.

La filosofía intercultural crítica y liberadora presupone el proceso de esta 'descolonización', y la induce a la vez. Lo presupone en el sentido de la toma de conciencia de la 'colonialidad' de estructuras, relaciones de poder, valores, introyectos, esquemas mentales y el régimen jurídico, y lo induce como una *conditio sine qua non* de la interculturalidad. Una filosofía intercultural crítica parte de la constatación de una asimetría[339] entre culturas, de la hegemonía de ciertas culturas sobre otras (en el caso actual: la hegemonía de la «cultura» occidental globalizadora neoliberal), de relaciones de poder dentro de las culturas y de la asimetría de las relaciones de género dentro y entre culturas. Este hecho tiene que ver con lo que venimos denominando la «colonialidad», sea en sentido económico y político, o sea en sentido cultural y de género. El androcentrismo no es estructuralmente del todo distinto al etnocentrismo: en ambos casos se trata de una ideología de superioridad y de dominación que pretende imponer los propios criterios (étnico-culturales, respectivamente masculinos) a la parte subalterna.

Una interculturalidad (y un «diálogo intercultural») que no toma nota de esta situación de poder y asimetría, va a ser cooptada e instrumentalizada rápidamente por el poder hegemónico y la «cultura» dominante, con el resultado de su «incorporación» al discurso dominante. Hoy en día, también se habla de «interculturalidad» en las oficinas del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y de los G-8, pero también en los círculos de los *yuppies* posmodernos. Hay que cuidarse mucho de no llegar a ser el instrumento «incluyente» e «incluido» de un discurso que, en realidad, excluye.

[338] Al respecto hay que pensar en un filósofo tan eminente como Leopoldo Zea quien intentó definir la «identidad latinoamericana» en términos del mestizaje y de la latinidad.

[339] Quizás el concepto de 'asimetría' resulte demasiado *light*, al tratarse de situaciones de opresión, subyugación, etnocidio y exterminio. Es un concepto meramente formal («no-simétrico») que no dice nada sobre las causas y efectos de tal desequilibrio.

4. De la interculturalidad a la justicia social

La Filosofía de la Liberación latinoamericana se desarrollaba partiendo de un análisis crítico de la realidad socioeconómica de los pueblos de este continente y asumió, sobre la base de la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación, una postura emancipadora y liberadora. Aunque el discurso de la 'descolonización' no jugaba un papel predominante, está presente en forma implícita en el modelo de «centro y periferia», como también en el método analéctico.[340] En contraste con la 'ética del discurso' (Apel, Habermas), la 'ética liberadora' siempre planteaba la asimetría y las relaciones de poder en cualquier discurso entre 'centro' y 'periferia'.[341]

La Filosofía Intercultural no es nada homogénea ni uniforme en sus planteamientos, métodos, contextos y objetivos. Ha surgido, por un lado, como una expresión filosófica de la 'ola culturalista' e 'indigenista', a partir de los 1990, pero, por otro lado, también como una evolución genuina de la clásica Filosofía de la Liberación. Trataba de introducir al debate filosófico el aspecto de la «culturalidad» de todo pensar, de someter a una crítica profunda todo tipo de 'etnocentrismo' y 'universalismo' monocultural, pero también de poner una base filosófica a la convivencia humana y ecológica. Hay vertientes de la Filosofía Intercultural que se aproximan más a los planteamientos posmodernos de la 'diversidad', 'diferencia' y 'pluriculturalidad' (una «interculturalidad estética»), pero también hay otras que apuntan a una convergencia entre el planteamiento liberacionista y el tema de la 'descolonización' mental, filosófica y de género (una «interculturalidad crítica y emancipadora»).

Una interculturalidad como herramienta crítica y emancipadora tiene que apuntar a una reflexión en torno a los grandes parámetros del pensamiento crítico: clase social, identidad (y diversidad) cultural-religiosa y género. El tema de 'clase social' o −en términos menos marxistas− de desigualdad y exclusión hoy en día ya no puede ser abordado de manera profunda, si no se va más allá de las categorías sociológicas clásicas ('clase', 'pueblo', 'proletariado', etc.). Gran parte de la población del planeta ya no tiene, en la terminología de Franz Hinkelammert, el «privilegio de ser explotados/as», porque no forman parte del «sistema mundo» del capitalismo neoliberal tardío, sino que están fuera de la dialéctica de capital y trabajo y sobreviven como *lumpen* excluidos/as y masa de sobra. Esta exclusión se traduce también en términos de 'culturas' (en el sentido étnico y civilizatorio) y género. Las y los pobres y excluidos/as tienen –en su mayoría− tez oscura y sexo femenino.

En los tres grandes temas mencionados, el «colonialismo» (en un sentido muy amplio de 'subalternización') se ha incrustado de manera muy profunda. Respecto al aspecto socioeconómico, este 'colonialismo' se suele llamar 'globalización neoliberal', con las consecuencias de un 'mundo de los dos tercios' (llamado también «Tercer Mundo»), la

[340] Véase al respecto: Dussel 1977: 186ss.

[341] Respecto al debate entre la 'ética del discurso' (Apel) y la 'ética liberadora' (Dussel), véase las publicaciones de los Seminarios de Diálogo Norte-Sur que se llevan a cabo desde 1989, editadas por Raúl Fornet-Betancourt, y un análisis crítico de los mismos por Juan Antonio Senent de Frutos (Senent 2004). *Filosofía para la Convivencia: Caminos de Diálogos norte-sur*. Sevilla: MAD.

pobreza, el hambre (según datos de las NN. UU., el número de hambrientos en el mundo ha pasado la cifra 'mágica' de mil millones), la exclusión y la depredación del planeta. Respecto al aspecto cultural y civilizatorio, el tipo de 'colonialismo' es denominado 'etnocentrismo', 'imperialismo cultural', 'etnocidio', 'etnofagia' o simplemente 'racismo'. Respecto al 'colonialismo' en clave de género, lo conocemos bajo los nombres de 'patriarcado', 'machismo', 'sexismo', 'androcentrismo' y 'misoginia'.

Una filosofía intercultural crítica y liberadora debe desarrollar una crítica que toma en cuenta las tres variables de 'clase social', 'cultura/etnia' y 'género'.[342] No resulta nada fácil conjugar una teoría intercultural que articule estos tres campos principales de subordinación, dominación y violencia estructural. Hasta el momento de hoy día, las ciencias sociales (incluyendo a la filosofía) han tratado de abordar los temas señalados por caminos separados, estableciendo una jerarquía de importancia y prioridad entre ellos.[343] Es consabido el debate interminable sobre la «contradicción principal» (entre las clases sociales, respectivamente entre capital y trabajo) y la «contradicciones subalternas» (la cuestión «nacional»; la emancipación femenina; la ecología) en sectores de un marxismo dogmático. Lo mismo se puede apreciar en estudios sobre «género» y círculos feministas, como también en teorías interculturales sobre «etnocentrismo» e imperialismo cultural, sólo que el orden jerárquico se invierte.

Lo que urge entonces es una reflexión que sabe articular el debate de 'clase social' (económico-sociológico) con el debate de 'equidad de género', crítica del androcentrismo y sexismo (sociológico-psicológico-filosófico), y éstos dos con el debate sobre 'cultura' y 'etnia' (antropológico-filosófico-político). Una filosofía intercultural en clave 'culturalista' o 'posmoderna' (digamos *light*) se limita al tercer tipo de debate, sin considerar la cuestión de género y de clase social. Lo mismo ocurre con ciertas teorías mono-disciplinarias sobre género y clase social. El concepto de la 'descolonización' –en un sentido amplio– nos podría ayudar a construir una teoría filosófica intercultural crítica.

5. Justicia social, equidad de género e interculturalidad

Las asimetrías socioeconómicas, de género y de culturas (incluyendo 'civilizaciones') atraviesan la vida contemporánea de muchas maneras y están a punto de producir un colapso definitivo de la vida en este planeta. A estas alturas, me parece un debate demasiado académico el de tratar de determinar cuál de las tres desigualdades tiene prioridad y merece ser abordada con más prematura que otras. Hay que pensar las diferentes problemáticas en forma sistémica e interdisciplinaria (y hasta transdisciplinaria), partiendo de una

[342] En comparación con la 'Teoría crítica» (Escuela de Fráncfort), se trata de una teoría crítica tridimensional en la que no se subordina una dimensión a otra (tal como en la teoría marxista clásica). El tema de la 'ecología' podría ser una cuarta dimensión, aunque también se lo puede abordar desde cualquier de las tres dimensiones mencionadas.

[343] Esta jerarquía depende del enfoque principal, pero en la teoría «clásica», las cuestiones de género y cultura (o «naciones») siempre han sido subordinadas a la cuestión de 'clase' y de la lucha de clases. En la teoría feminista, podemos apreciar otro tipo de jerarquización (subsumiendo la cuestión socioeconómica a la de género), y en las teorías 'culturalistas', las cuestiones de clase y de género son subordinadas a la cuestión de las identidades culturales.

presuposición holística, tal como se nos presenta la Teoría del Caos.[344] Para aportar a una teoría articuladora, aunque abierta y flexible, quisiera plantear algunos principios como vectores directivos.

a. No existe un verdadero diálogo intercultural, si no se plantea al mismo tiempo la cuestión de las asimetrías económicas y '(neo-) coloniales'. La situación de 'laboratorio' de un diálogo en la mesa verde, entre representantes de culturas dominantes y subalternas, entre 'colonizadores' y 'colonizados', no puede prescindir de plantear la cuestión de poder, de la subalternización y dominación, tanto en el pasado como en el presente. Este tema debe ser un punto explícito de debate[345], antes de «encontrarse» en un supuesto *inter* más o menos equilibrado.

b. No existe un verdadero diálogo intercultural, si no se plantea al mismo tiempo la cuestión de la desigualdad entre los sexos, la discriminación por el género y el sexismo en sus diferentes formas (machismo, misoginia, androcentrismo). La desigualdad de género es un reflejo de una 'colonialidad' simbólica y real ejercida por el sexo masculino, a través de relaciones de trabajo, de propiedad, de valores, de conceptos, de teorías y de representaciones religiosas.[346]

c. No existe una verdadera teoría social crítica emancipadora, si no plantea a la vez la cuestión de las asimetrías culturales y civilizatorias, incluyendo a la llamada «cultura del mercado» como la mono-cultura dominante de la actualidad. El imaginario simbólico y cultural ejerce un poder real en la configuración del «sistema mundo», por lo que requiere de una deconstrucción intercultural crítica y profunda.[347]

d. No existe una verdadera teoría social crítica emancipadora, si no plantea a la vez la cuestión de la injusticia de género, la discriminación social, económica y cultural de la mujer. La cuestión de la división del mundo en Norte y Sur, en ricos/as y pobres, incluidos/as y excluidos/as, atraviesa de manera escandalosa la cuestión de las relaciones de género.[348]

e. No existe una verdadera equidad de género, si no se toma en cuenta las representaciones sociales y económicas de la discriminación de la mujer. Las luchas por la equidad de género entre varones y mujeres tienen que incluir la lucha por la justicia social y la eliminación de la escandalosa brecha entre '(neo-) colonizadores/as' y 'colonizados/as', entre las y los que tienen y las y los que ni tienen para venderse.[349]

---

[344] Sólo que no se asume el relativismo epistémico, axiológico y ético inherente a ciertas vertientes de la Teoría del Caos.

[345] En otras palabras: las condiciones de la interculturalidad deben ser tema del mismo diálogo intercultural.

[346] Más allá de una teoría «feminista» en sentido clásico, se requiere de una profunda deconstrucción crítica del androcentrismo conceptual, epistémico, axiológico y ético.

[347] Esto significa que la filosofía intercultural no trata solamente de «culturas» en un sentido común (etnias; identidades; naciones), sino en sentido metafórico y transversal («cultura de la muerte»; «cultura de consumo»; «cultura de mercado»; subculturas; etc.).

[348] La «femineidad» de la pobreza y exclusión constituye un hecho que atraviesa fronteras culturales y civilizatorias.

[349] La emancipación de la mujer (y del varón) no puede prescindir de la lucha por la justicia social, si no se quiere llegar a replicar las relaciones de poder entre miembros del mismo sexo (ama de casa y empleada, por ejemplo).

f. Por último, tampoco existe verdadera equidad de género, si no se plantea a la vez las asimetrías culturales y civilizatorias, tanto en los esquemas mentales y estereotipos sobre roles de género, como en los imaginarios simbólicos, axiológicos y religiosos que fundamentan y perpetuán la desigualdad genérica. Si no se traduce culturalmente la equidad de género y la discriminación correspondiente, uno/a corre el peligro de partir de una concepción monocultural o hasta etnocéntrica de lo que es el 'feminismo' y la emancipación de mujer y varón.[350]

Para volver a mi tesis inicial: el discurso de la 'interculturalidad' –al menos en el contexto latinoamericano– sin una reflexión crítica sobre el proceso de 'descolonización' queda en lo meramente intencional e interpersonal, pero también al revés: un discurso político y educativo de la 'descolonización' no llega al fondo de la problemática, si no toma en cuenta un debate sobre los alcances y limitaciones de un diálogo intercultural. Habrá que agregar la urgencia de la crítica del androcentrismo en todas sus formas y el enfoque de género.

Si tomamos como ejemplo el supuesto caso de un «encuentro» entre un varón blanco adinerado (x) con una mujer indígena pobre, todos los aspectos de la 'colonialidad' (étnica, económica, de género) están presentes, sea en forma de dominación o de subalternidad: en la persona (x) se cruzan las líneas estructurales de poder económico, occidentocentrismo cultural y androcentrismo (aunque se trate de una persona consciente y muy abierta), y en la persona (y) las líneas estructurales de injusticia social, imperialismo cultural y discriminación sexual (aún si se trata de una persona militante y crítica). Desenredar la complejidad de articulaciones de las tres variables o dimensiones, en clave de 'descolonización' e 'interculturación', es, más allá del encuentro o desencuentro concreto de las personas («diálogo»), una tarea aún pendiente de una filosofía intercultural crítica y emancipadora.

Bibliografía

Bernstein, S. (1973). *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires.

Coronil, Fernando (1998). «Más allá del occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no imperialistas». En: Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coords.). *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate.* México: Miguel Ángel Porrúa Editores. 121-146.

Coronil, Fernando (2000). «Towards a critique of globalcentrism: Speculations on capitalism logic». En: *Public Culture* No 12-2.

Chamberlain, M. E. (1997). *La descolonización*. Barcelona: Ariel.

Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la Liberación*. México: Edicol [6ª ed. (2001). México: Primero Editores].

Estermann, Josef (2003). «Anatopismo como alineación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.).

[350] Una primera muestra de ello es la «diferenciación cultural» del feminismo y de la lucha por la equidad de género, entre, por ejemplo, un feminismo occidental y un feminismo autóctono andino.

Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.

Estermann, Josef (2008). «Das *Humanum* in interkultureller Perspektive: Das Warum und Wozu des interkulturellen Dialogs zur 'anthropologischen Frage'». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Menschenbilder interkulturell: Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung – Concepts of Human Being and Interculturality: Cultures of Humanization and Recognition – Concepciones del Ser Humano e Interculturalidad: Culturas de Humanización y Reconocimiento* [Documentación del VII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural]. *Concordia – Reihe Monographien*. Vol. 48. Aachen: Mainz-Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1840; 1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Tomo 12 de *Werke in zwanzig Bänden*. Fráncfort/M.: Suhrkamp [(1986). *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Madrid: Alianza].

Lander, Edgardo (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Martínez Carreras, J. U. (1987). *Historia de la descolonización (1919-1986).* Madrid: Istmo.

Mignolo, Walter (comp.) (2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mignolo, Walter (2009). *Historias locales/diseños globales: Ensayos sobre los legados coloniales, los conocimientos subalternos y el pensamiento de frontera.* Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana.

Moreno García, J. (1993). «La descolonización de Asia». En: *Cuadernos del Mundo Actual. Historia 16*, Madrid.

Pereña, Luciano (1992). «El Proceso a la Conquista de América». En: Robles, Laureano (ed.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta.

Quijano, Aníbal (2000a). «Colonialidad del poder: Cultura y conocimiento en América Latina». En: Mignolo, Walter (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Buenos Aires: Ediciones del Signo. 117-131.

Quijano, Aníbal (2000b). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Rifin, J. C. (1993). *El imperio y los nuevos bárbaros: El abismo del Tercer Mundo*. Madrid: Rialp.

Senent de Frutos, Juan Antonio (2004). *Filosofía para la Convivencia: Caminos de Diálogos norte-sur*. Sevilla: MAD.

Sousa Santos, Boaventura de (2008). *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: CIDES-UMSA/CLACSO/Plural.

Viaña Uzieda, Jorge (2009). *La Interculturalidad como herramienta de emancipación: Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración – Convenio Andrés Bello.

Walsh, Catherine, Schiwy, Freya y Castro-Gómez, Santiago (eds.) (2009). *Indisciplinar las ciencias sociales - Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo Andino*. Quito: UASB/Abya Yala.

11. «Caminar al futuro, mirando al pasado»: Progreso, desarrollo y vivir bien en perspectiva intercultural

Muchos indicios nos hacen entender que en el momento actual estamos ante una crisis civilizacional de envergadura global. Parece que ya no se trate de una serie de crisis coyunturales y pasajeras, tal como la crisis financiera de 2008 que arrastramos hasta el día de, la crisis alimenticia, la crisis medioambiental y del cambio climático. Crece la conciencia –tanto en el Sur como en el Norte– de que el paradigma occidental moderno que nos ha traído una serie de «progresos», esté profundamente en crisis, y con ello los modelos económicos y políticos que surgieron con esta misma modernidad: el capitalismo (neo-) liberal y el Estado democrático liberal.

Junto a este panorama poco alentador, se nos presenta también una «crisis» moral y espiritual que atraviesa gran parte del cristianismo que se asocia por propios y ajenos (con o sin razón) con la civilización occidental: «pérdida de valores»; «emigración silenciosa de las iglesias»; «escándalos por abuso sexual», etc. Si se liga el cristianismo estructural y doctrinalmente al paradigma civilizacional occidental (grecorromano) –tal como algunos líderes eclesiales suelen hacer–, la crisis mencionada arrastraría también al cristianismo en su carrera hacia al abismo.[351]

Urge entonces una mirada intercultural crítica a las propuestas planteadas ante este panorama, sus raíces espirituales y religiosas, como también las posibilidades de «reencauzar» a las tradiciones judeocristianas en corrientes culturales y civilizacionales distintas a la de un Occidente posmoderno y neoliberal. Lo que hoy en día está en juego, ya no es el «bienestar» *(wellfare)* a secas, como lo era en las décadas posguerra y del «desarrollismo» como consecuencia del reordenamiento del mundo después del desastre bélico. En la actualidad, hay que plantear la cuestión de la supervivencia de la vida, tanto humana como extrahumana, es decir: la viabilidad del planeta Tierra.

1. «Progreso» como Reino de Dios secularizado

Desde la famosa tesis del sociólogo Max Weber de que el capitalismo clásico (siglos XVI a XVIII) fuera un producto de la ética protestante de ascesis y acumulación[352], la cuestión de las raíces religiosas y doctrinales del modelo civilizatorio occidental –hasta el siglo XX principalmente europeo, y después más y más norteamericano– ha suscitado cada vez más interés. No es del todo casual que los intelectuales chinos empezaron a interesarse, a partir de los años 90 del siglo pasado, por estudiar minuciosamente las producciones teológicas,

[351] A pesar de un profundo proceso de transformación intercultural del cristianismo y del cambio del epicentro del mismo del Norte al Sur (la llamada «tertiaterreneidad»), importantes teólogos/as y líderes eclesiales –entre ellos el actual papa Benedicto XVI– siguen sosteniendo de que la filosofía grecorromana («helénica») es parte íntegra de la doctrina cristiana, con tal de que la «occidentalidad» de la religión cristiana no fuera solamente un momento histórico de su contextualización (o «inculturación»), sino que pertenezca al núcleo esencial de la fe y teología cristianas.

[352] Weber, Max (1904/05; 2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [original alemán: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*]. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

espirituales y filosóficas de Occidente, no para convertirse al cristianismo…, sino para descubrir el «secreto del éxito económico» de Europa y EE. UU.

La tradición judeocristiana ha introducido, en medio de una filosofía grecorromana a-histórica y determinista, una concepción religiosa del «drama humano» en sentido histórico y escatológico. La metáfora del «círculo» como símbolo para la concepción circular del mundo grecorromano, fue reemplazada por las de la «línea», el camino, la peregrinación, el éxodo. Se descubrió la «historia» como lugar de perfeccionamiento humano, perspectiva de «salvación» y escenario del advenimiento del Reino de Dios. La distinción y separación entre «historia de la salvación» e «historia profana» fue introducida mucho más tarde, preparada por cierto por San Agustín y su teoría de las «dos ciudades».

Esta concepción lineal y progresiva del tiempo, junto a la teoría griega de las verdades eternas y absolutas, viene formando la matriz de la civilización occidental y su afán de «progresar» y «desarrollarse».[353]

Mientras que los conceptos de 'progreso' y 'desarrollo' –usados sobre todo en sentido orgánico y pedagógico– mantuvieron hasta entrando al siglo XVIII todavía un nexo intrínseco con los aspectos religiosos, espirituales y éticos del ser humano y de la humanidad, el positivismo, marxismo y liberalismo plantearon una postura cada vez más «materialista» y «consumista». Para la Edad Media, el verdadero «progreso» consistía en un proceso de perfeccionamiento ético y religioso (la llamada aspiración a la «santidad»), y la meta trazada se solía llamar «vida eterna». De ahí que –secundado por la doctrina agustiniana de las «dos ciudades»– se divulgaba el ideal de la renuncia al «mundo» (riqueza, fama, pasiones, poder) a fin de «salvar el alma», mediante ejercicios de castidad, ascetismo y retiros espirituales. Paradójicamente, la época económicamente más «colectivista» de la historia europea (Edad Media), se ha vuelto la más «individualista» en términos de la escatología religiosa.

La modernidad occidental heredó de la tradición judeocristiana tanto el ímpetu del perfeccionamiento individual de la persona, como la idea de un «reino divino». Sólo que éste último sufrió un proceso paulatino de «secularización» y «materialización», desterrando la idea de la «salvación espiritual del alma» al ámbito netamente religioso y eclesial. El paradigma predominante de la linealidad y progresividad del tiempo, intuición bíblica semita, viene a ser interpretado en el sentido de una «escatología del intramundo», apuntando a diferentes teorías filosóficas sobre la «historia» y modelos económicos que priorizan el perfeccionamiento material del ser humano. Tanto la filosofía hegeliana, el materialismo histórico marxista, como el liberalismo económico y el positivismo clásico apuntan a una «secularización» (o «mundianización») del Reino de Dios cristiano y de las utopías proféticas de la Biblia Hebrea.[354]

[353] La gran tensión inherente al pensamiento occidental (incluyendo a la teología) ha sido desde el inicio de la Edad Media el desafío de pensar lo «eterno» y «divino» en términos de la historicidad y temporalidad, es decir: llegar a una síntesis entre del dinamismo de Heráclito y el estaticismo de Parménides, o en términos más teológicos: entre la inmutabilidad de un Dios trascendente y la historicidad de su encarnación y salvación.

[354] Por cierto, que el proceso de «secularización» está prefigurado en la misma tradición judeocristiana, en el sentido de una «des-mitologización» (Bultmann) o un «desencantamiento» del mundo natural. Lo novedoso de la «secularización» del Reino de Dios en el siglo XIX consiste en su «economización» y el carácter eminentemente hedonista, materialista y consumista.

Lo que viene a ser «progreso» ya no es la idea romántica de una educación humanística e integral de la persona humana (Herder), ni la «renuncia» al mundo y la «carne» (Reforma), sino la acumulación de bienes, la mecanización de la producción y la comodidad de la vida diaria. El «punto *Omega*» de la escatología religiosa judeocristiana se viene traduciendo en términos de «sociedad sin clases», «libre mercado», «crecimiento ilimitado» y «fin de la historia». Las concepciones filosóficas concomitantes de la historia, desde Agustín a Fukuyama, apoyan la idea de que la humanidad se halla en un camino (el otrora «peregrinaje» religioso) desde una época de inmadurez hacia la plenitud de madurez, y a menudo se usa metáforas que tienen significado pedagógico, religioso u orgánico: de la «infancia» (Edad Media) hemos llegado a la «adultez» (Modernidad); del reino de la oscuridad a la luz; de la semilla a la fruta; de la inmersión en y la dependencia por la Naturaleza a la libertad.

El siglo XIX destaca en Europa por su optimismo: la realización de las grandes utopías de la humanidad está a la vuelta de la esquina, gracias al «progreso» que viene desplegando el género humano. En lo económico, tanto el capitalismo como el socialismo prometieron la superación del trabajo físico, la erradicación de la pobreza y las hambrunas, pero también la libertad plena, equidad de género, justicia social y política. Y la correa de transmisión de estos ideales ha sido la educación, junto a un espíritu de «superación» y de «renuncia» (ética protestante). Sólo unos pocos levantaron la voz de protesta y alerta y profetizaban la decadencia y la falacia de la ideología del progreso, planteando el «eterno retorno de lo mismo» (Nietzsche) y la corrupción del ser humano por el bienestar material y la civilización (Rousseau).[355]

2. El discurso contemporáneo del «desarrollo»

Después de los «traumas» de las dos guerras mundiales que arrastraron a Occidente al borde del abismo, el «progreso» del género humano adquiere otra dimensión y nombre: surge el discurso del «desarrollo», y con ello la división del mundo en primera, segunda y tercera.[356] De la noche a la mañana, dos tercios de la humanidad despertaron como «sub-desarrollados», frente a las naciones industrializadas del Norte. Mediante el discurso del «desarrollo», Occidente retoma el optimismo del siglo XIX, pero purifica las ideas «sociales» o incluso «socialistas» de todo tipo de mesianismo religioso.

El discurso del «desarrollo» que tiene su *locus* en la esfera de la vida –una planta o un niño se «desarrolla»– sufre diferentes ajustes reduccionistas. En primer lugar, el «desarrollo»

[355] Aunque ha sido el siglo XX la «era del progreso», filosóficamente fue anticipado por las posturas «optimistas» del siglo XIX. Las dos guerras mundiales siguen echando una sombra de «pesimismo antropológico» sobre las hazañas de la «reconstrucción» (Plan Marshall) y del despegue del nivel de calidad de vida en el hemisferio norte, a parir de los años 60 del siglo pasado. Muchos estudiosos señalan que las actuales crisis no tienen su origen en las últimas décadas, sino en el inicio del siglo XX, en la ceguera del optimismo ingenuo del *homo faber*.

[356] El término «tercer mundo» fue acuñado por el economista francés Alfred Sauvy en 1952, haciendo un paralelismo con el término francés «tercer Estado», para designar a los países que no pertenecían a ninguno de los dos bloques que estaban enfrentados en la Guerra Fría, el bloque occidental (Estados Unidos, Europa Occidental, Japón, Canadá, Corea del Sur, Australia y sus aliados) y el bloque comunista (Unión Soviética, Europa Oriental, China).

se viene a definir en términos de «crecimiento económico», medible por los indicadores del Producto Interno Bruto (PIB) y de las reservas del tesoro, pero sobre todo por las curvas de las acciones en la Bolsa de Valores y el *shareholder value* (valor del accionista). Además, la industrialización y tecnificación de la sociedad resultan ser una condición imprescindible para una «sociedad desarrollada», con tal de que sociedades tradicionalmente agrícolas quedan relegadas en el «subdesarrollo».

El «Reino de Dios» de antaño viene pervirtiéndose en un paraíso de consumo y despilfarro, para una parte de la humanidad, mientras que la gran mayoría es condenada al «infierno» secularizado, plagado de pobreza, indigencia, enfermedad e ignorancia. Durante la segunda mitad del siglo XX, se evidencia que el «desarrollo» del ser humano occidental *(homo occidentalis)* sólo es posible gracias al «subdesarrollo» de una masa de seres humanos cada vez más pobres y excedentes. El neoliberalismo capitalista llega a tal extremo que el ser humano se convierte en el verdadero estorbo para su realización plena: son las y los pobres que impiden que se instaure el «reino perfecto del Mercado», sin intervención ni frenos, como si se tratara de Dios mismo.[357]

Aunque en los últimos veinte años se nos haya hecho cada vez más evidente que el ideal planteado y propuesto por un «desarrollo económico» de índole consumista y materialista no es globalizable en absoluto[358], la «fatalidad» del Mercado y su «mano invisible» lleva a una carrera loca de un cinismo realmente espeluznante: «disfrutaremos estas burbujas de increíble lujo, antes de que el mundo se desplome o que los nuevos «bárbaros» del Tercer Mundo nos invadieran». Este sentimiento no es del todo distinto al que reinaba en Roma ante la inminente invasión de los «bárbaros» europeos, en el siglo V. Sólo que hoy en día ya no está en juego solamente el modelo occidental de «desarrollo», sino la supervivencia misma de la humanidad y la biosfera de nuestro planeta Tierra.

Ante la erosión de valores y perspectivas humanos que apuntan a más allá de una vida cómoda en abundancia, se puede observar en Occidente un resurgimiento de lo religioso y espiritual, muchas veces en clave esotérica y todavía restringida al ámbito individual (la «Nueva Era»). El sentimiento «posmoderno» de que los grandes «relatos» de la modernidad nos hayan llevado a un callejón sin salida, también repercute la crítica altermundista en el discurso del «desarrollo» y de la supuesta linealidad de la historia humana. El «crecimiento ilimitado» de la economía neoliberal, una fatalidad de segundo nivel se manifiesta como cancerígeno, tanto para el individuo consumidor como para la sociedad civil como tal.[359] Crisis tras crisis nos hacen ver que el tren del «desarrollo» *made in the West* se dirige a toda velocidad hacia un túnel sin salida o un abismo.

Mientras tanto, gran parte de la población del llamado «Tercer Mundo» y de los países «subdesarrollados» está todavía convencida de que se puede alcanzar el «desarrollo» –

[357] Véase al respecto: Assmann, Hugo y Hinkelammert, Franz (1989). *La idolatría del mercado: Un ensayo sobre economía y teología*. Petrópolis: Voces; Hinkelammert, Franz (1999). *El huracán de la globalización*. San José: DEI.

[358] Para la «globalización» del *American Way of Life*, se requeriría siete planetas del tamaño de la Tierra.

[359] Véase: Estermann, Josef (2010). «Crecimiento cancerígeno versus el buen vivir: La concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental». En: Ministerio de Medio Ambiente y Agua (ed.). *Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica*. La Paz: MMAyA. 63-78.

metáfora cuasi religiosa– mediante sacrificios y una industrialización forzosa. Y las y los televidentes se dejan «alienar» día tras día por las bonanzas inalcanzables del mundo «desarrollado»; la «colonialidad» formal de los siglos XVI a XIX es sustituida por una «neo-colonialidad» mucho más eficaz y convincente: «tenemos que desarrollarnos a toda costa, dejando atrás las ataduras de la premodernidad, como son las culturas autóctonas, las relaciones comunales, las economías de solidaridad».[360]

Y hoy día, vivimos realmente una época de «asintonías», en el sentido de una crisis civilizacional mayor, con una confusión increíble y un mundo mucho más desordenado de lo que era en los tiempos precoloniales. Mientras que la gran masa (y los gobiernos, inclusive de izquierda) sigue empujando a todo dar el tren del «desarrollo occidental» (industrialización masiva; extracción de recursos; consumo acelerado), otros se bajan del tren y se mueven a contracorriente, planteando «otro mundo posible»[361]. En este contexto se da el «resurgimiento» de lo indígena que, más que resurgimiento, es una visibilización de una realidad siempre existente, pero negada. Y parte del planteamiento alternativo y propositivo es el concepto del 'Vivir Bien'.

3. El 'Vivir Bien': entre ideal y realidad

La idea del 'Vivir Bien' no es una idea nueva, ni algo exclusivo del mundo andino y menos de la cultura aimara. En Occidente, Aristóteles planteaba el ideal de la «buena vida» *(eubiós)* como el vivir en el medio entre dos extremos; se trata de un planteamiento para el «hombre libre», es decir el varón adulto que vive en la *polis* y es propietario de un terreno. La «buena vida» no es destinada ni a las mujeres, ni a los niños, esclavos, extranjeros, ni a los que no son ciudadanos (pobladores de la ciudad con voz y voto). Es un ideal muy restringido y extremadamente individualista. El epicureísmo retoma posteriormente este ideal y lo interpreta en sentido de la «imperturbabilidad» *(ataraxia)* del alma, aunque agrega el valor supremo de la amistad. La posmodernidad occidental replantea este ideal de la Antigüedad occidental, pero ahora en un sentido consumista como una «vida cómoda, agradable y en abundancia». En este sentido, la «buena vida» posmoderna muy bien encaja en las ideologías neoliberales del «crecimiento» y «progreso», plasmada metafóricamente en la compañía estadounidense de electrodomésticos *LG* que significa literalmente *life is good* («la vida es buena»).

El planteamiento del «Vivir Bien» (más que «buena vida») por parte de las culturas indígenas de *Abya Yala* (y de otras en otros continentes) tiene un trasfondo filosófico y

[360] Véase al respecto: Estermann, Josef (2009). «Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural». En: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (ed.). *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate.* La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. 51-70. También: Bautista, Juan José (2010). *Crítica de la razón boliviana*: *Elementos para una crítica de la subjetividad del* boliviano-*latinoamericano*. 3ª edición. La Paz: Tercera Piel.

[361] El movimiento altermundista (*alter mundus*: «otro mundo») surgió a raíz del levantamiento zapatista en Chiapas, el 1er enero de 1994, pero se expandió rápidamente a sectores de la sociedad civil y ONGs que se juntaron en lo que viene a ser el Foro Mundial Social que se reúne periódicamente a partir de 2001 y plantea alternativas al mundo excluyente e inviable del neoliberalismo capitalista.

sapiencial totalmente distinto al ideal planteado por Aristóteles, Epicuro o Baudrillard.[362] Las cosmovisiones indígenas de *Abya Yala* no comparten ni la concepción circular del mundo grecorromano ni la linealidad y progresividad del tiempo en acepción judeocristiana. Más bien plantean una concepción cíclica del tiempo, reflejada en la metáfora de la espiral y expresada por las características de la discontinuidad *(pachakuti)*, reversibilidad, calidad y no-homogeneidad. Para el ser humano andino, por ejemplo, el futuro *(qhipa pacha)* queda atrás *(qhipa)*, y el pasado *(naira o ñawpa pacha)* delante; se fija los ojos *(naira; ñawi)* en el pasado que es conocido y, por tanto, orientador para el camino, pero se camina, de retroceso, hacia el futuro desconocido (en la espalda).[363]

De ahí surge la idea de una «utopía retrospectiva», un ideal que hay que recuperar de un pasado inconcluso, pero con aspiración de ofrecer alternativas realmente sostenibles y sustentables, es decir compatibles con la Naturaleza, la humanidad entera y las futuras generaciones. Esta «utopía» se encarna en lo que es el «Vivir Bien» amerindio y que tiene repercusiones culturales, económicas, sociales, espirituales y políticas. Este ideal figura en las Constituciones Políticas del Estado de Bolivia y Ecuador, y forma parte de las políticas públicas del gobierno boliviano, sobre todo a través del Viceministerio de Planificación Estratégica. ¿Pero qué quiere decir este ideal, y en qué medida es operacional?

El concepto del 'Vivir Bien' fue planteado por algunos intelectuales aimaras, como traducción al castellano de *suma qamaña*, y traspuesto al quechua como *allin/sumaj/sumak kawsay*, de acuerdo a la región, al guaraní como *ivi maräei* o *teko kavi*. Aunque existe cierto disenso en el mundo académico sobre la pertinencia y aceptación de este concepto en la población indígena, no sólo ha sido incorporado a la nueva Constitución Política del Estado de Bolivia, sino que últimamente ha ganado un espacio inesperado en el debate sobre alternativas al modelo neocapitalista y a las múltiples crisis que acechan al mundo.[364]

En primer lugar, el *suma qamaña* o *allin kawsay* refleja una concepción de la «vida» no antropocéntrica ni biologicista, sino cosmocéntrica y holista. Esto quiere decir que, para las cosmovisiones y filosofías indígenas, no existe una separación o dicotomía entre lo que tiene vida («seres vivos») y lo que (según Occidente) no lo tiene («entes inertes»). El cosmos o *pacha* es como un organismo vivo, cuyas «partes» están en íntima interrelación e interdependencia, de tal modo que la vida o «vivacidad» se definen por el grado de equilibrio o armonía que existe entre ellas. Por lo tanto, se distingue radicalmente del paradigma occidental de un individualismo o atomismo que parte de la autosuficiencia de la «sustancia» particular y llega a afirmar –en la teoría económica capitalista– una antropología conflictiva y competitiva.

---

[362] Cf. Estermann, Josef (2011). «'Vivir bien' como utopía política: La concepción andina del «vivir bien» *(suma qamaña/allin kawsay)* y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia». En: MUSEF (org.). *Reunión Anual de Etnografía 2010*. La Paz: MUSEF. De próxima aparición.

[363] Para mayores referencias sobre los principios de la filosofía andina, cf. Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

[364] Alison Spedding plantea que el concepto aimara del *suma qamaña* es una elaboración de académicos aimaras y no coincide con el sentimiento de la misma población aimara que preferiría la expresión *sum sarnaqaña* («andar juntos»). Cf. Spedding, Alison (2010). «*'Suma qamaña' ¿kamsañ muni*? (¿Qué quiere decir 'vivir bien'?)». En: *Fe y Pueblo* 17. Segunda época. [Bolivia]. ISEAT. 4-39. Este año (2010), el MUSEF (Museo de Etnografía y Folclore) puso como tema central de su *Reunión Anual de Etnología* el «Vivir Bien».

El «Vivir Bien» amerindio mide la «bondad» de cada elemento por la «bondad» del todo, es decir: el «vivir» depende fundamentalmente del «con-vivir» en un sentido antropológico, ecológico (o «ecosófico») y cósmico. No se puede –en sentido estricto– hablar de que alguien tiene «buena vida» (un tercio de la humanidad), si otros/as viven en la miseria o son pisoteados/as por los demás. Por lo tanto, el «Vivir Bien» no aspira a una «mejor vida», porque en un mundo finito y limitado en cuanto a recursos, espacio y tiempo, el incremento de la calidad de vida de algunos/as conlleva el deterioro de la calidad de vida de otros/as. Ésta es la ley que se manifiesta en el proceso del «desarrollo del subdesarrollo», amén de la lógica capitalista de competitividad y exclusión.

En segundo lugar, la «vida» y el ideal del «Vivir Bien» se extiende a la Naturaleza no-humana y al cosmos entero que incluye al mundo espiritual y religioso. No existe justicia social y económica, es decir: una armonía entre los seres humanos, si a la vez se perjudica el equilibrio ecológico y transgeneracional. Por lo tanto, el ideal del «Vivir Bien» apunta a una convivencia armoniosa del género humano con su entorno natural, el mundo espiritual y las futuras generaciones. Una actitud económica o política que se fundamentan en principios que destruyen las bases para la vida de futuras generaciones (una suerte de «después de nosotros el diluvio») o que priorizan los bienes de lujo por sobre los bienes de primera necesidad y los valores éticos y espirituales, no es sostenible ni sustentable.

En tercer lugar, el ideal amerindio del «Vivir Bien» cuestiona radicalmente la ideología occidental del «desarrollismo» y los principios ideológicos del «crecimiento ilimitado» neoliberal. El verdadero «progreso» no consiste en un incremento cuantitativo de bienes de consumo y de la producción, ni en el aumento de las ganancias de una empresa, sino en el nivel de distribución justa y equitativa de la riqueza existente y el uso prudente y «pachasófico» (de acuerdo con el orden holístico del cosmos) de los recursos naturales y humanos. No hay «progreso» o «avance», si algunos/as se quedan atrás o incluso son considerados/as «excedentes». La carrera loca del «crecimiento económico» y del consumismo desenfrenado a toda costa no lleva a más «progreso», sino a un «regreso» inevitable de la vida, con la consecuencia de un deterioro catastrófico del equilibrio cósmico que conlleva, para el mundo indígena, un *pachakuti*, una revolución cósmica de dimensiones «apocalípticas».

4. Un encuentro inesperado

A pesar de las grandes diferencias paradigmáticas entre el modelo judeo-cristiano y amerindio respecto de lo que es «desarrollo» y «progreso», el ideal indígena del «Vivir Bien» no está del todo distante del ideal cristiano de una «vida en plenitud» (Jn 10: 10) y de lo que encarna el *theologumenon* del «Reino de Dios».[365] Hemos visto que este ideal-realidad – en el sentido de «ya y todavía no»– fue prácticamente «secuestrado» por la modernidad occidental en un sentido totalmente opuesto a lo que planteó el mismo Jesús histórico y la primera comunidad cristiana. Bajo la «racionalidad» grecorromana y su secularización al comienzo de la modernidad occidental (gracias a la conquista de *Abya Yala*), este ideal se pervertía poco a poco en un ideal regido por un individualismo exagerado, un economicismo

[365] Cf. al respecto: Tokarski, Irene (2010). «Un diálogo intercultural necesario para el 'vivir bien'». En: *Fe y Pueblo* 17. Segunda época. [Bolivia]. ISEAT. 51-61.

de las relaciones humanas y un antropocentrismo soberbio y ciego, al plantear el «fin de la historia» en el paraíso capitalista del Libre Mercado.

Las primeras comunidades cristianas propusieron –en términos semitas– el ideal del «Vivir Bien» como una convivencia y un compartir económico-espiritual. En la mejor tradición profética, plantearon una alternativa al régimen vigente del Imperio Romano que exaltaba lo «aristocrático» (perspectiva de los «mejores») en desmedro de una mayoría «infrahumana». Esta alternativa no consistía en aspirar a un incremento de las riquezas y comodidades, sino a la (re-)distribución de lo que produce la tierra y que cultiva el ser humano, los bienes que promueven la vida y llevan a una sociedad «comunista», sin propiedad privada (que «priva», es decir: «quita a los demás»). La antropología concomitante afirma el carácter solidario y compasivo del ser humano, por sobre el egoísmo y la competitividad aparentemente «innatos», tal como lo afirmaba el paradigma grecorromano y posteriormente capitalista-liberal.

Incluso la idea de la armonía con el cosmos –inherente al «Vivir Bien» amerindio– tiene su paralela en el ideal cristiano del «Reino de Dios»: toda la creación está en dolores de parto; el león está acostado al lado del cordero; el niño juega con la víbora, es decir: la vida humana no se impone a costa de la Naturaleza. No hay vencedores ni vencidos, tal como afirman y manifiestan los arcos de triunfo romanos y la bolsa de valores contemporáneos.

El planteamiento del «Vivir Bien» en clave amerindia a menudo se expresa en abierta oposición al paradigma occidental-cristiano (como si el cristianismo fuera sinónimo de Occidente), sin diferenciar entre una veta «liberadora» y «opresora» de éste. El ideal del «Vivir Bien» es un cuestionamiento de cualquier intento de plantear la «utopía» humana en términos de exclusión, competitividad y desequilibrio. Cuestiona una concepción lineal y cuantitativa del «progreso» y replantea el «desarrollo» como un proceso orgánico de maduración en sintonía con todos los elementos, para llegar a la «plenitud» de lo que es el *pacha*, la creación o el Reino de Dios.

Bibliografía

Assmann, Hugo y Hinkelammert, Franz (1989). *La idolatría del mercado: Un ensayo sobre economía y teología*. Petrópolis: Voces; Hinkelammert, Franz (1999). *El huracán de la globalización*. San José: DEI.

Bautista, Juan José (2010). *Crítica de la razón boliviana*: *Elementos para una crítica de la subjetividad del* boliviano-*latino-americano*. 3ª edición. La Paz: Tercera Piel.

Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

Estermann, Josef (2009). «Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural». En: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (ed.). *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate.* La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. 51-70.

Estermann, Josef (2010). «Crecimiento cancerígeno versus el buen vivir: La concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental».

En: Ministerio de Medio Ambiente y Agua (ed.). *Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica*. La Paz: MMAyA. 63-78.

Estermann, Josef (2011). «'Vivir bien' como utopía política: La concepción andina del «vivir bien» *(suma qamaña/allin kawsay)* y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia». En: MUSEF (org.). *Reunión Anual de Etnografía 2010*. La Paz: MUSEF. De próxima aparición.

Spedding, Alison (2010). «*'Suma qamaña' ¿kamsañ muni*? (¿Qué quiere decir 'vivir bien'?)». En: *Fe y Pueblo* 17. Segunda época. [Bolivia]. ISEAT. 4-39.

Tokarski, Irene (2010). «Un diálogo intercultural necesario para el 'vivir bien'». En: *Fe y Pueblo* 17. Segunda época. [Bolivia]. ISEAT. 51-61.

Weber, Max (1904/05; 2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [original alemán: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*]. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

12. «Vivir bien» como utopía política: a concepción andina del «vivir bien» *(suma qamaña/allin kawsay)* y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia

El 18 de diciembre de 2005, con el ascenso de Evo Morales Ayma, por primera vez en la historia de América Latina, un indígena, descendiente de un pueblo precolonial –los aimaras– fue elegido presidente de un estado, 513 años después del comienzo de la conquista, el pillaje y la subyugación de *Abya Yala*[366] y su población originaria. El 8 de febrero de 2009, el gobierno de Evo Morales promulgó, después de una larga serie de encrucijadas y muchos intentos de boicot y de conspiración de la oligarquía neocolonial, una nueva Constitución Política del Estado, que por primera vez en la historia del país representa a la gran mayoría de población indígena y mestiza. En esta *Carta Magna* resurge (bajo formulaciones diversas) la noción de «vivir bien».

Sobre la base de una explicación del concepto andino del 'vivir bien', quiero mostrar el alcance y la dimensión utópica en la reconstrucción de la vida política y social de Bolivia, América Latina y más allá del continente. El discurso de un *pachakuti*, es decir de una «inversión», «cambio» y «revolución» fundamental con dimensiones cósmicas[367], requiere de una concepción radicalmente nueva del ser humano, la Naturaleza, el trabajo, la economía y la política, y especialmente de aquello que la tradición occidental califica como «progreso» y «desarrollo». En varios sentidos, Bolivia, pero, en el fondo, todo el planeta Tierra, están ante una encrucijada, un punto de inflexión, una decisión.

1. «Vivir bien» en las lenguas andinas

Antes de hacer un análisis del contexto sociopolítico e histórico de la nueva Constitución Política del Estado de Bolivia y del proceso de cambio dirigido a este punto, es necesario explicar y discutir las principales características y la importancia de la figura del «vivir bien». Esto no puede darse nunca en completa independencia de una yuxtaposición, comparación y tensión existentes con lo que significa la «buena vida» en las concepciones

[366] *Abya Yala* es la denominación indígena para el continente americano empleado como contraste con el nombre impuesto por los conquistadores de «Latinoamérica», para utilizar un nombre endógeno. *Abya Yala* significa 'tierra en plena madurez', 'tierra fértil' y proviene de la etnia Kuna de Panamá. El término «Latinoamérica» es doblemente eurocéntrico y colonial: por un lado, evoca la impresión de que el continente tuviera una identidad «latina-romana» (en el sentido de las lenguas «románicas»: castellano y portugués), por el otro se tiene el término «América» en el que el navegante genovés Amerigo Vespucci pretendió eternizarse. Desde 1992, quinto centenario de la conquista, colonización y saqueo, los indígenas prefieren usar este término, que fue sugerido por el aimara boliviano, Takir Mamani (Constantino Lima) ya en 1977, después de su visita a los Kuna en Panamá.

[367] El término *pachakuti* (que existe tanto en quechua como en aimara) expresa literalmente «el retorno de *pacha*», donde *pacha* es un término que refiere tanto a tiempo como a espacio, universo y ser, el «todo» y el espacio vital (biotopo). En la cosmovisión andina se debe partir de una concepción temporal cíclica: una «transformación revolucionaria» cerrará un ciclo y abrirá otro nuevo ciclo. Un *pachakuti* se produce mayormente cuando cierto orden establecido se sale de quicio y el equilibrio (cósmico, social y económico) se ve afectado y no puede reacomodarse sólo con reformas.

predominantes en Occidente[368]. Por lo tanto, considero esta reflexión un ejemplo concreto de filosofía intercultural, un ejercicio intelectual de «hermenéutica diatópica», el intento de establecer nexos entre mundos y paradigmas.

Por eso, cuando dirigimos la atención hacia el concepto del 'vivir bien', como lo encontramos en la región andina de América del Sur –desde el sur de Venezuela hasta el norte de Argentina– lo primero que llama la atención es la gran variedad en la dicción, que no sólo depende de las diferentes lenguas indígenas, sino que se relaciona también con algunas de las prioridades regionales y temáticas. El concepto de la 'vida buena', que en castellano se traduce, según el momento, como «vivir bien», «buen vivir» o «buena vida», deriva por un lado del quechua *(runa simi)*, por el otro, del aimara (aimara o *jaya mara aru*)[369] que son los idiomas prehispánicos principales de la región andina, lenguas habladas hasta hoy por millones de personas y que se mantienen en uso. También en otras lenguas indígenas de América del Sur existe una correspondencia –como por ejemplo en tupí-guaraní[370]– con los conceptos que son utilizados por los pueblos andinos. Sin embargo, estos términos que provienen del aimara y del quechua o quichua, han cobrado importancia, gracias a las nuevas constituciones políticas de Bolivia y Ecuador.

Al hacer un análisis lingüístico de los términos autóctonos correspondientes, la traducción al español tropieza con grandes dificultades. Cabe destacar que la trascripción de los idiomas originalmente orales a la lógica del lenguaje escrito y la fonética del alfabeto latino tienen una cierta gama de variantes que se han intentado distinguir claramente en las últimas décadas por las respectivas academias de las lenguas regionales. Entre el quichua del Ecuador, el quechua del Perú y el quechua (o *runa simi*) de Bolivia, existen importantes diferencias; un poco menos divergentes son las particularidades lingüísticas del aimara de Perú, Chile y Bolivia.[371]

---

[368] Véase, en particular, las obras recientemente publicadas en Alemania: Steinfath, Holmer (ed.) (1998). *Was ist gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. [*¿Qué es la buena vida? Reflexiones filosóficas*]. Fráncfort s.M.: Suhrkamp.
Wolf, Ursula (1999). *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. [*La filosofía y la cuestión de la buena vida*]. Reinbeck bei Hamburg: rororo.
Schöppner, Ralf (2006). *Das gute Leben und die Sinnlichkeit des Fremden: Zur Philosophie von Emmanuel Lévinas* [*La vida buena, y la sensualidad de los extranjeros: en la filosofía de Emmanuel Lévinas*. Berlín: Logos [Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft, vol. 24].
Fenner, Dagmar (2007). *Das gute Leben* [La buena vida]. [Grundthemen Philosophie]. Berlín: De Gruyter.
Nussbaum, Martha C. (2007). *Gerechtigkeit oder das Gute Leben*. [Justicia o la buena vida]. Fráncfort s.M.: Suhrkamp.

[369] El quechua se llama en su propia lengua *runa simi* que es el «lenguaje de los seres humanos» (en Ecuador, es llamado *kichwa shimi*); el «aimara» proviene de la composición de *jaya mara aru*, que significa 'lengua de años muy lejanos'.

[370] La lengua de la etnia de los guaraníes (que se autodenomina *avá* («ser humano»)) suele ser denominada «tupí-guaraní». Los guaraníes viven sobre todo en Paraguay, en la parte oriental de las tierras bajas de Bolivia, en el norte argentino, en Brasil y muy pocos en Uruguay. Los conceptos guaraníes *ñande reko* («vida armoniosa» o «nuestra manera de ser»), *ivi maräei* («sociedad perfecta o soñada») y *teko kavi* («buena vida») se aproximan más a los conceptos usuales en quechua y aimara. Lo mismo se puede decir de *küme mogen* («buena vida»), el concepto correspondiente de los mapuches de Chile y Argentina.

[371] La academia boliviana de las lenguas quechua y aimara (*Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos)* ha normado en Bolivia en 1984 (mediante un Decreto del Ministerio de Educación) la trascripción en el sentido de que ambas lenguas emplearan sólo tres vocales (A, I, U), además de 26 consonantes, es decir 29 letras en

El término en aimara que se discute aquí se representa como *suma qamaña, suma kamaña* o *suma jakaña*. El adjetivo *suma* que es común al aimara y al quechua (en quechua con la terminación *–q* o *–j*), significa 'bueno', 'agradable', 'armonioso' y 'sabroso' (en relación con los alimentos). Los conceptos *qamaña, kamaña* y *jakaña* pueden ser empleados, debido al sufijo *-ña*, tanto como verbos (en su forma de infinitivo), como sustantivos (verbo sustantivado). La raíz *qama* o *qamasa*[372] refiere a la 'energía' y la 'fuerza'; se emplea con frecuencia en la región andina refiriendo a uno de los distintos aspectos espirituales («almas») de los seres humanos. La raíz *kama* significa 'crear', 'organizar'; y *jaka* significa 'vivir' en el sentido de la vida biológica de «estar vivo». Algunos lingüistas consideran que *qamaña* debe interpretarse como la forma masculina y que *jakaña* sería la forma femenina del concepto del 'vivir bien', pues *jakaña*, entre otros significados, se traduce también como «útero» y «placenta».

El término correspondiente en el idioma quechua es *allin kawsay*, con las variaciones regionales *allin kausay*, *sumaq kawsay* (Perú), *sumaj kausay*, *sumaj kawsay* (Bolivia) o *sumak kawsay* (Ecuador). Aquí, el adjetivo *(sumaj/q; allin)* varía según el contexto y el juego de lenguaje: *allin* tiene un significado general en el sentido de 'bueno' (como en las frases como «buen día», «estoy bien», «una buena cosecha»). *Sumaj/q* en cambio, tiene el sentido de 'excelente', 'maravilloso', 'sabroso' (para los alimentos), o de 'excepcional' y 'elevado', por lo que tiene una función más bien superlativa. A diferencia del aimara, en el quechua sólo se utiliza como complemento *kawsay* (o *kausay/kausai*), pero se da también en la doble función como verbo (infinitivo) y sustantivo (verbo sustantivado).

Si nos limitamos al contexto boliviano, mayormente los aimaras usan *suma qamaña* y los quechuas *allin kawsay*; en ambos casos son conceptos y secuencias lingüísticas de uso cotidiano y frecuente. La nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009 emplea el término aimara *suma qamaña* como un término general que también incluiría la versión quechua del *allin kawsay*. Este último término no aparece literalmente en la Constitución; se menciona en el Artículo 8, inciso I, *suma qamaña* y añade entre paréntesis la traducción al español de «vivir bien». En el mismo inciso se agrega a la trilogía ética andina (*ama qhilla, ama llulla, ama suwa* – «no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón») otra expresión en quechua, como para equilibrar el uso monopólico del aimara con el *suma qamaña*: *qhapaj ñan*, traducido al castellano como «camino o vida noble». Probablemente se busca, de un modo no inconsciente, una relación con la herencia incaica, porque el *qhapaj* o *qhapaq ñan* fue la principal vía de comunicación de norte a sur del imperio, desde Quito por Cajamarca, Cusco, Tiawanaku hasta Oruro, pero también contempla el camino «espiritual» del ser humano llevándolo al «vivir bien».[373] Varios estudiosos han criticado que la traducción de *qhapaj/q* en la Constitución Política como

total. El aimara posee además el alargamiento vocálico (¨), y el quechua del Perú usa la letra H que se representa en Bolivia por la J. En el Perú, la situación es un tanto más complicada: A pesar de que el Gobierno haya decretado en 1985, mediante decreto, como norma para el aimara y quechua el sistema tri-vocálico y los 27 consonantes (incluida la H), la «Academia Superior de la Lengua Quechua», con sede en la ciudad de Cusco, sigue oponiéndose a esta norma e insiste en los 5 vocales, es decir en las 31 letras.

[372] El sufijo *–sa* significa en este caso el pronombre posesivo «nuestro/a», por lo que *qamasa* quiere decir «nuestra fuerza», la energía que le es propia al ser humano, pero también «carácter».

[373] Véase al respecto sobre todo el trabajo de Lajo, Javier (2005). *Qhapaq Ñan: La ruta Inka de sabiduría. Lima*: Amaro Runa-CENES. En el fondo, *qhapaq ñan* es el «camino principal» o «camino real» del *Tawantinsuyu* o Imperio incaico que aseguraba la articulación vial de Norte al Sur de unos 6.000 kilómetros.

«noble» no sea la correcta y que más bien el sentido adecuado sería el de «justo»: que se tratara más bien del «camino de los justos».

Además de la polisemia ya existente en las lenguas nativas (quechua y aimara), en la actualidad existe la ambivalencia al momento de traducir estos conceptos *(allin kawsay/suma qamaña)* al español (u otras lenguas indoeuropeas). Puesto que las dos lenguas indígenas tienen una sintaxis centrada en el verbo (verbocéntrica) y no en el sustantivo (lenguas sustantivista-sustanciales), como es el caso de la mayoría de los idiomas indoeuropeos[374], la traducción por medio de un sustantivo («vida») es sospechosa, y ya revela un enfoque eurocéntrico. Tanto *qamaña* como *kawsay* son expresiones dinámicas y procesales que no pueden definirse en términos de «sustancia» ni ser fijadas de esa manera. Asimismo, *suma*, respectivamente *allin* debería ser traducido no como un adjetivo sino como un adverbio, tal como se ha hecho en la nueva Constitución del Estado («vivir bien»). Una traducción en términos de «vida buena» –el castellano tiene las tres posibilidades: «buen vivir» (en el sentido del verbo sustantivado); «vida buena» (en el sentido del sustantivo «vida») y «buena vida» (el adjetivo que precede al sustantivo especifica un sentido figurado, en el sentido de «alegre, próspera y vida deleitosa»)– pierde el impulso real de los significados originales de los Andes. Por lo tanto, propongo, empezando con en el título de este ensayo, hablar del «vivir bien».

2. El trasfondo filosófico-sapiencial

Este análisis lingüístico se refuerza al recurrir a la observación de que el concepto de *suma qamaña/allin kawsay* está incorporado en la totalidad de la filosofía andina y es sustentado por las tradiciones sapienciales en las que tiene su significado y sus manifestaciones específicas.

A continuación, se hará referencia a la estructura «metafísica» de la filosofía andina[375], que no es de índole sustancial, sino relacional. La prefiguración greco-occidental de la ontología por la estructura de las lenguas indoeuropeas de sujeto y predicado tiene una correlación en los Andes –aunque en un sentido bien diferente– en la orientación de la «cosmovisión» en la estructura de las lenguas quechua y aimara de verbo y sufijos. El principio subyacente (o axioma) de la «relacionalidad» dice que todo está conectado con todo y que no existen entidades completamente separadas (ab-solutas). Lingüísticamente hablando: el verbo es el «relacionador» por excelencia, reforzado por los muchos sufijos en las dos lenguas que tienen estructura relacional.[376] Los *relata* no son el punto de partida, sino más bien resultado o manifestaciones polares de la *relatio*, en contraste con la metafísica

[374] La estructura común a las lenguas indoeuropeas de sujeto y predicado no es válida para las lenguas indoamericanas. En el quechua y aimara, el verbo sirve de eje principal, al que se agrega una serie de sufijos.
[375] Cf. Estermann, Josef (1998; 2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala; La Paz: ISEAT.
[376] Como ejemplo se menciona los sufijos interpersonales que como partes del verbo no son palabras propias: En aimara *chursma* significa 'yo te doy', en lo que el sufijo *–sma* expresa la relación interpersonal entre yo y tú; la expresión equivalente en quechua es *qoyki*, en lo que el sufijo *–yki* tiene el mismo significado que el *-sma* aimara. Existen sufijos interpersonales para todo tipo de relaciones interpersonales (yo – tu; yo – el/ella/ello; tu – yo; tu – el/ella/ello; el/ella/ello – yo; el/ella/ello – tu; el/ella/ello – nosotros; el/ella/ello – el/ella/ello; nosotros – el/ella/ello).

sustancialista de Aristóteles, según la cual la relación no es más que un mero accidente que no es esencial y que es sólo una característica contingente de los entes *(onta)*.

Esta relacionalidad fundamental y trascendental se desglosa en el pensamiento andino en los teoremas de la complementariedad, la reciprocidad, la correspondencia, la ciclicidad y la paridad dual *(yanantin)*. En esta oportunidad no se va a discutir en detalle estos principios; sin embargo, van a desempeñar un papel cuando se trate en concreto del concepto de *suma qamaña / allin kawsay* y sus consecuencias para la vida económica, social y política. Aquí es simplemente necesario citarlos para recalcar la *diástasis* occidental (en el sentido de la oposición, contradicción, bifurcación y exclusión) que es ajena a la reflexión andina y que le resulta totalmente incompatible. La relación se produce como la expresión evidente del *principium tertii datur*: entre o más allá de las entidades, objetos o acciones opuestos o contradictorios, existe un «tercero». No es necesario resaltar la idea de que el pensamiento andino esté emparentado con el pensamiento dialéctico de Europa (desde Heráclito a Marx) y Asia (en el taoísmo).

Este trasfondo «metafísico» (o «pachasófico»[377]) tiene implicaciones directas para la comprensión de la «vida» en general y de la vida humana en particular. Básicamente, en el contexto andino, no hay ninguna diferencia principal entre una realidad «viva» (orgánica) y una «inerte» (inorgánica). En cierto sentido, el todo o *pacha* (la realidad espaciotemporal) está «vivo» (hilozoísmo) lo que se expresa, por ejemplo, en la idea de que incluso montañas, ríos, rocas, cuevas o lagos están «animados» y tienen sus espíritus tutelares correspondientes (*achachilas*, *apus*). El universo es un organismo «vivo» que puede estar sano o enfermo, y que tal hecho se refleja en las categorías de «equilibrio» y «armonía» o «desequilibrio» y «falta de armonía», respectivamente.[378] De acuerdo con el principio de correspondencia, esto se aplica tanto al cosmos como un todo (*pacha*), como a los diversos aspectos y niveles del universo, la naturaleza, la sociedad humana y la persona individual.

Por lo tanto, la vida *(qamaña/kawsay)* en los Andes no es un concepto que se limite a lo biológico o incluso a lo humano. Paradójicamente, también los muertos «viven». La vida y la muerte no son oposiciones, sino complementos polares de una sola realidad que abarca todo y que se regenera en ciclos, para encontrar de este modo su equilibrio. Para la modernidad occidental, a partir de Descartes, se ha generalizado la idea de un dualismo insuperable entre lo animado y lo inanimado, que restringe aún más el concepto de 'vida' que se asocia con las características de la espontaneidad, libertad y espiritualidad. Esto ha llevado a una visión extremadamente antropocéntrica según la cual sólo el ser humano (como espíritu o *res cogitans*) tenga en sentido propio «vida», mientras que los animales, las

[377] En el sentido de una «hermenéutica diatópica» es de mucha importancia reconstruir interculturalmente concepciones del ámbito cultural occidental que tienen pretensión de validez universal, y buscar «equivalentes homeomórficos» correspondientes en otros ámbitos culturales. El concepto 'pachasofía' o 'pachasófico' recoge el concepto *pacha* (espacio-tiempo; universo; ser) que subyace a la filosofía andina y lo propone, en conjunción con el concepto griego de la 'sabiduría' integral *(sophia)*, como equivalente de la 'metafísica'.

[378] La concepción del universo como 'organismo' no es algo exclusivo del mundo andino, sino que se halla también en la historia de las ideas de Occidente: Estoicismo, Nicolás de Cues, Giordano Bruno, Denis Diderot, Ralph Cudworth.

plantas y mucho más la materia inorgánica fueran sólo «máquinas» más o menos complicadas *(res extensa*).[379]

Este antropocentrismo se refleja también en la concepción occidental dominante de la 'buena vida' *(eubios)*, que generalmente se nutre de dos vertientes distintas: por un lado, del mito bíblico del Jardín del Edén, y, por otro lado, de la visión aristotélica de la *polis*.[380] Las dos teorías de la «buena vida» que derivan de las tradiciones mencionadas no sólo son antropocéntricas, sino también altamente androcéntricas. En el patriarcado bíblico se plasma el predominio del «ser humano» masculino *(adam)* sobre la «naturaleza» femenina *(eva)*[381], y la sublevación de ésta (en el sentido del mito de la seducción) lleva a que el ser humano (es decir: el varón) pierde este ideal de «buena vida» en el Jardín del Edén. Con esta pérdida se inicia la continua lucha contra la Naturaleza *(mater, materia)* que debe ser dominada y formada, además empieza el trabajo –sobre todo el trabajo físico– que es considerado «maldición» y «castigo». La *polis* aristotélica es el espacio de la autorrealización de los varones –y aun así restringido a los varones adultos libres– por medio del ejercicio intelectual. El trabajo físico se deja a los subhumanos o esclavos que pertenecen al reino de la «naturaleza» o de las fuerzas indominables e irracionales, mientras que el verdadero «lugar» de la «buena vida» es la ciudad *(civis)*, y la civilización resultante *(civitas)*.

La «vida» en la concepción andina tiene mucho que ver con la relacionalidad, el equilibrio y la armonía. El ideal de *suma qamaña/allin kawsay* está determinado por el ideal de la justicia «cósmica» según la cual todos/as y cada uno/a tienen su «lugar» o su función, y de donde surge la preocupación y el esfuerzo por la conservación del equilibrio pachasófico entre arriba y abajo, izquierda y derecha, pasado y presente, lo masculino y lo femenino. Así, el «vivir bien» en el sentido andino (en contraste a la «buena vida» occidental) no puede ser separado de las dimensiones de la espiritualidad, religión, ecología, economía, política, ética y ritualidad y restringido a la *Lebenswelt* de cada individuo y su «calidad de vida» personal. La mayoría de los trabajos desde el punto de vista de Occidente sobre la «buena vida» toman el ideal epicúreo e incluso aristotélico de la vida autosuficiente, «ataráxica», «apática» o «burguesa» (*civis)* como punto de partida para sus reflexiones, sin incluir las cuestiones de la responsabilidad intergeneracional, la interdependencia cósmica, la actividad económica basada en la solidaridad, ni la complementariedad que rige más allá de la muerte.

Para el sentimiento andino, la «vida» –y por tanto el «vivir bien»– no puede ser interpretada y transformada a través de la autodeterminación individual y autónoma. El verdadero «sujeto» y portador de la «vida» es la comunidad *(ayllu)*, que se constituye como un microcosmos y que, por consiguiente, se preocupa colectivamente por la salud, el bienestar y la armonía ritual y religiosa. No sólo muchas enfermedades que son

[379] Hablo en esta oportunidad de una tendencia predominante de la filosofía occidental, y no de todas sus manifestaciones. Paralelamente a esta corriente dominante siempre existían y siguen existiendo posturas y movimientos «heréticos» y marcadamente heterodoxos que valen la pena hacer revelar.

[380] No es casual que los recientes estudios sobre la «buena vida» se orientan principalmente en Platón, Aristóteles, los estoicos y epicúreos (véase nota 368).

[381] La noción hebrea *adam* proviene de *adama* que significa 'chacra' y que se suele traducir también como «polvo», mientras que *eva* viene de *chawah* que significa 'vivificada' o 'animada'. Esta concepción que a partir de la etimología es crítica frente al patriarcado, ha sido tergiversada y convertida en su opuesto, debido al relato de la caída y del pecado original, hecho reforzado todavía por el mito de los dolores de parto como «maldición» de la mujer.

exclusivamente andinas (*mancharisqa; khara khara; allpa hap'isqa; qayqasqa; wayra,* etc.)[382] dan testimonio de la importancia de este organismo colectivo o del «individuo vinculado»[383], sino también el hecho de que el término «persona» no tiene su origen en el individuo, sino que está cargado del sentido de 'pareja' y de 'familia'.[384] Entonces es evidente que uno/a no puede estar bien si los demás en su entorno están mal. Así como la vida incluye a todo (también lo divino y espiritual), del mismo modo el «vivir bien» engloba todo: En cierto sentido, no se puede hablar de *suma qamaña/allin kawsay*, mientras que haya personas que padecen hambre, mientras que la Naturaleza –la *Pachamama* o «madre tierra»– sea violada y pisoteada, y mientras que las futuras generaciones no tengan la perspectiva de vivir en un entorno relativamente sano y no violento.

Esto lleva a un punto importante de lo que se entiende en los Andes como «vivir bien», con una diferenciación muy clara respecto a la idea de alcanzar el «desarrollo» y «crecimiento» por medio de un aumento del Producto Interno Bruto.[385] Aunque el adjetivo «bueno» no expresa ningún criterio comparativo o superlativo, el ambiente paradigmático de Occidente sugiere un juego de lenguaje en que «bueno» se asocia con competencia, comparación, crecimiento, progreso y mejora (comparativo de «estar bien»). Pero si en un mundo finito se aspira a una «mejor vida», esto sólo es posible si hay alguien o algo (personas, Naturaleza, generaciones futuras, el mundo espiritual, los antepasados, etc.) a quienes simultáneamente les va peor. La conciencia de la finitud del mundo *(pacha)* está tan presente para la gente de los Andes, que él o ella está convencida/o de que cada una de las acciones tiene un impacto en el conjunto (el famoso «efecto mariposa» de la teoría del caos). Es más que urgente que esta idea también llegue poco a poco al centro de las instituciones financieras y teorías económicas: si alguien consigue ser más rico, mejor, o más grande, al mismo tiempo hará que otro sea más pobre, peor o más pequeño.[386]

Para que la «buena vida» (ahora en el sentido de un hedonismo posmoderno o del *dolce far niente*) al estilo de las y los ciudadanos/as de los EE. UU. sea «universalizable» (o globalizable), sería necesario recurrir a cinco planetas como la Tierra; es evidente que un ideal de vida construido sobre los valores de «crecimiento», «superlativo» y «competencia»

[382] Estas enfermedades típicamente andinas tienen su origen en un trastorno del equilibrio entre el individuo y la comunidad que le acoge (familia, aldea, barrio), la Naturaleza y los ancestros. La curación consiste básicamente en la recuperación y el restablecimiento de este equilibrio o de esta «justicia» cósmica. Cf. Estermann, Josef (1998; 2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala; La Paz: ISEAT. 217-222, respectivamente 236-241.

[383] Respecto a este concepto, véase Spedding, Alison (2008). *Religión en los Andes: Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. La Paz: ISEAT. 96-100.

[384] El término aimara *jaqichasiña* se refiere al matrimonio entre varón y mujer, pero significa literalmente 'hacerse persona'. Alguien recién es «persona» *(jaqi)* en pleno sentido de la palabra, si vive en una relación de pareja; como tal, recién la pareja (*chachawarmi* o varón-mujer) es persona jurídica y puede asumir en la comunidad un cargo público.

[385] En un contexto muy distinto, el rey de Bután había hablado de la «Felicidad Interna Bruta» *(Gross Nacional Happiness)* que debería ser introducida en lugar del Producto Interno Bruto, para garantizar un «vivir bien» para todas y todos. Cf. Uitz, Martin (2006). *Einlass ins Reich des Donnerdrachens: Verborgenes Bhutan*. Viena: Picus.

[386] El adjetivo *suma* (aimara) o *sumaq* (quechua) no solamente significa «bueno», sino lo «mejor posible» dentro de un determinado contexto, tomando en cuenta todos los aspectos en el conjunto del universo y de las generaciones. Por tanto, si algunas personas están «mejores», pero en detrimento de otros, de la Naturaleza y las futuras generaciones, esta calidad de vida no puede ser llamada *suma/sumaq*.

simplemente no es posible para todos y todas y se contradice en el mismo argumento. De acuerdo con el sentimiento andino, una «buena vida» que se da sólo a expensas de dos tercios de la humanidad, de la Naturaleza no humana y de las futuras generaciones (es decir: el ideal hedonista de la posmodernidad y del capitalismo tardío), justamente no es «buena» vida, sino un error fatal y una muy estúpida miopía. La armonía cósmica que ha sido alterada y sacada de quicio trae tras de sí, inevitablemente, un cataclismo (*pachakuti*) que puede poner fin a la vida en conjunto, si nosotros los humanos no somos capaces de ocupar nuestro «lugar» y de tomar la responsabilidad mayor de ser «puentes»[387] para garantizar que la red de relaciones sea coherente y fluida.

«Vivir bien» en el sentido andino, no significa «vivir mejor»[388], ya que los criterios no se encuentran en una escala comparativa de proyectos de vida ni están orientados en los indicadores cuantitativos de la calidad de vida (Objetivos del Milenio; PIB, los ingresos, activos, etc.). Esencialmente se trata de hacer «justicia», pero en un sentido cósmico, espaciotemporal, espiritual y trascendente (respecto al ser humano). Esta «justicia» se expresa en la región andina por términos como «equilibrio» y «armonía»[389], pero sobre todo por los principios pachasóficos de complementariedad, correspondencia y reciprocidad. Probablemente, el «vivir bien» sólo sería posible bajo la condición de restringir y limitar las exigencias materiales de una parte de la humanidad (el llamado «Primer Mundo»), porque esta «tercera parte» de la humanidad ha alterado radicalmente el equilibrio global. En contraste con la ideología liberal y neoliberal que propone el «crecimiento ilimitado» como condición de riqueza y prosperidad, el «vivir bien» andino plantea un crecimiento orgánico que esté en armonía y sintonía con todos los elementos; este modelo puede implicar también un decrecimiento (contracción), pero de todos modos el compartir y la redistribución de los bienes.

En otras palabras, el crecimiento desenfrenado impulsado por el capitalismo –en términos de bienes y servicios, capital y consumo– puede ser comparado en la perspectiva andina con el desarrollo desmedido y totalmente irracional del cáncer, que en su codicia de devorar todas las células sanas, lleva al organismo al borde de la muerte.[390] En cambio, el «crecimiento» en sentido andino puede ser comparado con el desarrollo orgánico de una planta o de un niño porque obedece a las leyes de los ciclos vitales, la dialéctica de la vida y la muerte, la asimilación gradual y cuidadosa de los nutrientes, respetando la ley cósmica de la conservación de la masa y la energía. Aquello que es «consumido» (usado) debe ser nuevamente «creado» (producido). Este equilibrio cósmico entre el consumo de «nutrientes»

[387] La «función» pachasófica principal del ser humano andino consiste en ser *chakana* («puente») entre los diferentes niveles, épocas, ámbitos y contextos vitales. Esta función de «puente» es entendida tanto en sentido social, económico, como también ritual-religioso.

[388] En las lenguas nativas aimara y quechua no existen las formas comparativa y superlativa («bueno – mejor – lo mejor»).

[389] Como en el caso del aimara y quechua se trata de lenguas muy concretas y sensitivas, no existen conceptos para entidades abstractas como ‘equilibrio’, ‘armonía’ o ‘justicia’. Estos principios básicos son representados por expresiones concretas e ilustrativas: *taypi* («medio», «centro»), *qhapaq ñan* («camino noble»), *yanantin* («polaridad dual»), etc.

[390] Cf. Estermann, Josef (2010). «Crecimiento cancerígeno versus el buen vivir: La concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental». En: Ministerio de Medio Ambiente y Agua (ed.). *Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica*. La Paz: MMAyA. 63-78.

y su reproducción hoy en día enfrenta un desequilibrio cada vez más catastrófico entre el consumo y los recursos.[391]

Debido a la visión cíclica del tiempo en los Andes, el ideal del «vivir bien» no es necesariamente una utopía dirigida a un futuro incierto. Contrariamente a la ideología occidental del progreso y del desarrollo («desarrollismo»), el futuro real del «vivir bien» para el pueblo andino está atrás. Esto se refleja en la idea de que las expresiones lingüísticas para «antes» *(nayra /ñawpa)* y «después» *(qhipi)* son exactamente opuestas a la comprensión occidental: *nayra* y *ñawpa* se asocian con el sentido de la vista (*nayra* y *ñawi* son los ojos), y *qhipi* significa literalmente 'espalda' o 'atrás'. Si uno se despide a una persona en aimara, se dice *qhipürkama* lo que significa en el lenguaje cotidiano «hasta el otro día», pero literalmente significa 'hasta *(kama)* un día *(uru)* que queda atrás' *(qhipi)*. Para la gente andina, el pasado *(nayra/ñawpa)* es conocido, y por lo tanto está manifiesto ante nuestros ojos *(nayra/ñawi)*; el futuro, al contrario, es desconocido y por lo tanto está oculto en la espalda. El futuro *(qhipi)* –los niños pequeños– son llevados como un tesoro en el aguayo o atado *(q'ipi)* en la espalda y no en el pecho. Expresado de manera llamativa: el ser humano andino camina, con la mirada puesta en el pasado como un punto de referencia y con la orientación dirigida hacia atrás, de retroceso hacia el futuro de las generaciones venideras.[392]

Así que podemos establecer como elementos esenciales del concepto andino del 'vivir bien' *(suma qamaña/allin kawsay)* los siguientes:

- Se trata de un concepto dinámico (verbo) y no estático (sustantivo). Se trata de un proceso continuo y no de un estado que se alcanzará algún día plenamente.
- El concepto de 'vida' en el contexto andino incluye todo y supera con creces lo puramente biológico. Es, para hablar en terminología occidental, un trascendental *(transcedentale)*.
- El «vivir bien» está basada en la razón fundamental de las categorías de la sabiduría y de filosofía andinas. El principio de la relacionalidad es crucial, según el cual todo está interconectado con todo.
- Cualquier cambio en cuanto «mejora» o «deterioro» de una situación, de un ser vivo, de una transacción, de cualquier acto o de la calidad de vida tiene consecuencias para los aspectos correspondientes (complementariedad y correspondencia) de otros entes y «lugares» *(topoi)*.
- El «vivir bien» no es ni antropocéntrico, ni androcéntrico, sino que en su conjunto incluye aquello que se ha considerado fuera de la naturaleza humana: los antepasados, los difuntos, las futuras generaciones, el mundo espiritual y lo divino.

[391] Sólo a manera de ejemplo: Las llamadas naciones industriales del norte global que albergan un 21% de la población mundial, controlan el 78% de la producción de bienes y servicios y consumen un 75% de la energía total. Esto significa que un 79% de la población mundial no solamente tiene que comprar la gran mayoría de los bienes de consumo del norte a precios elevados, sino que debe de contentarse con el 25% de la energía producida.

[392] Respecto a la concepción cíclica del tiempo, véase: Estermann, Josef (1998; 2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala; La Paz: ISEAT. 179-189, respectivamente 195-206.

- El «vivir bien» de los Andes se basa en el ideal del equilibrio cósmico o de la armonía universal («justicia»), que se expresa en todos los niveles y aspectos.
- «Vivir bien» en el sentido andino no implica una relación de comparativo o superlativo, que tendría como consecuencia de que el principio de aplicación universal (o «cosmozabilidad») ya no existiría.
- La utopía andina del «vivir bien» no es el resultado de la ideología del progreso y el crecimiento económico ilimitado basada en una comprensión lineal del tiempo. El «futuro real» se encuentra en el «pasado».
- Por lo tanto, el «vivir bien» andino alcanza dimensiones cósmicas, ecológicas (en el sentido de una ecología espiritual o incluso metafísica), religioso-espirituales, sociales, económicas y políticas.

3. Consecuencias económicas y políticas del «vivir bien» andino

«*El Sistema Financiero –gracias a las oportunas y acertadas medidas macroeconómicas, de política fiscal, política monetaria y cambiaria– muestra una buena salud y está en condiciones de liderar la generación de mayores fuentes de empleo, con renovadas mejoras en el nivel de actividad económica e ingreso para que el pueblo boliviano pueda poner su fe para 'Vivir Bien'*.».[393] Esta cita que es del suplemento dominical de la Superintendencia de Bancos del periódico estatal *Cambio*, sobre la «economía boliviana», demuestra que el concepto del 'vivir bien' no es simplemente un asunto de unos/as antropólogos/as, indigenistas o románticos/as culturales, sino que tiene entrada en las consideraciones respecto a una política económica alternativa.

Con ocasión de la Asamblea General de las Naciones Unidas del 22 de abril de 2009 en Nueva York, el presidente boliviano Evo Morales propuso la implementación de un «Día Internacional de la Madre Tierra» y escogió para el discurso las siguientes palabras: «*Estoy convencido de que la Madre Tierra tiene más importancia que el ser humano. Ha llegado la hora de reconocer que la Tierra no nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos a la Tierra. […] Derecho a una vida limpia, porque no sólo los humanos tienen derecho a vivir bien, sino también los ríos, animales, árboles y la Tierra misma […]. Derecho a la armonía y al equilibrio con todo y entre todos, a ser reconocidos como parte de un sistema en el cual somos interdependientes.*»[394]

Como ya he mencionado, en la nueva Constitución Política del Estado de Bolivia que entró en vigor el 8 de febrero de 2009, la noción del «vivir bien» aparece en nueve oportunidades. En todos estos ejemplos, la versión española («vivir bien») recoge la dinámica inherente a la estructura de verbo («vivir») y adverbio («bien»), tal como es presente en el quechua y aimara *(allin kawsay/suma qamaña)*, y no las expresiones comúnmente aceptadas en un contexto occidental («buen vivir» o «buena vida/vida buena»).

[393] Esta cita es del suplemento dominical «Economía boliviana» del periódico estatal *Cambio*, del 31 de mayo de 2009 (página 2). En la misma edición se vuelve a referir, en la página 10 bajo «Conclusiones», a la figura del «vivir bien»: *Estas mejoras que se prevén en los indicadores de desarrollo económico-social, sin lugar a duda, constituyen el camino directo hacia el 'Vivir Bien'*.

[394] Discurso de Evo Morales ante las Naciones Unidas del 22 de abril de 2009 en Nueva York.

Como hemos visto, no se trata de una casualidad, porque el concepto de la 'buena vida' (como «vida agradable en lujo y abundancia» o «gozo despreocupado») suscita asociaciones con el hedonismo posmoderno y un capitalismo y consumismo dirigidos al individualismo, tal como se expresa, por ejemplo, en la empresa transnacional estadounidense de electrónicos *LG*. «LG» es la abreviación para *Life is Good* («la vida es buena»), con lo que reivindica el concepto de la 'buena vida' para la lógica del mercado del consumo ilimitado y para un ideal (individualista) de vida que requiere de al menos cinco planetas para poder ser globalizado. En Bolivia, *LG* está presente con toda su gama de productos electrónicos y electrodomésticos.[395]

En vista del dominio del mercado neoliberal globalizado y de una campaña de mercadeo agresivo para un consumo ilimitado y una «buena vida» en abundancia y lujo, el ideal del «vivir bien», tal como está enraizado en las culturas indígenas de los Andes y que se entiende en el sentido de una armonía cósmica y un equilibrio socioeconómico-ecológico, parece ser una visión romántica de un «paraíso» de tiempos remotos. Muchos intelectuales que han tenido una formación en clave occidental (tanto en Europa como en Bolivia) se muestran incrédulos ante el discurso de Evo Morales en la sede central de las Naciones Unidas o leyendo la nueva Constitución Política del Estado de Bolivia: ¿acaso alguien quisiera volver a una economía de escasez basada en el trueque?[396]

El «vivir bien» andino no propone ni una economía global de trueque ni una economía de escasez, aunque ésta para dos tercios de la humanidad es la economía realmente existente; más bien aboga por una «disminución del bienestar» para aquel tercio de la humanidad cuyo modo de vida no es globalizable y mucho menos compatible con la justicia cósmica («cosmozable»). Las palabras claves no son «crecimiento económico», sino «redistribución de la riqueza» y «trato cuidadoso de los recursos». El «vivir bien» en sentido andino no es un «ideal de pobreza», ni mucho menos un llamado a un retorno romántico a una naturaleza intocada. Más del 60% de las y los indígenas de Bolivia vive hoy en día en las ciudades, hace uso de los celulares o escucha en sus aparatos MP3 las nuevas canciones de sus grupos preferidos que entre otro hablan en aimara o quechua del «vivir bien».

Vale la pena echar una mirada al significado y a las implicaciones que tiene el concepto del 'vivir bien' en la nueva Constitución Política de Estado y en el proyecto político de un «socialismo democrático»[397] planteado por el gobierno de Evo Morales. En el *Preámbulo*

[395] LG recoge en su lógica de marketing la concepción occidental de la 'buena vida', pero la interpreta de una manera individualista y consumista. El hecho de que EE. UU. consume, con apenas el 4% de la población mundial, el 26% de la energía del planeta, no juega ningún papel en el mercadeo de los productos de LG.

[396] En los medios de comunicación dominados por círculos de la oposición derechista, el discurso de Evo Morales fue comentado como «anacrónico» y «nocivo al crecimiento económico». Tal como en los círculos correspondientes en Europa, también en Bolivia prevalece entre empresarios y empresas transnacionales la convicción de que un desarrollo económico (ilimitado) fuera compatible con la ecología y que los problemas ambientales pudieran ser resueltos de modo «tecnológico».

[397] El concepto de 'socialismo democrático' o 'democracia socialista' ni es nuevo ni exclusivamente un asunto latinoamericano. Tiene su origen en el debate sobre una tercera vía entre capitalismo y socialismo de Estado en los años 70 y 80 del siglo pasado en Europa. En América Latina se suele hablar del «socialismo del siglo XXI» o del «socialismo de los pequeños», tal como fue propuesto en Venezuela por Hugo Chávez y debatido en otros países del continente (Bolivia, Ecuador, Honduras). En Bolivia, el concepto tiene, debido al partido de gobierno MAS («Movimiento al Socialismo»), un tinte muy especial, porque se lo asocia muy

que para muchos/as sueña demasiado bucólico y telúrico, el concepto del 'vivir bien' es mencionado en el contexto de los principios irrenunciables del nuevo Estado: «*Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.*» (CPE, *Preámbulo*).[398]

A primera vista llama la atención que se retoma diferentes aspectos que hemos sacado del análisis lingüístico y filosófico del *allin kawsay/suma qamaña* andino: «complementariedad», «armonía», «justicia», «redistribución» y «respeto». La «búsqueda del *vivir bien*» debe de prevaler sobre la maximización de las ganancias y la desigualdad social. Esto se puntualiza ya en el siguiente párrafo (del *Preámbulo*): «*Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal*.».[399] El ideal del «vivir bien» es determinado en el *Preámbulo* de la nueva Constitución Política en términos económicos, políticos, sociales y culturales, y vinculado con el reconocimiento positivo de la pluralidad. Sin la interculturalidad en todos los ámbitos y sin una distribución justa del producto social, el «vivir bien» no es posible. En este contexto se menciona expresamente cuatro de estos «bienes comunes»: agua, trabajo, salud y vivienda. Esto resulta ser un giro copernicano en un país en el cual en 1985 (mediante el «decreto neoliberal» del gobierno) prácticamente todo fue privatizado y en el cual en 2000 ocurrió la «Guerra del Agua» y en 2003 la «Guerra del Gas», cuando unas 80 personas perdieron sus vidas.

Si analizamos más detenidamente los demás «lugares» *(topoi)* donde el concepto del 'vivir bien' aparece en la nueva Constitución Política, llama la atención que se lo encuentra, aparte de una traducción y parte del catálogo general de valores (CPE, Artículo 8) y la determinación del objetivo de la educación (CPE, Artículo 80), sobre todo en el marco de la «organización económica del Estado» (CPE, Artículos 306 y 313). En el Artículo 8, dentro de las «Bases Fundamentales del Estado», se menciona el «vivir bien» en su traducción aimara *suma qamaña*: «*El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maräei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).*» (CPE, Artículo 8.I).[400]

---

estrechamente con el movimiento cocalero y las organizaciones indígenas, haciendo suyo su discurso antineoliberal y descolonizador.

[398] En lo que viene, se cita de la Constitución Política del Estado (CPE) de 2009, si no se menciona otra versión anterior (por ejemplo, CPE 1967).

[399] La nueva Constitución Política del Estado ha sido definida desde un principio como «originaria», con tal de que no se apuntaba solamente a una reforma constitucional, sino a una «refundación» del Estado boliviano. Por tanto, la CPE también se despide del «Estado republicano», fundado en 1825, que viene administrando la herencia colonial y neocolonial hasta la actualidad.

[400] Resaltado mío. Llama la atención que se traduce la expresión aimara *suma qamaña* en la forma dinámica verbal como «vivir bien», pero la expresión guaraní *teko kavi* en la forma estática substantiva como «vida buena».

El hecho de que en este párrafo aparecen tres expresiones guaraníes *(ñandereko; teko kavi; ivi maräei)*, pero sólo una en quechua *(qhapaj ñan)* y una en aimara *(suma qamaña)* (a pesar de que estas lenguas son mucho más difundidas), tiene que ver probablemente con el hecho de que en guaraní no existe una expresión

El segundo párrafo del Artículo 8 recoge diferentes principios mencionados en el *Preámbulo* y los vincula nuevamente con el ideal del «vivir bien»: «*El Estado se sustenta en los valores de unidad,* igualdad, inclusión, dignidad, *libertad*, solidaridad, *reciprocidad,* respeto, complementariedad, armonía, *transparencia*, equilibrio, *igualdad de oportunidades*, equidad *social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad,* justicia *social*, distribución *y* redistribución *de los productos y bienes sociales, para vivir bien.*» (CPE, Artículo 8.II).[401] Si comparamos esta lista con la de la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» de 1948, salta a la vista el predominio de principios y derechos colectivos y sociales sobre los individuales que en el caso de la CPE prácticamente no son mencionados (libertad, propiedad, desenvolvimiento, expresión de opinión, etc.). Los principios mencionados tienen carácter instrumental frente al ideal del «vivir bien»: equidad de género, solidaridad, igualdad de oportunidades, inclusión, distribución de los bienes y reciprocidad (para mencionar sólo algunos) son *conditiones sin quae non* para lograr el «vivir bien» y constituyen éste orgánicamente.

En el Artículo 80 que trata de la educación como derecho fundamental, la noción del «vivir bien» aparece nuevamente en el sentido de un *telos*, una idea heurística: «*La educación tendrá como objetivo la formación integral de las personas y el fortalecimiento de la conciencia social crítica en la vida y para la vida. La educación estará orientada a la formación individual y colectiva; al desarrollo de competencias, aptitudes y habilidades físicas e intelectuales que vincule la teoría con la práctica productiva; a la conservación y protección del medio ambiente, la biodiversidad y el territorio para el vivir bien.*» (CPE, Artículo 80.I). La meta fundamental del «vivir bien» se asocia en este contexto con la integralidad de la vida, el fortalecimiento de una conciencia social crítica, la integración entre trabajo intelectual y manual, como también con el manejo responsable de los recursos naturales (medio ambiente, biodiversidad, tierra y territorio). En tres oportunidades se menciona la noción de «vida» que es la razón de ser de la educación.

Por fin, la noción del «vivir bien» aparece tres veces en relación con el modelo económico que tiene un lugar trascendental en la nueva Constitución Política. En el Artículo 306 donde se habla de las *Disposiciones Generales* para la organización económica del nuevo estado, se dice en el inciso I: «*El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos.*» (CPE, Artículo 306.I). Y el inciso III redobla sobre lo mismo: «*La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo.*» (CPE, Artículo 306.III).

---

comparable con el aimara *suma qamaña* y el quechua *allin kawsay*, sino solamente diferentes acercamientos a éste. Cf. al respecto: Medina, Javier (ed.) (2002). *Ñañde Reko: La comprensión guaraní de la Vida Buena.* La Paz: FAM/GTZ/PAEP.
También es extraño que el texto constitucional no usa la expresión quechua *allin kawsay* (como equivalente a *suma qamaña*), sino *qhapaj ñan* que se refiere a otro campo lingüístico. Este último no está en la lista de expresiones lingüísticas, tal vez para no sobrecargar el uso del quechua, debido a la mención de la trilogía ética andina *(ama qhilla, ama llulla, ama suwa)*.

[401] El resaltado en letra normal es mío; las expresiones resaltadas concuerdan con aquéllas mencionadas en el Preámbulo.

Nuevamente se recoge nociones que ya están presentes en el *Preámbulo* y los *Principios Fundamentales del Estado* (Artículo 8): «complementariedad», «reciprocidad», «solidaridad», «redistribución», «igualdad», «equilibrio», «justicia» y «transparencia», como también la pluralidad de modelos que conllevan irrevocablemente el carácter de un diálogo intercultural[402], también en cuestiones de la teoría económica. Los conceptos adicionales son 'calidad de vida', 'seguridad jurídica' y 'sustentabilidad'.[403]

En el Artículo 313, el concepto del 'vivir bien' se asocia con el contexto de la pobreza y de la exclusión económica y social: «*Para eliminar la pobreza y la exclusión social y económica, para el logro del vivir bien en sus múltiples dimensiones, la organización económica boliviana establece los siguientes propósitos:*

1. *Generación del producto social en el marco del respeto de los derechos individuales, así como de los derechos de los pueblos y las naciones.*
2. *La producción, distribución y redistribución justa de la riqueza y de los excedentes económicos.*
3. *La reducción de las desigualdades de acceso a los recursos productivos.*
4. *La reducción de las desigualdades regionales.*
5. *El desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales.*
6. *La participación activa de las economías pública y comunitaria en el aparato productivo.*» (CPE, Artículo 313).

A esta altura se hace evidente que el ideal del «vivir bien» tiene un significado eminentemente económico y que determina la política económica desde sus raíces. Desde la toma de poder por Evo Morales, se habla en Bolivia de un «socialismo sui géneris», un «socialismo del siglo XXI», un «socialismo andino» o incluso de un «capitalismo andino».[404] La nueva Constitución Política del Estado parte de una «economía plural», es

[402] Las nociones «intercultural» e «interculturalidad» aparecen en la nueva Constitución Política en 25 oportunidades, a diferencia de la Constitución anterior de 1967 a la que por la reforma de 1993 se agregaron los términos de «pluricultural» y «multiétnico» (pero la noción «intercultural» no está presente). Esto significa que la Asamblea Constituyente se hizo suyo el discurso de la «interculturalidad», a pesar de que su aplicación no siempre resulta ser consistente y coherente.

[403] El texto constitucional hace uso del término «sustentabilidad» y no de la noción más frecuente «sostenibilidad». De acuerdo con la Academia de la Lengua Española, «sostenible» se refiere a «un proceso que puede mantenerse por sí mismo, como lo hace, por ejemplo, un desarrollo económico sin ayuda exterior ni merma de los recursos existentes.» Como contraste, «sustentable» sería «lo que se puede sustentar o defender con razones». Las dos nociones se complementan en el sentido de que un «desarrollo sostenible» o una «economía sostenible» también puede ser «sustentado o defendido con buenas razones» y, por tanto, es «razonable» en un sentido integral. El hecho de que las y los constituyentes daban preferencia al concepto de la 'sustentabilidad' que viene de la lógica y filosofía, sobre el concepto de 'sostenibilidad' que viene del debate ecológico y de la política social, podría ser un indicio para la presencia del juego de lenguaje de la «cosmovisión indígena» en todo el texto constitucional. Hoy en día, las dos nociones son usadas por ONGs, instancias estatales, círculos económicos y la sociedad civil en sentido prácticamente sinónimo para «sostenibilidad». La máquina de búsqueda *Google* todavía arroja tres veces más resultados para «sostenibilidad» que para «sustentabilidad». La Academia de la Lengua Española no reconoce ni uno ni otro término, sino solamente los adjetivos correspondientes.

[404] Este concepto es acuñado por Álvaro García Linera, actual vicepresidente de Bolivia y antes de asumir este cargo político catedrático de sociología en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en La Paz. Fines de

decir de un sistema en el cual diferentes modelos económicos coexisten y se catalizan mutuamente.

4. ¿El «vivir bien» andino como socialismo democrático?

Desde de la caída del Muro de Berlín (1989), sólo unos pocos idealistas seguían atreverse a usar la palabra «socialismo». No solamente había sido tergiversada y ahuecada por el «experimento» del socialismo estatal del llamado «bloque soviético», sino que se enfrentaba a la ideología cada vez más triunfalista del «único camino», del «fin de la historia», de la «victoria final del capitalismo» y de la «globalización neoliberal» supuestamente irreversible. Mientras que hasta China sometía su modelo bajo la presión de sus *yuppies* nativos y del mercado de las potencias económicas a una revisión, para hacerlo «compatible con el mercado», en América Latina surge nuevamente el concepto del 'socialismo' en un contexto totalmente distinto, de manera irreverente y hasta un tanto arrogante. Mientras tanto, incluso los directores financieros de *Wall Street* y los ideólogos del Libre Mercado acuden –en su situación de náufragos– a esta palabra, y ya no como insulto o en el sentido de un romanticismo revolucionario.[405]

Bolivia era de 1985 a 2000 el «aprendiz ejemplar» del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial e implementaba con una devoción casi religiosa las medidas de ajuste estructural, las recetas de desregularización y la manía privatizadora de los *gurús* del «Consenso de Washington».[406] Las consecuencias eran despidos masivos, la privatización del agua potable, gas natural y los yacimientos de petróleo, de las minas de estaño y cobre, pero también un éxodo cada vez más creciente de bolivianas y bolivianos.

Lo que se vislumbra en este momento –crisis financiera, económica, alimentaria, ecológica y energética– se viene manifestando en Bolivia de manera cada vez más evidente a partir del cambio de milenio y encontraba una caja de resonancia en los diferentes movimientos sociales y en la población indígena. La convicción general se resume en lo siguiente: el sistema económico neoliberal no solamente produce más pobreza y exclusión, sino que arruina de manera irreparable todo el planeta Tierra.[407] Se trata de un cambio radical y no solamente de medidas cosméticas o de «acciones de salvataje para los asesinos», como

años 80 y principios de 90 del siglo pasado, García Linera era miembro activo del movimiento guerrillero EGTK *(Ejército Guerrillero Túpac Katari)* y pasó cinco años en la cárcel, donde estudiaba –es matemático de formación– sociología en forma autodidacta. Cf. García Linera, Álvaro (2006). «El 'capitalismo andino-amazónico'». En: *Le Monde Diplomatique*. La Paz. Enero 2006.

[405] Cf.. Vargas Llosa, Álvaro (2008). «Der Wall-Street-Sozialismus». En: *Die Welt* (27 de septiembre de 2008). Vargas Llosa advierte, debido a la intervención del Estado a la hora del dramatismo de la crisis financiera, del fantasma de un «socialismo» en el mismo corazón del imperio financiero y se considera, como «halcón» del capitalismo neoliberal, profeta en el desierto.

[406] El término «Consenso de Washington» ha sido acuñado por el economista John Williamson a una conferencia en 1990 en Washington DC. Se refiere a una serie de medidas de políticas económicas que los gobiernos en América Latina deberían implementar, a fin de promover la estabilidad económica y el crecimiento (las 10 llamadas «medidas de ajuste estructural»). Este concepto ha sido y sigue siendo promovido y difundido por el FMI y el BM. El «Consenso de Washington» es considerado la base ideológica y política de la implementación de los programas neoliberales en América Latina.

[407] Esta convicción se evidencia aún más tras la *Cumbre Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra*, llevado a cabo del 19 al 22 de abril de 2010 en Cochabamba.

han sido denominadas las medidas del gobierno de EE. UU. y de los G-20 después del debacle financiero a fines de 2008.

En este proceso de un cambio radical, las visiones indígenas del «vivir bien» juegan un papel importante, sea explícitamente en la nueva Constitución Política del Estado, sea implícitamente en el discurso sobre formas económicas alternativas y un manejo cuidadoso y prudente de los recursos. Desde el año 2000 (la «Guerra del Agua» en Cochabamba) se ha hecho oír con más fuerza la invocación de un *pachakuti*, un giro revolucionario del sistema; se ha hecho parcialmente realidad mediante la expulsión del último presidente neoliberal, Gonzalo Sánchez de Lozada, en octubre de 2003, y la elección del primer presidente indígena de América Latina, Evo Morales, en diciembre de 2005. En este proceso, Evo Morales llevó a cabo la lucha contra la oligarquía neoliberal mediante un movimiento que tiene el concepto 'socialismo' en su misma denominación: *Movimiento al Socialismo* (MAS). Pero: ¿En qué consiste este «socialismo andino» y esta «revolución democrática» que va de la mano?

Uno se inclinaría rebuscar a José Carlos Mariátegui (1894-1930) y su intento de articular el marxismo con la cosmovisión indígena. En su obra principal de 1928, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*»[408], Mariátegui sostiene que el «problema del indio» no radicara en la educación (o en su ausencia), sino en el «problema de la tierra» como medio de producción. En medio de la crisis del capitalismo tardío que se vislumbra y de las crisis del «único modelo sobrevivido» que se multiplican, otro filósofo peruano, José Ignacio López Soria, le quita 80 años más tarde el piso al «amauta»: *Adiós a Mariátegui: Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*[409]. Si bien es cierto que el *Movimiento al Socialismo* tiene ciertas ideas comunes con Mariátegui, su socialismo no es directamente marxista, sino más bien post-capitalista con elementos ecológico-indígenas y poscoloniales.

El «socialismo del siglo XXI» boliviano se remonta más a la postura comunitaria de un modelo económico solidario, colectivo y sostenible que a un «socialismo estatal» surgido del marxismo clásico y modelo para la economía de planificación centralista y un «comunismo» proletario. Por un lado, el proletariado «clásico» (la clase obrera) ya no existe prácticamente en Bolivia, y por otro lado no se puede desconocer la influencia de paradigmas indígenas en la economía y en la búsqueda de decisión política en la nueva Constitución Política del Estado. Aunque la nueva Constitución Política del Estado no es una renuncia definitiva a la llamada «economía del libre mercado», sin embargo, es un rechazo contundente del capitalismo en la forma del neoliberalismo globalizado. En el *Preámbulo*, se puede leer: «*Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal*.» (CPE, *Preámbulo*). Esto significa a la vez que un nuevo «socialismo» puede ser realizado solamente en conjunto con el proyecto de una «descolonización» profunda en sentido económico, político, social y cultural. Y para ello es imprescindible el proceso de una «des occidentalización» intelectual y filosófica, tal como el ideal del «vivir bien» lo expresa.

[408] Mariátegui, José Carlos (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
[409] López Soria, José Ignacio (2007). *Adiós a Mariátegui: Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*. Lima: Fondo Editorial del Congreso.

El economista aimara Simón Yapara Huarache propone como «forma económica comunitaria» una economía de reciprocidad que es ecológicamente complementaria y solidaria en la redistribución, y que tiene las siguientes cinco características:

1) Acceso a y control sobre tierra y territorio del *ayllu*.
2) Uso múltiple y sincrónico de los ciclos agrarios, debido a las temporadas y sus efectos sobre la producción.
3) Determinación de los riesgos climáticos y el uso de instrumentos y procesos para el almacenamiento o la *pira*.
4) Producción en respuesta a las necesidades de la alimentación (seguridad alimenticia).
5) Distribución y redistribución de los recursos naturales y de la producción agrícola.[410]

Tal como ocurre en cada proceso de cambio «revolucionario», también el caso del «experimento Bolivia» es incierto; siguen existiendo muchas pugnas internas por el poder e intentos de inmiscuirse desde fuera. El *suma qamaña/allin kawsay* andino no es una teoría política o económica que podría ser puesto en práctica directamente y sin mediación alguna. Más bien muestra una hoja de ruta sobre la que este proceso incipiente y aún muy frágil podría avanzar. La cita de la *Superintendencia de Bancos y Entidades Financieras de Bolivia* que se mencionó al inicio del capítulo 3 de este ensayo muestra que Bolivia no ha sido prácticamente alcanzada por el huracán de la crisis financiera global (otra cosa son las consecuencias de la misma en la economía real que se manifiesta en la caída de los precios de la materia prima y el aumento del desempleo), sobre todo por el hecho de que el mercado financiero nacional todavía no está suficientemente «globalizado». Esta relativa «autarquía» se refleja en las exigencias de la «soberanía alimenticia» y la sustitución de las importaciones mediante la industrialización de la materia prima en el país, pero también de una economía monetaria prudente que poco a poco apunta al relevo del dólar americano como devisa líder por la moneda nacional.

En lo que viene, trataré de esbozar, partiendo de la figura del «vivir bien» andino, algunos aspectos del «socialismo democrático», tal como está desarrollándose como intento en este momento en Bolivia (y otros países latinoamericanos).

1. La conciencia de la finitud de los recursos naturales (minerales, agua potable, tierra, hidrocarburos, aire, biodiversidad, etc.) conlleva un manejo económico en el sentido de

[410] Véase: Yampara Huarachi, Simón (2007). *Cosmovisión y lógica socioeconómica del Qhathu 16 de julio de El Alto de La Paz*. Editado por la Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia Pieb/U-Pieb / Fundación *Qullana Suma Qamaña* Fd-Suqa / Comunidad Andina *Pachakuti*. La Paz: PIEB.
Respecto a la «Economía de la reciprocidad», véase: Temple, Dominique (2003). *Teoría de la Reciprocidad*; Vol. I: *La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos.* Vol. II: *El frente de civilización.* Vol. III: *La economía de reciprocidad*. La Paz: PADEP.
Ayllu es la comunidad rural andina que se organiza en torno a la familia extensa y la tierra comunal, e implica los diferentes cargos políticos y un sistema propio de jurisdicción *(justicia comunitaria)*.
Pirwa es el modo muy difundido en los Andes de conservar productos como las papas secadas *(chuñu)* o la carne seca *(charqi)*, pero también textiles para la temporada de la sequía o de granizadas, y así establecer un equilibrio a lo largo del ciclo anual y de los años.

una «economía» original que se orienta en el planeta Tierra y el universo como «casa» *(oikos; wasi/uta)* común y única de todos los seres vivos y relaciones.[411]

2. «Sostenibilidad» debe ser entendida, por consiguiente, en un sentido cósmico y transgeneracional. Una economía corresponde al concepto andino del «vivir bien», siempre y cuando renueve los medios consumidos y usados y los ponga a disposición también de las futuras generaciones.

3. En la concepción andina, el ser humano no es en primer lugar «productor» y «consumidor», sino «guardián» de los procesos naturales de transformación y «partícipe» de los principios cósmicos de complementariedad, correspondencia y reciprocidad que hacen posible la vida y la conservan.[412]

4. El «vivir bien» en sentido andino se orienta por los valores de la «justicia cósmica» que se manifiesta y realiza como «equilibrio» y «armonía». Este equilibrio (en el sentido de una balanza entre opuestos polares) se manifiesta en todos los niveles y en todos los aspectos de la vida humana y no-humana: armonía entre la naturaleza humana y no-humana, entre lo religioso y lo «profano», entre vida y muerte, entre cultivar y consumir, entre *input* y *output*, entre don y retribución, entre hoy y ayer, entre esta y las generaciones venideras, entre trabajo y ritual.

5. El ideal del «vivir bien» no es el ideal del *dulce Far miente* o de una vida en la que el trabajo fuera cosa del pasado. El trabajo físico no es ni una «maldición» (tradición semita) ni algo «indigno» para el ser humano (tradición helenística), sino un modo de «comunión con el secreto de la vida y del universo. En y a través del trabajo, el ser humano coadyuva a la vida (en un sentido cósmico) a desenvolverse y posibilitar nueva vida. El trabajo es igualmente reproductivo como el ritual (espiritual), y por lo tanto un esfuerzo cultural. En sentido estricto, sólo la *pachamama* (madre tierra) –y con ella las demás fuerzas naturales– es productiva; el ser humano es meramente su «cultivador» (agri-cultor) y abogado.

6. La ecología no es una cuestión de «protección ambiental», sino un estilo de vida y de economía que está en sintonía con las fuerzas y la red de relaciones del cosmos. La concepción andina del universo como «organismo» considera cualquier deterioro del equilibrio cósmico como «enfermedad» que se vuelve, en el caso del «crecimiento ilimitado» capitalista, en cáncer con metástasis generalizadas.

7. El sujeto de las iniciativas y decisiones políticas y económicas no es el individuo («ciudadano» o «consumidor»), sino la comunidad. Por lo tanto, portador de derechos no es en primera instancia la persona individual, sino el colectivo, la nación, el pueblo, pero también la tierra *(pachamama)* y el agua, el aire y los recursos naturales.

[411] Respecto a la metáfora de la «casa» en el contexto andino y sus consecuencias filosóficas, véase: Estermann, Josef (1998; 2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala; La Paz: ISEAT. 147-154, respectivamente 160-169: «El universo como casa».

[412] Cf. Estermann, Josef (2007). «Equilibrio y cuidado: Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal». En: Torre, Margarita de la y Zwetsch, Roberto (eds.). *Diaconía y Solidaridad desde los Pueblos Indígenas*. [Serie *Diaconia na América Latina* 5]. São Leopoldo: Synodal/EST/CETELA. 126-139.

8. Para el «vivir bien» andino el hecho de que bienes naturales como el agua, la biodiversidad, la materia prima y tierra y territorio fueran propiedad de personas particulares o de empresas (es decir: «propiedad privada») resulta algo absurdo.

9. La concepción del «vivir bien» implica el acceso de todos los seres humanos a los bienes básicos para su existencia y la de su descendencia (alimentos, salud, educación, vivienda). En un mundo limitado, esto sólo es posible si un tercio de la humanidad renuncie a su abundancia y despilfarro y acepte una contracción de la economía y una «disminución del bienestar». Un mundo en que todas y todos adoptarían un *American Way of Life*, no solamente es imposible, sino una ceguera criminal del modelo neoliberal existente.

10. Para llegar a realizar el ideal del «vivir bien», no se trata en primer lugar de la «creación» de riqueza, sino de una distribución y redistribución justa de los bienes existentes. Mientras que alguien esté «mejor», otras personas están «peores»; y mientras que alguien haga grandes ganancias en un mundo limitado, otras personas sufren pérdidas. En el capitalismo no existe una situación *win-win* (ambos/as ganan), a pesar de que se siga predicando el evangelio del «efecto del goteo» *(trickle down effect)*. Debido a la redistribución de la riqueza, algunos/as ciertamente «sufren» «pérdidas» (en el sentido de la restricción de lujo); en vista del «vivir bien», sin embargo, estas «pérdidas» deben de ser consideradas «ganancias» de todas y todos, en el sentido de una nueva armonía y una calidad de vida renovada.

11. El «socialismo democrático» promueve una transferencia de bienes y capital de acuerdo al principio de solidaridad y complementariedad, tal como lo prevé el ALBA *(Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe)* y lo viene realizando en forma incipiente.[413] En vez de promover el principio de la competencia fundamentada en el egoísmo individual y nacional, tal como lo defiende el capitalismo, el nuevo socialismo fomenta el viejo principio del mutualismo (ayuda mutua y apoyo mutuo).[414] La conciencia de la «globalidad» e «interdependencia» conlleva la urgencia de que también los intereses e ideales sean entendidos como «globales», es decir: cosmopolitas, cosmo-económicos y cosmo-sociales.

12. El «socialismo del siglo XXI» se construye codo a codo con una transformación profunda de la sociedad, en el sentido de la interculturalidad y descolonización. La diversidad de modos de vivir, culturas, modelos económicos y organizacionales implica un diálogo abierto y «libre de dominación», para diseñar y construir nuestra «casa común». Ni la idea posmoderna de ámbitos o habitaciones (‘culturas’ o ‘civilizaciones’) entre si incomunicables, ni la idea neoliberal globalizante de un salón que determinara la implementación y control de los demás ambientes son compatibles con el futuro de

[413] En este momento Venezuela, Cuba, Bolivia, Nicaragua, Dominica, Honduras, San Vicente y las Granadinas y Ecuador son miembros del ALBA que fue fundado en diciembre de 2004 por Venezuela y Cuba, y que en la actualidad se constituye por ocho estados miembros.

[414] El mutualismo como forma económica de apoyo mutuo y complementación surgió a principios del siglo XIX en Francia, como forma inicial de la solidaridad proletaria contra la explotación capitalista y organización de autoayuda entre artesanos y obreros; en el transcurso del tiempo se expandía también al sistema de crédito y ahorro (las llamadas *banques mutuelles* [en países francófonos] o el sistema *Raiffeisen* [en países germanófonos]).

la humanidad. En el primer caso (indiferencia posmoderna), los mendigos acecharán, desde el sótano, las suites de los *penthouses* –lo que hoy en día ya ocurre en muchas partes del planeta–, y obligan a sus habitantes a reforzar los candados (llamados «muros de contención» fronterizos). Y en el segundo caso (dominio neoliberal), toda la casa se asfixiará por falta de oxígeno, desechos y gases tóxicos y simplemente se prescinde de dos tercios de los habitantes mediante hambrunas inducidas.

13. El imperativo categórico del «vivir bien» y del «socialismo democrático» resultante podría ser como sigue: «Actúa siempre según la máxima de acuerdo con la que una vida humana en dignidad (satisfacción de las necesidades básicas; autodeterminación social, política y cultural; respeto e igualdad de oportunidades) puede ser garantizada para todos los seres humanos en presente y futuro y que garantice a la vez la supervivencia del planeta Tierra». Y esto significa que una política y economía correspondientes deben de ser compatibles con el cosmos, el futuro, la diversidad y las y los pobres.

14. Por fin, el «vivir bien» implica un reordenamiento fundamental de las relaciones de poder en el sentido de equidad de género y la superación del patriarcado y androcentrismo. Todo tipo de superioridad debida a poder, riqueza, estructuras heredadas o legitimación biológica (racismo), no es compatible con el «vivir bien».

Bibliografía

Estermann, Josef (1998; 2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala; La Paz: ISEAT.

_____ (2007a). «Ecosofía andina: La Naturaleza en Occidente y en los Andes». En: *Fe y Pueblo*. Segunda época. Nº 11. 68-76.

_____ (2007b). «Equilibrio y cuidado: Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal». En: Torre, Margarita de la y Zwetsch, Roberto (eds.). *Diaconía y Solidaridad desde los Pueblos Indígenas*. [Serie *Diaconia na América Latina* 5]. São Leopoldo: Synodal/EST/CETELA. 126-139.

_____ (2010). «Crecimiento cancerígeno versus el buen vivir: La concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental». En: Ministerio de Medio Ambiente y Agua (ed.). *Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica*. La Paz: MMAyA. 63-78.

Fenner, Dagmar (2007). *Das gute Leben.* [Grundthemen Philosophie]. Berlín: De Gruyter.

García Linera, Álvaro (2006). «El 'capitalismo andino-amazónico'». En: *Le Monde Diplomatique*. La Paz. Enero de 2006.

Javier Lajo (2005). *Qhapaq Ñan: La ruta Inka de sabiduría. Lima*: Amaro Runa-CENES.

López Soria, José Ignacio (2007). *Adiós a Mariátegui: Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*. Lima: Fondo Editorial del Congreso.

Mariátegui, José Carlos (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.

Medina, Javier (2006). *Suma Qamaña: Por una convivialidad postindustrial*. La Paz, Bolivia: Garza Azul.

_____ (ed.) (2001). *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: FAM/GTZ.

_____ (ed.) (2002). *Ñañde Reko: La comprensión guaraní de la Vida Buena.* La Paz: FAM/GTZ/PAEP.

Nussbaum, Martha C. (2007). *Gerechtigkeit oder das Gute Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rengifo Vásquez, Grimaldo (coord.) (2002). *Allin Kawsay: Concepciones de bienestar en el mundo andino amazónico.* Lima: PRATEC.

Schöppner, Ralf (2006). *Das gute Leben und die Sinnlichkeit des Fremden: Zur Philosophie von Emmanuel Lévinas*. Berlín: Logos [Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft Bd. 24].

Spedding, Alison (2008). *Religión en los Andes: Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina.* La Paz: ISEAT.

Steinfath, Holmer (ed.) (1998). *Was ist gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Temple, Dominique (2003). *Teoría de la Reciprocidad*; Vol. I: *La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos.* Vol. II: *La economía de reciprocidad.* Vol. III: *El frente de civilización*. La Paz: PADEP/GTZ.

Vargas Llosa, Álvaro (2008). «Der Wall-Street-Sozialismus». En: *Die Welt* (27 de septiembre de 2008).

Wolf, Ursula (1999). *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbeck bei Hamburg: Rororo.

Yampara Huarachi, Simón (2007). *Cosmovisión y lógica socio-económica del Qhathu 16 de julio de El Alto de La Paz*. Editado por la Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia Pieb/U-Pieb / Fundación *Qullana Suma Qamaña* Fd-Suqa / Comunidad Andina *Pachakuti.* La Paz: PIEB.

Páginas web en español

«Allin kausay». Disponible en: www.pratec.org.pe/articulos/divulgacion/7.pdf

«El bienestar en la visión andina y en la visión occidental». Formato de archivo: PDF/Adobe Acrobat - Versión en HTML: http://www.pratec.org.pe/articulos/divulgacion/7.pdf

«El hombre y la mujer pese a tener cualidades y roles diferentes, siempre necesitan complementarse asegurando el suma qamaña». Disponible en: www.pusinsuyu.com/html/sagrada_dualidad.html

«La comprensión indígena de la Buena Vida». Disponible en: www.democraticdialoguenetwork.org/

«La escuela indígena del Qhapaq Ñan». Formato de archivo: Microsoft Word - Versión en HTML. Disponible en: www.files/opiniones/Educacion/escuela%20indigena.doc

«La historia del Movimiento Indígena en la Búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien)». Disponible en: www.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_choque.doc

«La lucha continua por el bienestar / suma qamaña». Disponible en: www.periodicopukara.com/pasados/pukara-19-articulo-del-mes.php

«Sistema político suma qamaña». Disponible en: www.katari.org/propuesta-politica.

«Suma qamaña: La propuesta andino amazónico». Goethe-Institut Progress - La Paz. Disponible en: www.goethe.de/ins/vb/prj/fort/2004/paz/ref/es134165.htm

13. Crisis civilizatoria y Vivir Bien: Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay*/*suma qamaña* andino

A pesar de los grandes esfuerzos de las agencias de cooperación, de las instituciones internacionales financieras (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Banco Interamericano, etc.) y de un sinnúmero de Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), durante las últimas cuatro décadas, la brecha entre un Norte global minoritario y un Sur mayoritario, no se ha disminuido, al contrario: el abismo se ha vuelta trampa mortal para muchos pueblos y sociedades enteras. La población del mal llamado «Tercer Mundo» es declarado «excedente» por las Bolsas de Valores más importantes del planeta, con tal de que la llamada «globalización» de tipo neoliberal sólo beneficia con el derroche posmoderno a los «pocos felices» *(happy few)* y excluye las tres cuartas partes de la humanidad de las delicias que propaga la publicidad incesante del Mercado.

Además de esta situación más o menos conocida, es preciso hacer hincapié en el estado de nuestra Tierra, este planeta azul en medio de un desierto cósmico, que es cada vez más alarmante. Las predicciones más especulares del Informe del *Club de Roma*,[415] de la década de los setenta del siglo pasado, han sido superadas ampliamente por la realidad. Estamos a un paso del colapso ecológico, y seguimos inyectando a todo dar el veneno que conduce inevitablemente al fin de la vida en nuestro planeta.

1. Las múltiples crisis como síntomas de una crisis civilizatoria

La caída del Muro de Berlín en 1989 no solamente ha demostrado la inviabilidad e no deseabilidad del socialismo realmente existente y burocrático, sino que alimentaba, al mismo tiempo, la ilusión de que el modelo capitalista fuera el único posible y que la historia como pugna por la hegemonía política y económica llegara definitivamente a su fin (Francis Fukuyama)[416], en la apoteosis del modelo económico neoliberal y del *way of life* estadounidense. La bipolaridad global daba paso a la unipolaridad, y ésta se traducía en términos culturales y religiosas como la supremacía definitiva de la civilización occidental

[415] El *Club de Roma* es una organización formada por prominentes personalidades, que busca la promoción de un crecimiento económico estable y sostenible de la humanidad. Tiene entre sus miembros a importantes científicos (algunos premios Nobel), economistas, políticos, jefes de estado, e incluso asociaciones internacionales. Se reunió por primera vez en 1968, y en 1972 fue publicado el informe *Los límites del crecimiento*. La tesis principal del libro es que, en un planeta limitado, no es posible un continuo crecimiento económico, y estos límites pueden ser de dos tipos: de recursos naturales y de la capacidad de la tierra para absorber la polución sin mermar la calidad del medio ambiente. 1992, veinte años después, se publicó *Más allá de los límites del crecimiento*, y en 2004 *Más allá del crecimiento: 30 años después*. (VV.AA. (2006). *Más allá del crecimiento: 30 años después*. Madrid: Galaxia Gutemberg).

[416] Cf. Fukuyama 1992. En 1989, Fukuyama escribió en la revista *The Nacional Interest* un artículo llamado «The End of History? [¿El fin de la historia?]», que luego dio origen al libro: *The End of History and the last Man [El fin de la historia y el último hombre]* (1992), donde se afirmaba que la caída del comunismo y el triunfo de las democracias liberales marcaban el comienzo de la «etapa final» en la que no había más lugar para largas batallas ideológicas.

y de la religión cristiana, justificada y defendida por los ideólogos del conservadurismo de la nueva economía y de la teología neoliberal[417].

Veinte años más tarde, el primer poder mundial no sólo habrá pasado por el *Feuerbach* («riachuelo de fuego») de las torres gemelas de Manhattan (2001), sino fue arrastrado por una de las peores crisis financieras de su historia, las crisis originada por las hipotecas chatarras *(sub prime)* y sus secuelas (2008), ni siquiera hablar de las guerras invencibles en Afganistán e Irak, y el surgimiento de nuevos poderes que vienen cuestionando con cada vez más ímpetu la hegemonía auto-declarada de Occidente: China y la India. Iniciando la segunda década del siglo XXI, nos vemos envuelto en una serie de crisis que por primera vez en la historia de la humanidad se juntan de manera explosiva y catastrófica, y que, además, gracias a la globalización de los mercados, de los medios de comunicación y de la contaminación, se han mundializado: crisis financiera, crisis económica, crisis de deuda estatal, crisis ecológica, crisis alimentaria, crisis de valores, crisis energética, crisis militar y crisis espiritual. Todos indicios apuntan a que ya no se trate de una crisis entre otras, tal como era la Gran Depresión de los años 1920, sino de una crisis de un modelo civilizatorio que después de más de cuatrocientos años de aparente superioridad llega a su fin, en una decadencia que se convierte en descomposición vertiginosa ante la mirada incrédula de propios y ajenos.[418]

A pesar de que los banqueros de *Wall Street* y Tokio, los gobernantes del G8 y las instituciones financieras internacionales nos hagan creer que nuevamente «todo está bajo control», en todo el mundo estallan las burbujas especulativas de una economía basada en capital ficticio y trabajo improductivo. A pesar de las acciones desesperadas de «salvatajes» de los bancos que resultan «demasiado grandes» para quebrar –nótese: no se pretende «salvar» a la gente, sino al dinero–, cada vez más estados están al borde de la bancarrota. En este momento, el caso de Grecia con una deuda de más del 200% de su PIB (Producto Interno Bruto), hace sacudir a la Eurozona, pero la mayor potencia mundial, Estados Unidos, ha acumulado en las últimas décadas una deuda de más del 300% del PIB, de la que China posee prácticamente la mitad en bonos. Económicamente, EE. UU. se ha convertido en rehén del Reino del Medio, y desde 2008, éste ya no está dispuesto a comprar los bonos de deuda estadounidense, con la consecuencia de que la espiral hacia la bancarrota de Estado empieza a girar con cada vez mayor velocidad.

A pesar de las declaraciones verbales de las potencias mundiales de contrarrestar el cambio climático cada vez más visible y desastroso, las soluciones propuestas son las de siempre: más tecnología, mayor cantidad de energías renovables, llamamientos a los países del sur de cuidar los «pulmones del planeta». Tanto en Copenhague como en Cancún, el tema se concentró en lo cuantitativo: ¿hasta qué porcentaje se puede reducir la emisión de gases que producen el efecto invernadero? El sistema mismo de despilfarro de energía[419] queda intocado, porque sigue formando parte de la lógica intrínseca del modelo capitalista

417 Cabe mencionar, en especial, a Michel Camdessus, anterior secretario general del Fondo Monetario Internacional, y Michael Novak, filósofo católico y sacerdote estadounidense. Cf. Aguiló 2010; Galbraith 1994; 189ss.; Cooper 2008.

418 Cf. Dierckxsens 2011.

419 Un 20% de la población gasta el 80% de la energía total del planeta. Para mantener el estilo de vida de EE. UU. se necesitaría 5.2 Tierras, para el del Reino Unido 3.1, para el de Francia 3, para el de Alemania 2.5, para el de Brasil 2 planetas Tierra.

de producción y acumulación. Lo mismo puede decirse de la actitud de las potencias mundiales ante el encasamiento de los recursos naturales no renovables, tal como el petróleo, el gas natural, los minerales, pero también el agua y el aire: Consumir hasta que se acabe. Si los países del Sur, ricos en materia prima, no están dispuestos voluntariamente a explotar sus recursos y venderlos a la codicia hedonista del Norte, serán obligados a hacerlo *a manu militari*.

La verdadera perversidad del actual sistema económico se manifiesta en las crisis energética y alimentaria. No sólo la tierra, sino también los alimentos de primera necesidad se han convertido en objetos de especulación bursátil y «energías renovables» mal llamadas «biocombustibles». La alimentación de las personas humanas es subsumida a la «alimentación» energética del complejo industrial-militar en los países industrializados. Los países periféricos, hasta hace poco con soberanía alimentaria, se han convertido en adictos a las importaciones de alimentos baratos y exportadores de «necrocombustibles», una bomba a tiempo para que estallen hambrunas de magnitud desconocida. México, cuna de la cultura del maíz, ahora importa maíz transgénico. Y si vemos el despilfarro de energía y dinero en el Norte, no caben palabras para describir lo absolutamente perverso del sistema considerado el «mejor posible»: a nivel mundial, se gasta tres veces más para cosméticos que para erradicar analfabetismo, lo mismo en comida para mascotas que para programas de lucha contra el hambre, más en maquillaje que en programas de salud reproductiva para mujeres (Diercksxens 2011: 84).

¿Por qué se puede hablar de una «crisis civilizatoria» y no simplemente de una «crisis económica» o una concatenación coyuntural de varias crisis? Creo que todas las crisis mencionadas se fundamentan en un solo tipo de racionalidad y valores que se remontan a la civilización occidental dominante de los últimos trescientos o cuatrocientos años. Y esta racionalidad está plagada de una serie de «falacias» y presupuestos incompatibles con la vida en general, y la vida humana en particular. Que las consecuencias desastrosas prácticas e históricas recién empiezan a manifestarse hoy de manera innegable, tiene que ver con dos factores trascendentales: la «globalización» o mundialización del modelo occidental en los últimos cincuenta años, sobre todo a través de la ideología del «desarrollismo» y el consumismo, por un lado, y la aceleración de la economía ficticia especulativa en desmedro de una economía real, en la mayor parte del hemisferio norte. Lo que se daba antes a escala local y regional, hoy tiene repercusiones mundiales, y lo que antes era la pérdida de unos aventureros bursátiles, se ha convertido en la bancarrota del «casino mundo». El Sur global ya no se puede sustraer del «Efecto Mariposa»: el resfrío de *Wall Street* produce neumonía en Bolivia o Perú.

2. La modernidad occidental descarrillada

Desde la (temprana) Edad Media, Occidente ha bebido principalmente de dos pozos: por un lado, de la sabiduría semita (judeocristiana), y, por otro lado, de la filosofía helénica (grecorromana). Mientras la primera fuente le heredó a Occidente el hijo pródigo de la «historia» y de la perspectiva trascendente en la «escatología», la segunda le regaló la hija pródiga de la «verdad eterna», de la «ciencia» y «tecnología». Dos concepciones del tiempo supuestamente contradictorias –una lineal y otra circular–, dos modelos de la ética y

antropología –una altruista y otra heroica–, dos paradigmas de lo político –uno democrático y otro aristocrático– y dos concepciones de lo divino y religioso –una liberacionista y otra fatalista – se encuentran en un «matrimonio imposible» que viene forjando la modernidad occidental y sus secuelas.[420]

A partir del Renacimiento, estas dos vetas milenarias se han «secularizado», sin dejar por ello la carga religiosa «mesiánica» y trascendente. El Panteón griego con las características de circularidad, fatalidad y eternidad viene plasmándose en la irrefutabilidad de las ciencias modernas, en el «determinismo» económico del capitalismo y en la estratificación cuasi religiosa de las sociedades y culturas. La religiosidad judeocristiana, por su parte, se ha encarnado en el mesianismo secular del progreso principalmente ilimitado, en las libertades civiles y empresariales, y en la transformación humana de la Naturaleza mediante el trabajo.[421]

En esta amalgama de ideas y concepciones no sólo se gesta la modernidad occidental, sino también el paradigma dominante de lo que en el siglo XX iba a manifestarse como «desarrollo» y «crecimiento ilimitado». El proceso de alumbramiento se remonta a la Ilustración europea, al historicismo en sus dos vertientes principales (idealismo y materialismo), al positivismo y cientificismo del siglo XIX.[422] A pesar de las muchas desmitificaciones, sea por las dos Guerras Mundiales o por los planteamientos irracionalistas, inclusive por los planteamientos posmodernos, el paradigma involucrado no ha perdido aún su vigencia y sigue siendo sustentado, contra viento y mareas, por una

[420] En este sentido, Lovejoy habló de «inconsistencias fructíferas» en el mismo seno de la filosofía occidental (Lovejoy 1936), que puede ser caracterizada como síntesis de los paradigmas griego y semita. Las fricciones más resaltantes se producen con respecto al modelo ontológico (mundo creado - mundo eterno), metafísico (contingencia - necesidad), epistemológico (verdad histórica - verdad eterna) y ética (libertad personal - ley universal). Muchas de estas inconsistencias dieron lugar a un debate muy acalorado en la Edad Media, sobre todo entre el «averroísmo latino» y los defensores de la ortodoxia cristiana.

[421] Hay que advertir que este proceso de «secularización» no es irreversible, como muchos teóricos de la religión nos hacen creer. Estamos ante una «re-religionización» de contenidos considerados netamente «seculares», tal como el dinero, el Mercado, las Bolsas de Valores, el éxito, el capitalismo neoliberal, la globalización civilizatoria occidental, etc. Sólo que las ideas «mesiánicas» de antes (tradición judeocristiana), en el contexto posmoderno, ya no contienen el ideal de una sociedad justa e igualitaria, sino la predestinación «monetaria» de unos pocos para la felicidad plena dentro del hedonismo pos-secular.

[422] Se trata prácticamente de los «metarrelatos» o las «metanarrativas» de la modernidad que viene desmontando la teoría posmoderna. François Lyotard menciona en *La Condición Posmoderna* tres principales metarrelatos o metanarrativas:

1) El hegeliano, que concebía la historia como el autodespliegue del Espíritu. Todo lo que sucede en la historia, incluido el sufrimiento, está justificado en tanto que contribuye al progreso del Espíritu hacia la máxima libertad y autoconciencia. El saber y la sociedad están legitimados en función del Espíritu.

2) El relato emancipatorio. La nación, el pueblo y su camino hacia la libertad es lo que legitima a las instituciones y al saber, que le proporcionan los instrumentos para que, por medio de la deliberación, llegue hasta ella. Esta es la idea de la Revolución Francesa, que recoge el marxismo, poniendo como sujeto de emancipación a la humanidad por la mediación del proletariado.

3) El funcionalismo, que entiende la sociedad como un sistema unitario y autorregulado. Toda acción realizada en el marco del sistema sólo puede contribuir a su desarrollo o a su decadencia. En su forma originaria, el funcionalismo de Parsons, el desarrollo implica todavía la mejora de las condiciones de vida de los ciudadanos. En su versión tecnocrática, esta idea se sostiene a duras penas, pues salta a la vista que la optimización de las actuaciones del sistema choca con el desarrollo del individuo.

intelligentsia que está al servicio de la hegemonía cultural, militar y económica de Occidente.[423]

En lo que viene, quiero señalar algunos axiomas inherentes a la tradición occidental moderna que sirven de fundamento «ideológico» para el metarrelato del «desarrollo», tal como está vigente aún en nuestro tiempo.

1. El «**optimismo**» dogmático de que la humanidad estuviera avanzando, de un inicio «seminal» hacia un final «escatológico». Esta concepción secularizada de lo que religiosamente ha sido la «historia de la salvación», contiene, sin embargo, todavía una carga religiosa muy fuerte. El juego lingüístico del desarrollismo habla de la meta del «desarrollo» en términos de un paraíso terrenal y de las bonazas materiales, tal como nos relatan los grandes mitos religiosos de la humanidad. Sea esta meta la «sociedad sin clases», «el sueño americano», «una vida sin dolor» o un «consumo sin límites», las imágenes reproducen y difunden un icono religioso que antes fue reservado para la divinidad, o, a lo máximo, para sus seguidores en un futuro trascendente. El optimismo religioso ha sido secularizado e inmanentizado por los teóricos del «progreso».[424]
2. Junto con este optimismo secular, se ha enraizado en la cultura occidental y sus culturas subalternas la convicción de la **irreversibilidad** del tiempo y de la historia. La linealidad y unidireccionalidad del tiempo, herencia de la tradición judeocristiana, no permite ni «volver al pasado» ni revertir un proceso emprendido. El pasado está atrás, el futuro adelante, y nuestra mirada está fijada en el horizonte prometedor delante. «Progresar» y «avanzar» son –en la idiosincrasia occidental– sinónimos de «mejorar» y «madurar». Lo anterior es necesariamente peor, menos desarrollado, «atrasado» y más lejos de la meta trazada que lo que viene. Cada «revisión», «desaceleración», «regreso» o «restitución» suele ser interpretado como nefasto para el mismo «desarrollo».[425] He aquí un dogma del capitalismo neoliberal que al mismo tiempo es una falacia con consecuencias catastróficas: sólo una economía que «crece» (en ganancias, productos de consumo, capital), garantiza el bienestar de las personas. Estancamiento y descrecimiento son sinónimos de «barbarie», «incivilización» y «primitividad».
3. Esta irreversibilidad y unidireccionalidad del movimiento se junta con una **cuantificación**, no sólo del tiempo, sino de todo tipo de valores y metas. El tiempo se vuelve segundos, minutos, horas y días, y de ahí se convierte en «dinero» *(time is money)*; la vida humana se define por estadísticas, y las metas del «desarrollo» por números (tal como las *Metas del Milenio*). Esto significa que categorías orgánicas y

[423] Por lo tanto, la Posmodernidad no ha acabado con los «metarrelatos», sólo que los ha reducido a un único «metarrelato» vigente que se alinea a la concepción unipolar del mundo y su nuevo (des-) orden.

[424] Despojados de su sustento teológico, el «progreso» y «optimismo» se tornan ideología que sirve tanto a los «pocos felices» *(the happy few)* para legitimar su derroche y hedonismo, como a la muchedumbre para soñar una vida mejor que nunca llegará, lo que viene a ser exactamente la definición de la religión como «opio del pueblo» de Carlos Marx.

[425] Las advertencias de las Bolsas de Valor, de los bancos centrales nacionales y de las instituciones financieras y empresariales transnacionales de la «caída del crecimiento», de la «desaceleración del crecimiento» o de un «estancamiento del crecimiento», suelen aparecer en los medios de comunicación como prédicas apocalípticas o *anatémata ex cathedra*.

cualitativas como 'desarrollo'[426], 'maduración', 'mejoramiento', 'bienestar' y 'calidad de vida' se traducen en categorías monetarizadas y cuantificadas. Lo orgánico, tal como plantas y animales, se convierte en «bienes» y «productos»; lo incalculable como es la vida humana, se trascribe en términos de riesgo de aseguradoras y expectativa de vida, o –en el peor de los casos– en «daños colaterales», «capital humano» y «población excedente».

4. Estos aspectos llevan a una **artificialidad** del mundo, en el sentido de que la riqueza equivale a la conversión de lo «natural» en un «artefacto» o «producto». El ser humano moderno de Occidente se convierte de «agri-cultor» en «productor», usurpando la fuerza creativa divina de «pro-ducir», es decir de crear bienes, en base a la Naturaleza como simple «medio de producción» o «materia prima». Esta artificialización de la vida emboca hoy día en los engendros de la ingeniería genética, la robótica y la sustitución de procesos biológicos básicos, como la fecundación por procesos artificiales. Este aspecto manifiesta una tendencia sumamente necrófila de Occidente, según la cual el «producto muerto» (congelado, momificado, conservado) vale más que el organismo vivo.[427] El *American Way of Life*, ideal incuestionado del modelo actualmente vigente de consumo, es altamente «artificial»; para contrabalancear los efectos de una vida sedentaria hedonista, hay que desplegar todo una industria dedicada al adelgazamiento, el *fitness* corpóreo y las cirugías plásticas.

5. Todos estos principios se plasman de manera muy nítida en la relación que establece el ser humano con la **Naturaleza** y el resto del universo. Para la modernidad occidental, la naturaleza no-humana es la *res extensa* (cosa con extensión), la materia prima desalmada, el medio de producción y transformación, el campo de batalla para la humanización del mundo, un objeto explotable y manipulable, sin derecho ni libertad (el puro «en-sí» o el «reino de la necesidad»).[428] Por tanto, el ser humano como «sujeto» no sólo tiene el derecho, sino el deber de «someter» a la Naturaleza a su voluntad y transformarla de acuerdo a sus deseos y aspiraciones. Este principio revela la postura eminentemente antropocéntrica de la modernidad occidental, sin tomar en cuenta que con la objetivación de la Naturaleza se desnaturaliza el propio ser humano.[429]

6. Para el espíritu moderno de Occidente, los **recursos naturales** (agua, tierra, aire, minerales, hidrocarburos, etc.) son la materia prima para el proceso de producción y

[426] El concepto biológico y orgánico de 'desarrollo' (desenvolvimiento) fue indebidamente usurpado por la economía y aplicado a procesos no-biológicos e inorgánicos, lo que resulta en las convicciones perversas de que «el dinero crece» (lo que ya Aristóteles criticó como «antinatural») o de que la «economía crece». Parafraseando a Marx, se trata del carácter «fetichista» del desarrollo y de la economía.

[427] La economía capitalista ha convertido prácticamente todo en «producto»: la manzana recogida del árbol es un «producto»; el recién nacido es un «producto»; hasta la puesta del sol es un «producto». ¿Cuál es la diferencia entre «fruto» y «producto»? El lenguaje nos dilata a menudo.

[428] Cabe recordar que la *res extensa*, según René Descartes, no sólo abarca la naturaleza no-humana, sino también el aspecto material del mismo ser humano, es decir: el cuerpo. Como consecuencia, el cuerpo humano obedece estrictamente a leyes mecánicas y se presta a la misma explotación ilimitada que la naturaleza no-humana, lo que hoy día podemos constatar en los fenómenos (entre muchos otros) de la explotación sexual, de la manipulación genética y del tráfico de órganos, ni hablar de la industria biomédica.

[429] En este punto, capitalismo y socialismo no difieren de principio, porque ambos insisten en la transformación de la Naturaleza, mediante el trabajo, para fines antropológicos. Ni para el uno ni para el otro, la Naturaleza es un fin en sí mismo.

transformación de bienes de consumo. El ser humano, por considerarse «superior», se concibe «dueño» y destinatario único de estas riquezas. Tanto para Adam Smith como para Carlos Marx, los recursos naturales son «medios de producción», es decir: instrumentos en las manos del *homo faber* para la «humanización» del mundo; eran los románticos que se opusieron en pleno siglo XIX a esta idea «tecnócrata» de las economías capitalista y socialista. Aunque el socialismo aboga por la colectivización o socialización de los recursos naturales –que es una primera forma de expropiación–, la privatización de los recursos naturales es la consecuencia lógica de su objetivación y desvitalización.[430] Respecto a la concepción «económica» de la Naturaleza, entre capitalismo y socialismo (real) no hay grandes diferencias: para ambos, se trata de un «medio de producción» y medio de humanización a través del trabajo. Lo novedoso del capitalismo especulativo contemporáneo es el hecho que la Naturaleza se ha convertido en objeto de especulación, es decir: en simple mercancía.

7. La riqueza y calidad de vida se miden en Occidente en términos de **acumulación** de dinero y bienes. Esto implica que el afán por el progreso y desarrollo lleva a una carrera ilimitada de juntar bienes, en forma física o simbólica (dinero). Como los bienes tienen fecha de vencimiento, se acumula en dinero o simplemente en acciones y opciones especulativas. La perversidad de que el dinero «crezca», ya observada por Aristóteles, lleva a la situación cada vez más antinatural de que el dinero reemplace los bienes necesarios para la vida. Este hecho dejó atónitos a los líderes espirituales de los pueblos originarios de *Abya Yala*, al ver a los conquistadores lanzarse sobre el oro y la plata como si fueran delicias inimaginables, mientras que para las y los indígenas tenían ante todo valor ritual y religioso.[431] La monetarización universal («todo tiene valor monetario») subsume todos los demás valores (solidaridad, amor, cariño, justicia) a un valor totalmente ficticio y muerto, pero omnipotente y universalmente presente. El dinero ha reemplazado en Occidente, en forma inconsciente y poco percibida, al Dios medieval.

8. La ciencia y los saberes se subordinan en la modernidad occidental a la **racionalidad instrumental** de la tecnología que se rige por los principios de rentabilidad, eficiencia y fluctuación acelerada. El sueño moderno de superar las limitaciones naturales del ser humano, las enfermedades, la muerte, las incapacidades, los límites físicos –la ilusión

[430] El primer paso consiste en la desnaturalización (la «primera expropiación») de los recursos llamados «naturales», al convertirlos en meros «medios de producción». Este giro antropocéntrico fue asumido tanto por el capitalismo como por el socialismo, con lo que el tema «medioambiental» nunca era un tema ni en el capitalismo salvaje de Manchester ni en el socialismo industrial del Pacto de Varsovia. El segundo paso –que fomenta el capitalismo– consiste en la expropiación de la propiedad colectiva de los «recursos naturales», por parte de personas o empresas «privadas».

[431] Para el Inca Atawallpa, no quedaba duda de decisión ante la alternativa entre la vida y una habitación llena de plata, porque en su lógica, ésta última sólo sirve en contextos religiosos y rituales, con lo que no podía entender la avaricia de sus captores. La misma perplejidad se puede observar hoy día en visitantes al presenciar el «despilfarro» y «derroche» de dinero acumulado durante años, en una fiesta patronal, de quinceañera, de casamiento o simplemente de alegría, por los pobladores de un barrio vecinal o una comunidad rural en los Andes.

El afán de acumulación revela –según Freud– el carácter eminentemente «anal» del capitalismo y de la sociedad occidental que se construye sobre este principio. Guardar y retener bienes y dinero más allá de lo necesario para vivir bien, es una forma de estreñimiento del que sufre gran parte de la economía capitalista: no «suelta» los remanentes.

del «crecimiento ilimitado»–, se ha truncado ante la «venganza» de esta misma Naturaleza maltratada y explotada. Los cambios climáticos con tifones, huracanes, *tsunamis*, sequías e inundaciones parecen ser la factura que el orden físico de las cosas presente a la soberbia prometeica *(hybris)* del ser humano. Además, el ser humano, en vez de servirse de la tecnología para una mejor vida, se vuelve cada vez más esclavo de ella, al punto de que la tecnología le controle y determine hasta en los aspectos más íntimos de su vida. Hoy, hay gente que ya no puede desprenderse del celular o de *Twitter* para no «perderse» nada; en España, un 30% contesta el celular mientras haga el amor.

9. El **antropocentrismo y androcentrismo** de la modernidad occidental lleva a una instrumentalización del mundo no-humano y de la mujer, en todos sus aspectos. Occidente tiende a identificar lo femenino con la naturaleza irracional y pasiva, equiparando «materia» con «madre» (*mater; matrix; materia*), y lo masculino, con lo racional y activo (*vir*; virtud). Estas concepciones llevan a una desnaturalización del ser humano (sobre todo del varón) y una deshumanización de la Naturaleza, incluyendo a la mujer. En última instancia, el fuerte androcentrismo implica una tendencia necrófila porque atenta contra la organicidad e integralidad de la vida, a través de la analiticidad de los métodos y la artificialidad del entorno de vida.[432] El feminismo filosófico radical desvela una relación sistémica entre las múltiples crisis que vivimos actualmente, y el androcentrismo vigente en la racionalidad capitalista de acumulación, especulación y necrofilia. El capitalismo se nutre de los valores típicamente «masculinos», como son la competencia, la analiticidad, el control pasional, la sublimación y la instrumentalización, señalados por el psicoanálisis como «regresiones anales» y tendencias necrófilas.

10. Finalmente, Occidente ha fomentado, desde sus principios filosóficos, un fuerte **economicismo** en todos los ámbitos, incluyendo los campos del «desarrollo». Desde Descartes, la realidad «material» viene a ser identificada como no-animada, cuantificable, manipulable y negociable. La cuantificación de todo lo que no es «alma» y «espíritu», incluyendo al propio cuerpo humano, lleva a su instrumentalización y monetarización, en el sentido de un medio de producción, es decir: de un factor económico. El capitalismo y su reencarnación contemporánea en el neoliberalismo hablan hasta de «recursos humanos», «material humano» y «capital humano», y las guerras que se llevan a cabo para perpetuar las ganancias exorbitantes de unos pocos, tienen un lenguaje cada vez más perverso («bombas quirúrgicas»; «daños colaterales»; «guerras preventivas»).

3. ¿Un callejón sin salida?

El modelo de desarrollo planteado por Occidente sobre la base de los supuestos filosóficos y civilizatorios mencionados, implementado a partir de la segunda Guerra Mundial en Europa y propagada después para todo el mundo, se ha convertido, a pesar de algunos logros

[432] La analiticidad pretende «conocer» la realidad a través de la descomposición (*analysis*) del conjunto en sus partes. Esta actitud típicamente masculina da excelentes resultados con artefactos (automóviles, computadoras, etc.), pero resulta nefasta para cualquier organismo vivo que sólo puede ser «analizado» a costa de la vida misma.

incontestables, en un callejón sin salida para la humanidad y el planeta Tierra. Este modelo de desarrollo, llamado «desarrollismo» por su fuerte carga ideológica que conlleva, ni es sustentable ni sostenible, y mucho menos compatible con algunos de los principios fundamentales de la vida.

1. En primer lugar, el desarrollismo promueve y fomenta, junto con su aliado natural, el capitalismo neoliberal, un **crecimiento económico ilimitado**. Todas y todos sabemos que la vida como tal es finita y limitada, y que el planeta Tierra, el sistema solar y el universo en su totalidad son sistemas finitos de regulación y auto regeneración. En la física, se lo conoce como ley de la conservación de energía y materia, y en la biología como principio de los ciclos vitales que tienen inicio y fin. Sabemos también que, en el campo biológico, el crecimiento ilimitado necesariamente lleva a la muerte, porque se trata de un crecimiento cancerígeno.[433] Todo el mundo, incluso los defensores más feroces del Mercado Libre y de un capitalismo salvaje, saben que los recursos energéticos y materiales de nuestro planeta y del sistema solar son limitados y tienen fecha de vencimiento. Sin embargo, la lógica económica y de desarrollo funciona como si no existieran tales limitaciones. El lema del emprendedor neoliberal y posmoderno es: «después de mí el diluvio».
2. En segundo lugar, el universalismo y cosmopolitismo planteados por los pensadores ilustristas de la modernidad europea vienen a convertirse en un **particularismo** cada vez más ego-, andro- y antropocéntrico. El modelo del desarrollismo, impuesto a las regiones llamadas «subdesarrolladas» o del «Tercer Mundo», ha fracasado para dos tercios o incluso tres cuartas partes de la humanidad. A pesar de todos los ajustes al modelo clásico del *Plan Marshall* y sus copias en las décadas de la segunda mitad del siglo XX, el Sur Global hoy en día es más pobre, desigual, contaminado y analfabeta que hace cincuenta años. Se ha desarrollado el «subdesarrollo».[434] La globalización neoliberal y cultural viene a ser una pantalla mediáticamente usada y potenciada para camuflar una gran incoherencia: el modelo de desarrollo vigente no es globalizable, porque llevaría al colapso del planeta Tierra. Sólo que aún no se admite esta incoherencia fundamental del modelo desarrollista, para no asustar a los cinco mil millones de personas humanas que todavía se aferran a la ilusión de que un día las lluvias de la bonanza bursátil y

[433] Parece que hay una «sincronicidad» más que casual entre el aumento espectacular de enfermedades que se puede denominar «canceroformes» y de un modo de vida que apuesta por un crecimiento ilimitado («cada vez más»). Mientras que la vida «crece» de manera orgánica y ordenada, el cáncer es el resultado de un crecimiento totalmente desordenado y fuera de control. En los procesos orgánicos, el crecimiento vital se alterna por el decrecimiento letal; las nuevas células sólo reemplazan otras células ya caducadas. El cáncer no solamente es una enfermedad típicamente sociógena, sino que caracteriza de manera muy plástica y dolorosa la perversidad del modo de vivir que plantea el «crecimiento ilimitado» del capitalismo neoliberal y del desarrollismo.

[434] La expresión es de André Gunder Frank (1929-2005). Por primera vez la usa en el artículo «The development of underdevelopment» (1966) que recién fue publicado en 1970 como parte de su obra *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires/México: Siglo XXI: «Cap. I: El desarrollo del subdesarrollo en Chile» y «Cap. III: El desarrollo del subdesarrollo en Brasil» (traducción del original inglés (1967). *Capitalism and underdevelopment in Latin America*. Nueva York: Monthly Review Press). Véase también: Chew, Sing y Denemark, Robert (eds.) (1996). *The Underdevelopment of Development: Essays in honour of Andre Gunder Frank.* Thousand Oaks: Sage Publications.

especulativa les mojara a todas y todos.[435] El verdadero «opio del pueblo» de nuestros días.

3. En tercer lugar, el modelo aún vigente de desarrollo resulta ser **suicida** a largo plazo. El sueño de la modernidad europea de la independización del ser humano de su condicionamiento natural resulta ser una ilusión fatal. A pesar de los incontestables hazañas de la medicina farmacéutica, de la tecnología genética, de la ingeniería robótica y de la cibernética, las enfermedades que acechan la vida humana, las muertes prematuras, el trabajo infrahumano, la explotación y la degeneración del ser humano no han disminuido, sino al revés: vivimos en una época con nuevas enfermedades endémicas (SIDA, cáncer, infartos, obesidad, anorexia, etc.) y con cambios climáticos que revelan la impotencia humana frente a procesos y fenómenos naturales. A pesar de las evidencias del ecocidio[436], el desarrollismo hace frente a todas estas amenazas de manera totalmente perversa, tratando de superar problemas sistémicos y paradigmáticos con nuevas tecnologías y más soberbia todavía. El remedio resulta ser más dañino que la enfermedad, porque el diagnóstico es totalmente erróneo.[437]
4. En cuarto lugar, el desarrollismo es totalmente **miope referente a procesos holísticos y complejos**. Sigue apostando por el «crecimiento económico» y material, sin tomar en cuenta los aspectos psíquicos, espirituales, culturales, ecológicos, emocionales y cósmicos. Sabemos –y no solamente por la llamada «globalización»– que estamos sentados en un mismo barco, y que nadie se salvará si se hundieran las tres cuartas partes de la Tierra o si desaparezca la biodiversidad, el agua potable, el aire limpio, la biomasa y la atmósfera con sus capas protectoras. Sabemos que vivimos en un sistema frágil de interdependencia, pero actuamos como si fuéramos un satélite o una isla paradisíaca, a donde nunca llagarían las secuelas de un desarrollo nefasto y miope.[438] Las y los migrantes del Sur Global empiezan a tocar las puertas de los «pocos felices» *(happy few)* del Norte, los desechos tóxicos, exportados a los países que necesitan devisas, empiezan a retornar –en forma de frutos exóticos contaminados- a las mansiones de las personas que se creen con el derecho de mandar, y los tsunamis y huracanes no conocen ni color de piel ni cuenta bancaria.
5. En quinto lugar, sigue y se intensifica la **militarización del desarrollo**. Aunque en círculos intelectuales se admite el fracaso rotundo del modelo dominante de «desarrollo», los centros de poder político y económico no se rinden ante la evidencia y hacen todo lo

[435] Se refiere al *trickle down effect* (efecto de goteo), uno de los supuestos de la teoría neoliberal: aunque la liberalización y flexibilización de la economía conlleva a corto plazo a más desigualdad y pobreza, a largo plazo «todos/as se mojarán» por el efecto de goteo, porque el empuje económico de unos pocos jalaría al resto hacia la bonanza.

[436] Se refiere a la afectación letal de los ecosistemas por el ser humano y su actuar.

[437] En este contexto, se puede interpretar el movimiento medioambiental de Occidente y sus vanguardias políticas (los «partidos verdes») –aunque bien intencionados- como sostenes involuntarios del sistema neoliberal capitalista. Hoy día, la protección del Medio Ambiente se ha vuelto negocio redondo para empresas transnacionales, sin que ello signifique cambio alguno en el estilo de vida. La racionalidad instrumental, causa principal de la explotación ilimitada de la naturaleza, es vista nuevamente como fuerza salvífica ante la inminente agonía del planeta; es como intentar apagar un incendio con leña.

[438] La figura del crucero transatlántico *Titanic* se ha vuelto una metáfora para la situación de la humanidad: mientras se celebre derrochando las delicias en las salas de lujo, un almirante solitario se percata del iceberg y del hundimiento inevitable.

posible como para saquear los pocos recursos que todavía quedan. Ante la escasez cada vez más amenazante de recursos naturales y energías no renovables, se decide militarizar la explotación indistinta de estos recursos, bajo el lema de «sálvese quien pueda». La guerra en el Irak y la militarización de esa región que aún tiene las reservas de petróleo más grandes del mundo, obedecen a esta lógica desarrollista de seguir a toda costa con el *American Way of Life*, aunque el resto del planeta se vaya al diablo. Un presidente del Imperio no puede permitirse que su gente ya no pudiera acudir al supermercado en sus limusinas que gastan la tercera parte de la energía global, y por eso hay que garantizar el aprovisionamiento *a manu militari* (con mano militar).[439]

4. «Desarrollo» en la perspectiva de la pachasofía[440] andina

Ante este panorama desolador, surgen voces cada vez más frecuentes y fuertes que no solamente plantean medidas «cosméticas» al modelo del desarrollismo, sino que cuestionan de fondo este mismo modelo y sus presupuestos filosóficos y civilizatorios. No debe de sorprender que estas voces provengan de la Periferia, desde las regiones declaradas «subdesarrolladas» y «excedentes», desde las víctimas y de la población desilusionada por las promesas reiteradas del *trickle down effect* (el efecto de goteo de que a lo largo todos se mojaran). Aunque hay que decir al mismo tiempo, que para una mayoría de las y los que sufren las consecuencias de décadas de aplicaciones de programas de reajustes, los íconos y las ilusiones del «desarrollo» en clave neoliberal y posmoderno no ha perdido aún su hechizo y encanto. El *American Dream* es tan fuerte que, a pesar de todas las evidencias, la gente pobre e iletrada sigue aferrándose a las telenovelas y las imágenes del paraíso consumista que está a la vuelta de la esquina.

Entre estas voces anteriormente mencionadas, también figura la sabiduría milenaria de la población indígena de los Andes, plasmada en su cosmovisión o pachasofía. Los parámetros de este paradigma filosófico y civilizatorio contradicen, en su gran mayoría, los principios de la modernidad occidental anteriormente expuestos. Por tanto, también cuestionan gran parte de los supuestos que fungen de base para el modelo de desarrollo vigente, es decir de lo que es el desarrollismo occidental. Una primera falacia que hay que desmontar, es la convicción –en forma de tautología– de que «modernidad» y «desarrollo» son

[439] La militarización del desarrollo tiene diferentes rostros: por un lado, viene bajo la consigna de la «lucha contra el terrorismo», por otro lado, como intento de asegurarse de los recursos vitales para la industria nacional, y finalmente como lucha preventiva por los recursos cada vez más escasos: agua limpia, aire no contaminado. Véase el estudio de Wagner, Jürgen (2007). *Mit Sicherheit keine Entwicklung!: Die Militarisierung der Entwicklungszusammenarbeit*. (elaborado a pedido de la facción «La Izquierda» del parlamento alemán). Accesible en: http://dokumente.linksfraktion.net/pdfmdb/7796242967.pdf
Para mayores referencias (casi no existe literatura en español): Chanaa, Jane (2005). «Arms sales and development: Making the critical connection». En: *Development in Practice*, Vol. 15 No. 5. 710-716; Christian Aid (2004). *The Politics of Poverty: Aid in the New Cold War*; CIDSE (2006). *Study on Security and Development: Reflection Paper*; Gray, Colin S. (2004). *The Sheriff: America's Defense of the New World Order*. Lexington; Knuchel, Lars (2004). *No Security without Development - No Development without Security: Comments on Current Trends in EU Foreign Policy, development policy briefing*.

[440] El término quechua/aimara-griego «pachasofía» sustituye la noción occidental de «filosofía», para indicar la sabiduría (*sophia*) de y sobre la *pacha*, concepto denso y fundamental del pensamiento andino. *Pacha* quiere decir 'universo ordenado', 'tiempo y espacio', 'todo lo que existe y tiene vida'.

monopolizados exclusivamente por Occidente.[441] Hay que insistir en la diversidad y pluralidad cultural de «modernidades» y modelos de «desarrollo».

En lo que sigue, voy a plantear algunos elementos claves de la pachasofía andina para establecer un modelo de desarrollo sustentable y sostenible, compatible con la vida y la naturaleza, y corresponsable con las futuras generaciones y el cosmos entero que se condensa en la metáfora del «Vivir Bien» (*allin kawsay; suma tamaña; ivi maräei*; etc.).[442]

1. **Todo tiene vida, nada es simplemente materia inerte**. Este principio «panzoista» implica que el universo o la *Pacha* no es una máquina o un mecanismo gigantesco que se organiza y mueve simplemente por leyes mecánicas, tal como afirmaron los filósofos europeos modernos, ante todo Descartes y sus seguidores. La *Pacha* es más bien un organismo vivo en el que todas las partes están relacionadas entre sí, en constante interdependencia e intercambio. El principio básico de cualquier «desarrollo» debe ser, entonces, la vida *(kawsay, tamaña, jakaña)* en su totalidad, no solamente del ser humano o de animales y plantas, sino de toda la *Pacha*.
2. Esto quiere decir, en segundo lugar, que los llamados **«recursos naturales»**, tal como la tierra, el aire, el agua, los minerales y los hidrocarburos, la energía solar, eólica y geotérmica, no son simples «recursos» que están a disposición del ser humano, sino seres vivos, órganos en el gran organismo cósmico, vida y fuentes de vida. Para la pachasofía andina –como para la gran mayoría de las sabidurías indígenas– es una idea absurda y un sacrilegio el intento de «privatizar» estos recursos. Como no se vende a su propia madre, tampoco se vende a la *Pachamama*, al agua o a los minerales del subsuelo (*uray* o *manqha pacha*). La vida es justamente el resultado de un intercambio armonioso entre todos los seres, y no de la usurpación y soberbia de algunos por encima de otros.
3. Y de ahí llegamos a la conclusión de que **el ser humano** no tiene su dignidad por ser «mejor» o «superior» a los demás seres vivos y supuestamente «inertes», sino por su lugar específico, es decir: por su función que tiene y cumple en este orden cósmico llamado *Pacha*. Es ser humano, para las y los andinos/as, no es propietario ni productor, sino «cuidante» *(arariwa)*, «cultivador» y «facilitador». La única fuerza productora en sentido estricto es la madre tierra, la *Pachamama*, y sus diferentes aspectos como el agua, los minerales, los hidrocarburos, los energéticos en general. El ser humano no «produce» o «crea», sino que cultiva o cría para que la *Pachamama* produzca. El ser humano es «transformador» de elementos y procesos que de por si no dependen de él. «Desarrollo» no puede orientarse solamente en el bienestar humano y en el mejoramiento de las condiciones de vida para los seres humanos. Además, no se guía por el «crecimiento» económico de bienes y «productos», sino por el equilibrio cósmico que se expresa –entre otros– en el equilibrio ecológico y social.

[441] La tautología se expresa en forma de una proposición analítica: 'La modernidad es occidental', lo que equivale a 'Es imposible que la modernidad no sea occidental', con lo que queda demostrado que fuera del modelo civilizatorio occidental, no hay ni modernidad ni desarrollo auténtico (*extra Occidentem non est salus*: «fuera de Occidente no hay salvación»).
[442] Para mayores informaciones, véase: Estermann 2006.

4. La meta final de todo tipo de «desarrollo» es el **Vivir Bien** *(allin* o *sumak kawsay; suma qamaña; ivi maräei; küme mogen)*. Este ideal incluye a los demás seres, animales, plantas, minerales, astros, espíritus y divinidades. El Vivir Bien es un modo de existencia que está en equilibrio con todos los demás elementos de la *Pacha*, de acuerdo con los principios básicos de la pachasofía andina, que son los principios de relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad. El Vivir Bien ni es riqueza ni pobreza, ni despilfarro ni escasez, ni lujo ni carencia, sino una vida en armonía con todos los demás seres, una convivencia intercultural, interbiótica e intergeneracional. Tampoco se trata del «vivir mejor», porque éste implicaría necesariamente que otros seres vivirían «peor»; en un mundo que se rige por el equilibrio de la conservación de masa y energía, cada «crecimiento» de una parte irremediablemente lleva a una «reducción» de otra parte del sistema.[443]

5. Esto quiere decir que el «desarrollo» no apunta a la acumulación de bienes o de dinero, sino a la maduración orgánica de cada uno de los seres, según sus necesidades y capacidades, pero en interdependencia y dentro del equilibro macro-cósmico y ecológico. El desarrollo en sentido humano se orienta en la **colectividad** y no en la individualidad; no existe «desarrollo» de unos pocos en desmedro o a costa de otros.[444] La pachasofía andina toma el principio de «globalización» o «universalización» en sentido muy fundamental y estricto: solamente aquella medida económica, social y política es buena, que contribuye a la mejora de todos los seres humanos (principio de universalizabilidad) y que es compatible con la vida en general, incluyendo las futuras generaciones (principio de transgeneracionabilidad).

6. La economía, y, por tanto, el desarrollo económico, es para la pachasofía andina el manejo prudente y cuidadoso de la **Casa Común** *(wasi; uta)* que es el universo (*Pacha*).[445] El desarrollo económico que en Occidente es sinónimo de crecimiento y desarrollo sin más, para el ser humano andino es parte íntegra de todo un proceso holístico de mejoramiento y maduración, al ritmo del desenvolvimiento orgánico («des-arrollo») de la *Pacha*. Por tanto, el desarrollo económico siempre está sujeto a un proceso mayor que incluye aspectos espirituales, religiosos, culturales, civilizatorios, sociales y políticos. En lo práctico, esto significa que la economía tiene que someterse a la política y ética, y éstas a la cosmovisión o pachasofía.[446]

7. El «desarrollo» –para seguir usando un término occidental– para el mundo andino **no es unidireccional ni irreversible**. Como la concepción dominante de los Andes no es

[443] En la lógica neoliberal capitalista, esta «reducción» o «pérdida» se invisibiliza y se camufla bajo un manto general de complicidad. Cuando alguien «gana» en la Bolsa de Valores, necesariamente alguien tiene que perder, sólo que el perdedor queda invisible, porque se trata del cafetero en Guatemala, del minero en Zimbabue, de la capa de ozono, de la biodiversidad amazónica o de las reservas de agua potable.

[444] Por lo tanto, un «desarrollo» de una parte de la humanidad que a la vez produce el «subdesarrollo» de otra parte, no puede ser llamado «desarrollo», ni es un mejoramiento real de las condiciones de vida de la humanidad, sino que es un «retroceso» y la prueba tangible del fracaso de este modelo de desarrollo.

[445] Éste es el significado original de «economía»: ley de la casa, que se refería en primer lugar a la casa concreta y el manejo de sus recursos, pero en segundo lugar también al universo *(oikumene)* y el cuidado prudente de sus recursos. La «economía» en Occidente se ha vuelto «cleptonomía» y «arte de acumulación» (crematística).

[446] La actividad «económica» incluye aspectos espirituales y religiosos: no se puede trabajar la tierra sin pedirle permiso; hay que retribuirle lo propio para restablecer el equilibrio dañado. Véase: Estermann 2007.

lineal, sino cíclica (en forma espiral), la meta del desarrollo que es el Vivir Bien *(allin kawsay; suma qamaña)* no necesariamente está por delante, en un futuro desconocido, sino puede estar atrás, en un pasado por conquistar. El ser humano andino camina de espalda *(qhipa)* hacia el futuro *(qhipa)*, mirando con los ojos *(ñawi; naira)* hacia el pasado *(ñawpapacha; naira pacha)*, para orientarse y buscar la utopía. El axioma de la modernidad occidental de que lo que viene siempre debe ser «mejor» de lo que ya ha pasado (optimismo metafísico-histórico), no es válido para los Andes; lo anterior puede ser «mejor», es decir más perfecto en equilibrio, que lo posterior.

8. El «desarrollo» para el mundo andino **no es antropocéntrico ni antropomorfa**. No puede haber crecimiento y mejoramiento para la humanidad en detrimento de la Naturaleza. Todos los esfuerzos de «desarrollo» tienen que apuntar a un equilibrio mayor que es ecológico y –en última instancia– cósmico (o pachasófico). El ser humano no es la medida de todas las cosas, sino una *chakana*, un puente mediador para contribuir a constituir y restituir la armonía y el equilibrio universal. Por tanto, no se puede medir el «desarrollo» en forma monetaria y cuantitativa, ni mediante indicadores que sólo toman en cuenta la mejora de las condiciones de vida de los seres humanos, tal como plantean las Metas del Milenio. Los Derechos Humanos deben de ser complementados por los Derechos de la Tierra.

9. Los **recursos naturales** sirven para mantener, conservar y fomentar la vida en general. Su explotación irreversible atenta contra el principio de reciprocidad y equilibrio cósmico. Los recursos naturales tienen que ser renovables y renovados[447] para las futuras generaciones y para la vida no-humana. Su finitud innegable exige un tratamiento prudente y cuidadoso que se orienta en los procesos orgánicos de los ciclos vitales. La explotación indiscriminada de los recursos no-renovables (petróleo, gas natural) atenta contra el principio de reciprocidad y conlleva un desequilibrio cada vez más peligroso y preocupante. De acuerdo con la sabiduría indígena, un recurso sólo puede ser «usado», si hay una manera real de restituirlo; la talla de madera sólo es permitida en la medida en que el bosque puede «cicatrizar».

10. En la práctica, cualquier «proyecto de desarrollo», desde el punto de vista indígena, tiene que orientarse por los **principios de compatibilidad** ecológica, social, intergeneracional, pachasófica y cultural. La sostenibilidad y sustentabilidad del «desarrollo» en clave indígena sólo se garantiza en la medida en que contribuye al ideal del Vivir Bien que incluye estos principios mencionados. Un «desarrollo» que saquea los recursos naturales, que fomenta la disparidad entre los seres humanos, que atenta contra el equilibrio cósmico y ecológico, que fomenta el patriarcalismo y machismo, que no se orienta por las futuras generaciones, no es desarrollo sostenible, y, por tanto, no es ningún «progreso», sino un tremendo retroceso de la humanidad.[448]

[447] En sentido estricto, no existe la distinción entre «recursos renovables» y «recursos no renovables». El petróleo y gas, por ejemplo, son renovables, pero para ello se requiere de procesos muy largos (millones de años), y el agua (hidroenergía), el viento (energía eólica) o la geotérmica sólo son renovables en la medida en que los grandes cambios climáticos no afecten sustancialmente su disponibilidad.

[448] Últimamente, se promueve en Occidente las «pruebas de compatibilidad» para fondos de inversiones, proyectos de desarrollo, portafolios, explotación de recursos naturales, etc. Existen ciertos estándares éticos

11. Para los pueblos indígenas, **el «progreso» no se mide por el PIB** (Producto Interno Bruto), ni por algunos indicadores cuantitativos (por ejemplo, las Metas del Milenio), sino por la calidad de vida (el «Vivir Bien») que incluye factores como la alegría, la fiesta, la celebración, la diversidad, la espiritualidad y religiosidad. La acumulación de bienes no es un indicio de «riqueza», ni la carencia de bienes un signo de «pobreza». En clave intercultural e indígena, habrá que redefinir 'pobreza' y 'riqueza', 'progreso' y 'desarrollo' de otra manera mucho más holística e integral.[449]

12. La «**modernidad**» no es un monopolio de Occidente. Los pueblos indígenas tienen su propio modelo de la 'modernidad' que no se contrapone a la 'tradición' y que no es la última época de todo un proceso recorrido y dejado atrás. El pasado está presente en la vida actual, y el futuro sigue siendo un ideal ya realizado, pero por reconquistar. Hay que deconstruir los principios fundamentales de la «modernidad» occidental como monoculturales y eurocéntricos, tal como el fuerte individualismo, la secularización, la mecanización de la Naturaleza, el antropo- y androcentrismo y el racionalismo exagerado. Habrá que pensar en una transmodernidad (que no es posmodernidad) en la que las sociedades indígenas (llamadas muchas veces «premodernas») se acerquen a los sectores disidentes de las sociedades occidentales.[450]

13. Por fin, habrá que tomar en cuenta el **carácter cualitativo del tiempo** y de todo proceso. Los proyectos de desarrollo que parten de la idea de que el tiempo fuera como un medio neutro y cuantificable en medidas iguales, no van a ser sostenibles en el contexto de la cosmovisión indígena. Hay momentos más propicios y menos propicios para empezar con un proyecto, hay que tomar en cuenta «días intocables» (de la *Pachamama*), seguir los ritmos naturales y los ciclos vitales, sin romper los lazos de relacionalidad, como son los padrinazgos, el compadrazgo, el *ayni*, los prestes (mayordomía), la reciprocidad religiosa, la responsabilidad transgeneracional y transmortal, los cambios cualitativos *(pachakuti)* y lo que es el orden cósmico o la justicia universal.

---

para bancos y empresas que incluyen la compatibilidad ecológica, social y cultural. Muy pocos incluyen los criterios de compatibilidad intergeneracional y cósmica. Véase: Jonas 1995.

[449] Los indicadores de «desarrollo» y «felicidad» que son manejados por las agencias de cooperación, normalmente no toman en cuenta estos factores «suaves» que son vitales para la población indígena: fiesta, alegría, música, celebración, compañerismo, ritualidad, espiritualidad, tiempo disponible, oración, poesía, sonrisas, paisajes, aire limpio, narraciones colectivas, memoria ancestral, etc. Tal como el «desarrollo» normalmente se mide por indicadores económicos, también se suele caracterizar «riqueza» y «pobreza» por estos mismos indicadores: una persona es «desarrollada» siempre y cuando tiene los medios necesarios para llevar adelante su vida de forma digna e independiente, no importa si es «feliz», «alegre», «contenta» y «satisfecha». Estos factores llamados *light* (o *nice to have*), en realidad tendrían que ser los factores más importantes e imprescindibles para medir el «desarrollo».

[450] Véase: Rodríguez 2004; Dussel 2005. La noción de 'transmodernidad' pretende presentar un nuevo paradigma a través del cual pensar el presente: con él se recuperan los retos pendientes de la modernidad: sujeto, emancipación, justicia, razón..., asumiendo las críticas posmodernas, intentando a la vez describir el panorama teórico de nuestra contemporaneidad y señalar nuevas líneas de teorización.

5. Una sinopsis de las dos matrices civilizatorias

Modernidad occidental dominante	**Civilización amerindia**
Sustancialidad	Relacionalidad
Mecanicidad	Organicidad
Antropocentrismo	Bio- y cosmocentrismo
Analiticidad	Holismo
Individualismo	Comunitarismo
Linealidad y progresividad del tiempo	Ciclicidad y reversibilidad del tiempo
Homo faber	*Homo cultivator*
Principium tertii non datur	*Principium tertii datur*
Dualismo excluyente	Complementariedad incluyente
Naturaleza como objeto de manipulación	Naturaleza como organismo vivo
Androcentrismo y patriarcalismo	*Chachawarmi/qhariwarmi*
Escatología apocalíptica	Utopías retrospectivas
Carácter cuantitativo del tiempo	Carácter cualitativo del tiempo

6. Una sinopsis de los dos modelos de «desarrollo»

Desarrollo capitalista	**«Vivir Bien» amerindio**
El crecimiento económico y financiero es ilimitado.	Un crecimiento ilimitado es el cáncer.
El Vivir Bien sólo se da mediante el vivir mejor.	Somos iguales, pero diversos.
El egoísmo humano es el ímpetu del crecimiento económico.	La ayuda mutua *(ayni)* es el motor del Vivir Bien.
La competencia entre los sujetos humanos es la base de riqueza.	La solidaridad y complementariedad generan calidad de vida.
Los vicios personales (avaricia; egoísmo; codicia; etc.) se vuelven virtudes en lo público.	La trilogía andina rige en lo personal como en lo público: *ama suwa, ama llulla, ama qella!*

El libre mercado (demanda y oferta) contribuye a la justicia social.	El libre mercado fomenta desigualdades e injusticias.
La Naturaleza es objeto y medio de producción.	La Naturaleza es nuestra madre viva.
Todo es cuantificable.	La calidad prima sobre la cantidad.
El mundo es una máquina.	El mundo es *Pacha*, organismo ordenado y en equilibrio.
La vida puede ser reducida a lo mecánico.	La vida es característica de todo lo que existe.
Los recursos naturales son medios de producción.	Los recursos naturales son la base de vida.
El dinero crea riqueza (produce).	Sólo la naturaleza produce.
El desarrollo contribuye a la felicidad.	El Vivir Bien es expresión de la felicidad.

7. El «Vivir Bien»: ¿una alternativa al «desarrollo»?

La idea del 'Vivir Bien' no es una idea nueva, ni algo exclusivo del mundo andino y mucho menos de las culturas aimara y quechua. En Occidente, Aristóteles planteaba el ideal de la «buena vida» *(eubiós)* como el vivir en el medio entre dos extremos; se trata de un planteamiento para el «hombre libre», es decir el varón adulto que vive en la *polis* y que es propietario de un terreno. La «buena vida» aristotélica no es destinada ni a las mujeres, ni a los niños, esclavos, extranjeros, ni a los que no son ciudadanos (pobladores de la ciudad con voz y voto). Es un ideal muy restringido y extremadamente individualista. El epicureísmo retomaba posteriormente este ideal y lo interpretó en el sentido de la «imperturbabilidad» *(ataraxia)* del alma, aunque agregaba el valor supremo de la amistad. La posmodernidad occidental replantea este ideal de la Antigüedad occidental, pero ahora en un sentido consumista y hedonista como una «vida cómoda, agradable y en abundancia». En este sentido, la «buena vida» posmoderna muy bien encaja en las ideologías neoliberales del «crecimiento» y «progreso», plasmada metafóricamente en la compañía estadounidense de electrodomésticos *LG* que significa literalmente *life is good* («la vida es buena»).

El planteamiento del «Vivir Bien» (más que «buena vida»)[451] por parte de las culturas indígenas de *Abya Yala* (y de otras en otros continentes) tiene un trasfondo filosófico y sapiencial totalmente distinto al ideal planteado por Aristóteles, Epicuro o Baudrillard.[452] Las cosmovisiones indígenas de *Abya Yala* no comparten ni la concepción circular del mundo grecorromano ni la linealidad y progresividad del tiempo en acepción judeocristiana.

[451] Es importante notar que, en las expresiones nativas, el «bien» *(suma; allin; sumak)* es entendido en sentido de adverbio, es decir de un cualitativo del mismo hecho y proceso de «vivir», y no de un estado estático dado. Como los idiomas nativos de los Andes son verbocéntricos –y no sustantivocéntricos como los indoeuropeos–, el «Vivir Bien» en acepción andina contiene el principio fundamental de la relacionalidad.
[452] Cf. Estermann 2011.

Más bien plantean una concepción cíclica del tiempo, reflejada en la metáfora de la espiral y expresada por las características de la discontinuidad *(pachakuti)*, reversibilidad, calidad y no-homogeneidad. Como acabo de explicar, para el ser humano andino, por ejemplo, el futuro *(qhipa pacha)* queda atrás *(qhipa)*, y el pasado *(ñawpa o naira pacha)* delante; se fija los ojos *(ñawi; naira;)* en el pasado que es conocido y, por tanto, orientador para el camino, pero se camina, de retroceso, hacia el futuro desconocido (en la espalda).[453]

De ahí surge la idea de una «utopía retrospectiva», un ideal que hay que recuperar de un pasado inconcluso, pero con aspiración a ofrecer alternativas realmente sostenibles y sustentables, es decir compatibles con la Naturaleza, la humanidad entera y las futuras generaciones. Esta «utopía» se encarna en lo que es el «Vivir Bien» amerindio y que tiene repercusiones culturales, económicas, sociales, espirituales y políticas. Este ideal figura en las Constituciones Políticas del Estado de Bolivia y Ecuador, y forma parte de las políticas públicas del gobierno boliviano, sobre todo a través del Viceministerio de Planificación Estratégica. ¿Pero qué quiere decir este ideal, y en qué medida es operacional?

El concepto del 'Vivir Bien' fue planteado por algunos intelectuales aimaras, como traducción al castellano de *suma qamaña*, y traspuesto al quechua como *allin/sumaj/sumak kawsay*, de acuerdo con la región, al guaraní como *ivi maräei* o *teko kavi* y al mapudungun como *küme mogen*. Aunque existe cierto disenso en el mundo académico sobre la pertinencia y aceptación de este concepto en la población indígena, no sólo ha sido incorporado a la nueva Constitución Política del Estado de Bolivia, sino que últimamente ha ganado un espacio inesperado en el debate sobre alternativas al modelo neocapitalista y a las múltiples crisis que acechan al mundo.[454]

En primer lugar, el *suma qamaña* o *allin kawsay* refleja una concepción de la «vida» no antropocéntrica ni biologicista, sino cosmocéntrica y holista. Esto quiere decir que para las cosmovisiones y filosofías indígenas, no existe una separación o dicotomía entre lo que tiene vida («seres vivos») y lo que (según Occidente) no lo tiene («entes inertes»). El cosmos o *Pacha* es como un organismo vivo, cuyas «partes» están en íntima interrelación e interdependencia, de tal modo que la vida o «vivacidad» se definen por el grado de equilibrio o armonía que existe entre ellas. Por tanto, se distingue radicalmente del paradigma occidental de un individualismo o atomismo que parte de la autosuficiencia de la «sustancia»

[453] Para mayores referencias sobre los principios de la filosofía andina, cf. Estermann 2006.

[454] Existe un debate sobre la pertinencia indígena o su introducción por una *inteligentsia* occidentalizada de este concepto. Véase: Spedding 2010. Según Medina (2006), *qamaña* se refiere al «lugar de vivir», a una existencia en circunstancias concretas (como el «estar» castellano), y *jakaña* se refiere más al lugar donde se desarrolla un ser, al lugar de la reproducción. Ambos conceptos, al igual que el concepto quechua *kawsay*, no son usados por la misma población indígena para indicar un ideal. Spedding propone más bien la expresión *sum sarnaqaña* (o *allin puriy* en quechua), es decir: «Andar Bien». Cuando en el campo se pregunta a la gente: «¿Cómo están?», normalmente se dice: «Andamos bien». Lo mismo se dice de una pareja feliz, de una comunidad con suficientes productos, de un negocio, de la salud de la familia: «Andamos bien» *(sum sarnaqapxtawa; allin purisqayku)*. La expresión guaraní *ivi maräei* significa literalmente: «caminar erguido/a», lo que implica el aspecto de dignidad y autoestima; *teko kavi* se suele traducir por «buena vida». Alison Spedding plantea que el concepto aimara del *suma qamaña* es una elaboración de académicos aimaras y no coincide con el sentimiento de la misma población aimara que preferiría la expresión *sum sarnaqaña* («andar juntos»). Cf. Spedding 2010. El año pasado (2010), el MUSEF (Museo de Etnografía y Folclore) de La Paz puso como tema central de su *Reunión Anual de Etnología* el «Vivir Bien». Véase: Museo de Etnografía 2011.

particular y llega a afirmar –en la teoría económica capitalista– una antropología conflictiva y competitiva.

El «Vivir Bien» amerindio mide la «bondad» de cada elemento por la «bondad» del todo, es decir: el «vivir» depende fundamentalmente del «con-vivir» en un sentido antropológico, ecológico (o «ecosófico») y cósmico. No se puede –en sentido estricto– hablar de que alguien tiene «buena vida» (un tercio de la humanidad), si otros/as viven en la miseria o son pisoteados/as por los demás. Por tanto, el «Vivir Bien» no aspira a una «mejor vida», porque en un mundo finito y limitado en cuanto a recursos, espacio y tiempo, el incremento de la calidad de vida de algunos/as conlleva el deterioro de la calidad de vida de otros/as. Ésta es la ley que se manifiesta en el proceso del «desarrollo del subdesarrollo», amén de la lógica capitalista de competitividad y exclusión.

En segundo lugar, la «vida» y el ideal del «Vivir Bien» se extiende a la Naturaleza no-humana y al cosmos entero que incluye al mundo espiritual y religioso. No existe justicia social y económica, es decir: una armonía entre los seres humanos, si a la vez se perjudica el equilibrio ecológico y transgeneracional. Por tanto, el ideal del «Vivir Bien» apunta a una convivencia armoniosa del género humano con su entorno natural, el mundo espiritual y las futuras generaciones. Una actitud económica o política que se fundamenta en principios que destruyen las bases para la vida de futuras generaciones (una suerte de «después de nosotros el diluvio») o que prioriza los bienes de lujo por sobre los bienes de primera necesidad y los valores éticos y espirituales, no es sostenible ni sustentable.

En tercer lugar, el ideal amerindio del «Vivir Bien» cuestiona radicalmente la ideología occidental del «desarrollismo» y los principios ideológicos del «crecimiento ilimitado» neoliberal. El verdadero «progreso» no consiste en un incremento cuantitativo de bienes de consumo y de la producción, ni en el aumento de las ganancias de una empresa, sino en el nivel de distribución justa y equitativa de la riqueza existente y el uso prudente y «pachasófico» (de acuerdo con el orden holístico del cosmos) de los recursos naturales y humanos. No hay «progreso» o «avance», si algunos/as se quedan atrás o incluso son considerados/as «excedentes». La carrera loca del «crecimiento económico» y del consumismo desenfrenado a toda costa no lleva a más «progreso», sino a un «regreso» inevitable de la vida, con la consecuencia de un deterioro catastrófico del equilibrio cósmico que conlleva, para el mundo indígena, un *pachakuti*, una revolución cósmica de dimensiones «apocalípticas».

El concepto del «Vivir Bien» andino sólo puede ser comprendido a cabalidad como expresión de una cosmovisión y filosofía totalmente distintas a la occidental dominante, y no como receta económica, ecológica o cultural. En este sentido, se trata de una metáfora que representa otro modelo civilizatorio que se presenta como alternativa ante la decadencia y el agotamiento del modelo dominante de la modernidad occidental y el ideal capitalista que ésta conlleva. Es evidente que el modelo de «desarrollo» que plantea Occidente y el estilo de vida concomitante no son «globalizables»; se requiere de más de cinco planetas Tierra para «globalizar» el estilo de vida estadounidense, y si China imitara este ideal consumista, el plantea colapsaría dentro de unas dos décadas. Por tanto, no sólo es deseable, sino absolutamente imperativo buscar alternativas a la «única vía» propuesta por los ideólogos del capitalismo tardío de casino y producción ficticia. En vez de TINA *(There is*

no alternative), hay que abogar por TATA *(There are thousands of alternatives)*, entre ellas el «Vivir Bien» andino.

Una de las convicciones de la sabiduría indígena andina, es que todo tiene que ver con todo, es decir que el «desarrollo» de una parte de la humanidad tiene que ver con el «subdesarrollo» de la otra parte. La Tierra es (y el universo en su totalidad) un sistema limitado que no permite un «crecimiento ilimitado» que sólo se da en el caso del cáncer. Y hemos visto que el capitalismo aún vigente, en su agonía, es un sistema sumamente cancerígeno que produce metástasis lejos del origen de la enfermedad (sistema bancario especulativo en el Norte) en las extremidades (economías subalternas en el Sur). Una economía realmente sustentable y sostenible en términos de la sobrevivencia de la humanidad y de la vida en general, es decir una economía compatible con la totalidad de la humanidad, la Naturaleza, el mundo espiritual y las futuras generaciones, debe de renunciar a la ideología del «crecimiento» como base del «Vivir Bien», a la especulación bursátil y el capital improductivo ficticio. Y esto significa, aunque todavía suena a herejía política y económica, un decrecimiento de la economía en gran parte del mundo, un estancamiento en otra, y un leve crecimiento en la parte más pobre del planeta.[455] Además, implica la virtud de «renuncia» a nivel individual en los países industrializados, virtud por mucho tiempo descartada como «anticuada».

El hecho de que es muy difícil «operacionalizar» el ideal del «Vivir Bien», se debe en parte a la incompatibilidad entre las dos matrices civilizatorias, la occidental-moderna y la amerindia-pachasófica. Si queremos implementar el *suma qamaña/allin kawsay* andino para una economía alternativa, para otro tipo de «desarrollo», sino cambiar la misma matriz civilizatoria, nos veremos enredados/as en una serie de inconsistencias, tensiones y hasta callejones sin salido. A manera de ilustrar este tipo de problemas «estructurales» y de tipo civilizacionales, quisiera hacer hincapié brevemente en el conflicto por el TIPNIS que se llevó a cabo en Bolivia en los últimos meses, y que seguramente va a ocupar el escenario social y político del país por mucho tiempo.

8. A manera de conclusión: el ejemplo del TIPNIS

Para las personas que no están tan familiarizadas con el tema, he aquí una breve descripción del conflicto. Desde varias décadas, existen planes en el gobierno boliviano de construir una carretera de penetración, desde Cochabamba (en concreto: Villa Tunari en el Chapare) a Trinidad en la Amazonía (en concreto: San Ignacio de Moxos), que debe formar parte de un corredor bioceánico entre Brasil y la costa del Pacífico. Esta carretera de unos 350 kilómetros debería atravesar el *Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro Sécure*, abreviado y conocido mundialmente por las siglas TIPNIS. Mientras que los gobiernos neoliberales no se atrevían ejecutar la obra, el Gobierno de Evo Morales firmó en 2008, a espaldas del pueblo boliviano y de los pueblos indígenas del TIPNIS, un convenio con Brasil, especialmente con la empresa constructora OAS y el banco BNDES (Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social) que otorgaría un crédito para la construcción de dicha obra.

[455] Cf. Dierckxsens 2011: 91-97.

La nueva Constitución Política de Estado prevé, en sus artículos 30 II, inc. 10, 343 y 352[456] la obligatoriedad de la consulta popular a los pueblos indígenas afectados en el caso del plan de un proyecto de envergadura (exploración de petróleo, exploración de minería, hidroeléctricas, carreteras de penetración, etc.). Sin embargo, el Gobierno no se veía en la obligación de realizar esta consulta, y en abril del presente año, la constructora brasileña empezó con los trabajos en la zona. Y esto provocó, a su vez, la protesta de los pueblos indígenas afectados que decidieron realizar una marcha de Trinidad a La Paz (más de 500 kilómetros). En el proceso de esta marcha, muchos sectores de la sociedad civil, incluyendo una oposición de derecha totalmente anti-indígena y antiambientalista, se adhirieron a las demandas de las marchistas, con tal de que al final de los 65 días, Bolivia se encontraba totalmente dividida entre «desarrollistas» y «conservacionistas».

Cabe detenerse un momento en este conflicto, para detectar detrás de las bambalinas políticas y electorales la pugna de dos matrices civilizatorias y modelos de «desarrollo» totalmente incompatibles entre sí. Y no que la línea divisoria correría entre el «mundo indígena» y el «mundo occidental», sino que revela fisuras en ambos mundos aparentemente homogéneos. Una parte del Gobierno –el ala «desarrollista» con el vicepresidente e ideólogo marxista Álvaro García Linera a la cabeza–, sectores de las llamadas «comunidades interculturales» (en realidad: «colonizadores») que incluyen muchos aimaras y quechuas de las tierras altas (Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia: CSCIB), las asociaciones de cocaleros, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), y la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia-Bartolina Sisa (CNMCIOB-BS), se pronunciaron en el conflicto a favor del proyecto (*grupo A*). Otra parte del Gobierno –el ala «pachamámica» con el canciller David Choquehuanca a la cabeza–, el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullusuyu (CONAMAQ) y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), junto a los oportunistas del caso (derecha oligárquica; ambientalistas; clase media intelectual; etc.), están luchando contra el proyecto (*grupo B*). Podemos ver claramente que en ambos bandos hay instituciones de representación indígena que defienden, cada una por su lado, el «desarrollo» de tipo occidental y el «Vivir Bien» de tipo andino-indígena, respectivamente.

El *grupo A*, a pesar de tratarse en su mayoría de «indígenas» en sentido étnico y cultural, aboga por la necesidad de la carretera para promover el «desarrollo» (palabra enunciada de manera inflacionaria, sin mayores especificaciones), es decir: de ciertas comodidades, acceso a los mercados, medios de comunicación masiva, industrialización y cultivo de tierras «perezosas». Mientras que el *grupo B*, constituido por indígenas y no-indígenas, aboga por la «intangibilidad» de su territorio, a fin de salvaguardar la biodiversidad, el equilibrio

[456] Aunque los artículos mencionados no se refieren explícitamente a la «construcción de carreteras» por territorios indígenas, sino a la explotación de recursos naturales, se puede derivar de la experiencia pasada, que la construcción de una carretera de penetración conlleva la colonización del territorio adyacente y la exploración y posterior explotación de los recursos naturales de la zona. En el Art. 30 II, inc. 10, el texto constitucional boliviano dice textualmente: «…las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos: […] A ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan.

ecológico, el modo ancestral de vivir y cultivar y la reserva boliviana más grande de agua potable y el pulmón de la Amazonía. En ambos casos, se escuchaba a menudo la expresión del «Vivir Bien», pero en un sentido totalmente antagónico: para el *grupo A*, el «Vivir Bien» quiere decir «progreso», «crecimiento», «desarrollo» y «prosperidad» (no es por casualidad que ha surgido, en los últimos años, una nueva «burguesía aimara» y una clase cocalera muy pudiente), para el *grupo B*, el «Vivir Bien» se traduce en términos más espirituales como «equilibrio ecológico», «economía de subsistencia», «hábitat en armonía con la Naturaleza».

Parece que se trate de dos concepciones totalmente distintas del «Vivir Bien»: el primero más en la línea aristotélica y de la modernidad occidental vigente («buena vida»), el segundo más en la línea de la pachasofía amerindia. La experiencia histórica ha demostrado que el famoso «desarrollo» que conllevaría una carretera para los pueblos indígenas «penetrados», consiste ante todo en el «progreso» de los invasores (llamados «colonos» o eufemísticamente «comunidades interculturales») y la expulsión forzosa de los mismos pueblos indígenas. Esto ocurrió, por ejemplo, con las carreteras de Cochabamba a Santa Cruz, y de Santa Cruz a Trinidad, en el siglo XX.

Según la idiosincrasia «desarrollista» heredada de la modernidad europea, el «Vivir Bien» amerindio es considerado como «retroceso», modelo «anacrónico y arcaico», «premoderno» y no operacional. Mientras que no exista la voluntad en la ceguera del capitalismo depredador de dejarse interpelar, todo tipo de evolución alternativa a la escatología occidental resulta «inviable» y es descartada de entrada. Ya no es suficiente una crítica económica y política al sistema-mundo dominante. Urge una crítica filosófica desde la interculturalidad que toma en cuenta los presupuestos civilizatorios de este sistema y de su carácter necrófilo y destructor. La matriz civilizacional indígena –de la que la filosofía andina es una expresión nítida– puede aportar en esta deconstrucción crítica de la «única vía», predicada después de la caída del socialismo realmente existente.

A pesar de que el modelo de un «capitalismo salvaje» y de un «desarrollo» de tipo occidental esté agonizando en los centros del capital especulativo (*Wall Street*; Banco Central Europeo; etc.), ejerce aún un hechizo irrefrenable sobre sociedades constituidas por mayorías indígenas como la boliviana. No es solamente un reflejo de la alienación cultural y civilizatoria, sino también una expresión de aspiraciones legítimas de mejorar las condiciones de vida. Mientras que en el Norte se descarta en todas las reuniones de la G7, del Foro Económico de Davos, del Fondo Monetario Internacional e inclusive a nivel popular la contracción del crecimiento económico, el descrecimiento inevitable y la renuncia al despilfarro energético y mercantil, no se puede esperar de los países emergentes que «renuncien» deliberadamente a las bondades exhibidas a diario hasta el cansancio en los medios de comunicación. Falta una conversión civilizatoria mayor, tanto en el Norte como en el Sur, para que el modelo del «Vivir Bien» y la civilización subyacente tengan la más mínima oportunidad de ser asumidos como alternativa al colapso del planeta. El movimiento de los «indignados» en el hemisferio norte es una señal de esperanza.

Bibliografía

Aguiló Bonet, Antoni Jesús (2010). «Globalización neoliberal y teología neoconservadora: La teología neoliberal de Michael Novak». En: *Dikaiosyne: Revista semestral de filosofía práctica* Nº. 24. 7-34.

Club de Roma (ed.) (2006). *Más allá del crecimiento: 30 años después*. Madrid: Galaxia Gutemberg.

_____ (ed.) (1992). *Más allá de los límites del crecimiento.* Madrid: Galaxia Gutemberg.

_____; Donella Meadows (eds.) (1972). *Los límites del crecimiento*. Madrid: Galaxia Gutemberg.

Cooper, Melinda (2008). *Life as surplus: Biotechnology and capitalism in the neoliberal era [La vida como plusvalía: Biotecnología y capitalismo en la era neoliberal]*. Seattle: University of Washington Press.

Dierckxsens, Wim et al. (2011). *Siglo XXI: Crisis de una Civilización. ¿Fin de la historia o el comienzo de una nueva historia?* La Paz: Grito del Sujeto.

Dussel, Enrique (2005). *Transmodernidad e interculturalidad*. En: http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf

Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

_____ (2007). «Ecosofía andina: La 'Naturaleza en Occidente y en los Andes». En: *Fe y Pueblo*. Segunda época. No 11. 68-76.

_____ (2011). «'Vivir bien' como utopía política: La concepción andina del «vivir bien» *(suma qamaña/allin kawsay)* y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia». En: Museo de Etnografía y Folclore (org.) (2011). *Reunión Anual del Museo de Etnografía y Folclore 2010: El Vivir Bien*. La Paz: MUSEF.

Fukyama, Francis (1992). *El fin de la Historia y el último hombre [The End of History and the Last Man]*. Barcelona: Planeta [Londres: Penguin].

Galbraith, John Kenneth (1994). *Un viaje por la economía de nuestro tiempo.* Traducido por Ramón Tapias Trujillo. Barcelona: Ariel.

Jonas, Hans (1995). *El principio de responsabilidad: Ensayo para una ética de la civilización tecnológica* [traducido del original alemán (1979). *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp]. Barcelona: Herder.

Lovejoy, Arthur (1936). *La gran cadena del Ser: Un Estudio de la Historia de una Idea*. Nueva York: Harper & Row.

_____ (1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Harvard University Press. En español: (1983). *La gran cadena del Ser: Historia de una idea*. Barcelona: Icaria.

Medina, Javier (2006). *Suma Qamaña: Por una convivencialidad postindustrial*. La Paz: Garza Azul.

Museo de Etnografía y Folclore (org.) (2011). *Memoria de la Reunión Anual del Museo de Etnografía y Folclore 2010: El Vivir Bien.* La Paz: MUSEF. Dos tomos.

Rodríguez, Rosa María (2004). *Transmodernidad*. Madrid: Anthropos.

Spedding, Alison (2010). «*'Suma qamaña' ¿kamsañ muni*? (¿Qué quiere decir 'vivir bien'?)». En: *Fe y Pueblo* 17. Segunda época. [Bolivia]. ISEAT. 4-39.

14. Hacia una interversidad de saberes: Universidad e interculturalidad

La institución de la «universidad» ha sido uno de los elementos claves para la propagación de los valores de la civilización europea y occidental, de la hegemonía de las ciencias en sentido occidental y de las maneras cómo se viene construyendo conocimientos y saberes en el globo terráqueo entero. En el caso de *Abya Yala* o América Latina, la fundación de universidades obedecía tanto al propósito misionero y doctrinal de la Iglesia católica como al de la transmisión de las culturas hispano–lusitanas y su «universo» simbólico cultural y civilizatorio.

El proceso de la descolonización mental e intelectual[457] pone de manifiesto una concepción extremadamente monocultural y eurocéntrica de la «universidad», su estructura, su quehacer y sus objetivos. Urge entonces una deconstrucción intercultural del concepto mismo de 'universidad', tal como se lo viene manejando en gran parte del mundo, incluyendo América Latina.

1. Una interculturalidad olvidada

En prácticamente todos los textos de estudio y referencias «científicas», se sostiene que el origen de la 'universidad' se dio en la Edad Media europea. Según un acuerdo tácito entre los estudiosos, la fundación de la Universidad de Bolonia (Italia) en 1088, donde se enseñó por primera vez medicina, es el origen de la tradición universitaria[458], como tal exportada a todo el mundo a través de la colonización y las diferentes olas de globalización. Y bajo la dominación de la cultura europeo–cristiana, se suceden las fundaciones de universidades a todo lo largo y ancho del territorio europeo. Las primeras fueron:

- Universidad de Bolonia (Italia) en 1088
- Universidad de Oxford (Inglaterra) en 1096

[457] El tema de la «descolonización mental e intelectual» se plantea en un contexto en que se nota un incremento considerable de una nueva colonización «suave», a través de los medios de comunicación masiva el Internet y sobre todo a través de la imposición de una única «cultura» neoliberal. En los diccionarios y enciclopedias, se habla prácticamente sólo de la «descolonización» como un proceso político de independización de regiones y naciones bajo el yugo del poder colonial. Véase: http://es.wikipedia.org/wiki/Descolonizaci%C3%B3n.
Entre los teóricos de la «descolonización mental o conceptual» figuran el boliviano Fausto Reinaga (1981. *El hombre*. La Paz: Amauta); el ghanés Kwasi Wiredu (1995. *Conceptual Decolonization in African Philosophy: Four Essays*. Ibadan, Nigeria: Hope Publications); el estadounidense Kelly Oliver (2004. *The Colonization Of Psychic Space: A Psychoanalytic Social Theory Of Oppression*. University of Minnesota Press) y el chileno Fernando Mires (1987. *La colonización de las almas*. San José de Costa Rica: DEI). En Bolivia, el gobierno de Evo Morales ha puesto en marcha un programa de «descolonización educativa y mental», cuyo motor es el ex ministro de Educación, Félix Patzi, con su obra: 2003. *Etnofagia estatal: Modernas formas de violencia simbólica (*Análisis de la Reforma Educativa en Bolivia). La Paz: PIEB. También en Internet: http://www.proeibandes.org/sbibliografico/biveib_page.php?pagina=4

[458] Véase, por ejemplo: «Aunque en la creación de las Universidades ocurre como en el fútbol, parece estar probado que la primera universidad en nacer fue la Universidad de Bolonia, a comienzos del siglo XIII, que fue la primera en tener estudios reconocidos universalmente y estatutos propios; …». En: http://www.protocolo.org/gest_web/proto_Seccion.pl?rfID=278&arefid=251

- Universidad de París (Francia) en 1150
- Universidad de Módena (Italia) en 1175
- Universidad de Cambridge (Inglaterra) alrededor de 1208
- Universidad de Palencia (España) en 1208
- Universidad de Salamanca (España) en 1218
- Universidad de Nápoles Federico II (Italia) en 1224. (la universidad estatal y laica más antigua del mundo)
- Universidad de Coímbra (Portugal) en 1290.

El término latino *universitas*, compuesto de *unum* (uno) y *vertere* (girar; convertir), tiene el mismo origen etimológico que «universo» o «universal» y quiere decir literalmente «lo uno en lo que gira», o en otras palabras: lo «constante en movimiento». En la Edad Media europea, la palabra *universitas* se utilizaba para designar cualquier gremio corporativo o asociación destinada hacia una meta común. Podía ser tanto la «universidad de los zapateros», como la «universidad de los herreros». Cuando se decía «Universidad de Salamanca», por ejemplo, no era más que una simple abreviatura para designar la «asociación de los maestros y estudiantes de Salamanca». Con el tiempo y el uso, la palabra *universitas* terminó designando los centros de altos estudios y, en este sentido, adquirió su mayor relevancia en el Renacimiento.

El modelo paradigmático para la fundación de la «universidad» en la Europa medieval ha sido la Academia platónica (cerrada en 529 por el emperador romano Justiniano)[459] y –en menor medida– el Liceo aristotélico[460], espacios de encuentro entre las elites intelectuales y filosóficas, a fin de debatir los últimos hallazgos «científicos» y especulativos de la época.

Sin embargo, esta concepción (eurocéntrica) del origen de la universidad ignora una tradición no–occidental mucho más antigua que tiene –entre otras– sobre todo dos referencias culturales: la china y la árabe.

En China aparecieron los primeros centros de altos estudios de toda la historia. La Universidad de Hunan es considerada la más antigua del mundo. Se encuentra registrada la existencia de la Escuela Superior (Shenyang) imperial durante el período Yu (2.257 a.C. –

[459] Escuela fundada por Platón en el 387 a.C. y que permaneció activa hasta el año 529. Se trata de la escuela filosófica de mayor tradición y mayores cambios experimentados.
El primer siglo de su existencia marca la fidelidad al maestro, es la denominada Antigua Academia, como escuela de Espeusipo, inmediato sucesor de Platón, Jenócrates, Pulmón, Crantor y Crates de Atenas. El segundo período o Academia Media, dura desde el 315 hasta el 241 a. C.; su máximo exponente es Arcesilao y se caracteriza por la introducción del escepticismo, influido por Pirrón, combatiendo el estoicismo y el epicureísmo. Finalmente, la Academia Nueva abandona el escepticismo y se centra en el eclecticismo, mezclando aristotelismo y estoicismo con el platonismo. Sus principales representantes son Filón de Larisa, maestro de Cicerón, y sobre todo Antíoco de Ascalón. Finalmente, la Academia fue absorbida por el neoplatonismo de Plotino. Su principal representante fue Proclo (410-485), natural de Atenas.
En el Renacimiento, la Academia platónica fue reestablecida en Florencia, fundada en 1440 por el mecenas Cosme de Médicis.

[460] Aristóteles fundó el Liceo (en honor al dios Apolón Liceo) en 336 a.C. Funcionaba hasta su clausura por el Emperador Justiniano en 529 d.C., aunque sufría diferentes saqueos y destrucciones.

2.208 a.C.). La actual Universidad de Nanjing remonta su origen a la Academia Central Imperial de Nanjing, fundada en el año 258 d.C., y la ya mencionada Universidad de Hunan (Changsha) guarda una continuidad innegable, incluso geográfica, con la histórica Academia Yuelu, fundada en el año 976 d. C..[461]

La Universidad de Takshashila, fundada en Taxila (Pakistán) alrededor del siglo VII a.C., entregaba títulos de graduación.[462] La Universidad de Nalanda, fundada en Bihar (India), alrededor del siglo V a.C., también entregaba títulos académicos y organizaba cursos de post–grado. En comparación con estas universidades chinas, Platón fundó su Academia en el año 387 a.C.

Pero eran las universidades persas y árabes las que han iniciado el proceso que ha dado origen a la «universidad» europea moderna. Durante el siglo IV y finales del V d.C. funcionaban las famosas Escuelas de Edesa y Nisibis, fundadas por cristianos sirios (nestorianos), organizadas como comunidades de maestros, y dedicadas a la exégesis bíblica. En 489, los cristianos nestorianos fueron expulsados del Imperio Bizantino, por lo que éstos, liderados por Nestorio, Patriarca de Jerusalén, deciden trasladarse a Persia, donde eran bien recibidos para establecer la Escuela de Medicina de Gondishapur, que se haría famosa en todo el mundo.[463]

Poco después, en 529, el emperador romano cristianizado Justiniano cierra la Academia de Atenas y el Liceo, profundizando de esta manera la intolerancia y resistencia hacia los centros de estudios (paganos) en el Imperio Romano. Entre 637 y 651, los musulmanes árabes derrotaban el Imperio Persa de los sasánidas[464] y se apoderaban de Gondishapur. A finales del siglo VIII la Escuela de Gondishapur se trasladaba a Bagdad, donde se reorganizaría como el *Bayt al Hikma*, «la Casa de la Sabiduría», para traducir las obras científicas de médicos y filósofos como Aristóteles, Hipócrates, Galeno y Discórides que en los siglos XI y XII llegarían a Occidente, a través de la península hispánica.

Durante el siglo VIII, también aparecían los hospitales que se vincularían estrechamente con las Escuelas de Medicina, terminando por definir un modelo empirista, laico, tolerante y riguroso de universidad, que dará fama mundial a aquellos establecimientos, e impactaría

[461] La Academia Yuelu fue fundada en el año 976, noveno año del reinado de la dinastía Song, y fue una de las cuatro academias imperiales de estudios superiores. Está postulada como la universidad más antigua del mundo entre las existentes. Los discípulos de Confucio, Zhu Xi y Zhang Shi estudiaron en esta institución. En 1903 la academia se convirtió en universidad y en 1925 se estableció en el lugar la Universidad de Hunan. Desde su fundación, la academia Yuelu ha gozado de un elevado prestigio como institución cultural y centro de actividades académicas. Ha sido testigo de más de mil años consecutivos de historia y es la única de las antiguas academias chinas de estudios clásicos que se ha convertido en una institución moderna de estudios superiores. Como parte integrante de la Universidad de Hunan, la academia se ha convertido en un centro de investigación del idioma Han y es uno de los principales centros académicos y culturales del país.

[462] Taxila es un importante lugar arqueológico en Pakistán que contiene las ruinas de una ciudad Gandhara y de la universidad de Takshashila (también Takkasila o Taxila), un importante centro de enseñanza védico/hinduista y budista del siglo V a.C. al siglo II.

[463] La iglesia nestoriana defendió en el Concilio de Éfeso (431), contra Cirilo de Alejandría, la confluencia en Jesucristo de dos personas separadas, además de la característica de María como *christotokos*, es decir «madre de Cristo» (y no *theotokos*: «Madre de Dios»). Como consecuencia de la expulsión del Imperio Romano, llegaron no solamente a Persia e India, sino a Mongolia y China, donde se ha encontrado el famoso monolito nestoriano, en tres idiomas. Hoy, siguen existiendo iglesias nestorianas en Irak, Irán, India y China.

[464] Es el nombre del Segundo Imperio Persa, durante su cuarta dinastía irania (226-651 d.C.).

en el modelo de las primeras universidades europeas. Existen registros sobre los estrictos exámenes y numerosos cursos para los estudiantes de la Escuela de Medicina del Cairo que tenían que aprobar para quedar autorizados a ejercer la medicina.

El nuevo modelo adoptado por las universidades árabes y persas se caracterizó por el rigor en el estudio, y muy especialmente por la investigación y la enseñanza de la medicina. Este modelo inspiraría las universidades europeas modernas. Algunas de las más famosas universidades árabes y persas antiguas fueron:

- Bagdad (*Bayt al Hikma*, fundada a fines del siglo VIII): allí enseñó e investigó el famoso sabio Al–Razi (Rhazes) (865–925).
- Córdoba (España, fundada en el siglo VIII): allí enseñó e investigó Abulcasis (936).
- Samarcanda: contaba con un importante observatorio.
- Damasco: a partir de la fundación de la Escuela de Medicina en 1158 se convirtió en el centro científico de Siria.
- El Cairo (Al–Azhar, fundada en 988): allí enseñaron Maimónides (1135–1204) e Ibn Jaldún (1332–1406), entre otros. Ha continuado funcionando ininterrumpidamente hasta nuestros días.
- Salerno (Italia, fundada en el siglo X): modelo directo de muchas de las universidades europeas existentes en la actualidad.

Las universidades árabes comenzaron a decaer cuando Córdoba cayó en poder de los españoles en 1236, y Bagdad cayó en poder de los mongoles en 1258. Sin embargo, ello no impidió que allí apareciera Ibn Jaldún[465], señalado como el primer sociólogo de la historia y profesor de la Universidad de Al–Azhar (El Cairo).

2. La imposición del modelo europeo–occidental

Aunque la fundación de las primeras universidades europeas en los siglos XI–XIII debía mucho a la larga tradición árabe y persa, en el Renacimiento empezó a desconocerse el pasado intercultural e interreligioso de lo que iba a imponerse como modelo único del saber en la modernidad occidental. Las universidades medievales –organizadas en torno al *Studium Generale* de las «Artes liberales», de la filosofía, teología, medicina y derecho– todavía mantenían el espíritu de un saber integral y transdisciplinario, de una diversidad *(versitas)* epistemológica y metodológica bajo un solo *(unum)* techo.[466]

[465] Abū Zayd Abd ar-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Jaldūn al-Ḥadramī, conocido habitualmente como Abenjaldún o Ibn Jaldún (también escrito Ibn Khaldun, Ibn Khaldoun o Abenjaldun), nacido el 27 de mayo de 1332 y fallecido el 19 de marzo de 1406, fue un famoso historiador y sociólogo árabe nacido en lo que hoy es Túnez y de origen andalusí. Es considerado como uno de los fundadores de la moderna historiografía, sociología y economía. Es fundamentalmente conocido por su obra *Muqaddima*, o *Prolegómenos* a su vasta historia de los árabes, que constituye un temprano ensayo de filosofía de la historia y de sociología, disciplina esta última de la que a menudo es considerado antecesor.

[466] Tomás de Aquino, por ejemplo, era todavía perfectamente consciente de la deuda intelectual para con los intelectuales árabes, los traductores de la Escuela de Toledo y los filósofos aristotélicos musulmanes como

Se sobreentiende que las universidades medievales europeas y las que fueron exportadas al Nuevo Mundo, se organizaban en torno a de la teología como *domina scientiarum* («señora de las ciencias») y la filosofía como *ancilla theologiae* («sirvienta de la teología»). Con la Conquista de *Abya Yala* por los españoles (y más tarde los portugueses), se establecieron pronto las primeras universidades en suelo americano, en el espíritu de la Contrarreforma y de la Reconquista (frente a la ocupación musulmana), vigente en España del siglo XVI.

La conquista militar y política requería de un apoyo intelectual, para defender la verdadera fe y la cultura española. Pronto llegaron al Nuevo Mundo españoles de todos los niveles culturales, incluyendo sacerdotes y laicos con formación universitaria. Las primeras universidades fundadas en América Latina son –como es de conocimiento general– la Universidad de Santo Domingo en la isla Española (1538), la Universidad de San Marcos en Lima (1551), la Universidad de México (1551) y la Universidad Santo Tomás de Santa Fe de Bogotá (1580).

El propósito principal de la fundación de estas universidades era aprovisionar a las Colonias españolas con profesionales en los campos de la teología (incluyendo la filosofía), medicina y derecho, de acuerdo con el canon medieval de las ciencias. Sin embargo, el objetivo de fondo, muchas veces de forma implícita e inconsciente, era asegurarse de la perpetuación del modelo civilizatorio occidental, en su forma de un catolicismo escolástico renacentista.[467] Políticamente, las nuevas universidades sirvieron para establecer y fortalecer una elite criolla que iba a defender con argumentos «científicos» la empresa colonial en todos sus aspectos.

Hasta más allá del siglo XVIII, la mayoría de las universidades en América Latina replicaban el escolasticismo aún vigente en España, sin introducir a los pensadores «modernos» del racionalismo y empirismo europeo. Se trató de contrarrestar a las «olas» protestante y libertaria, encarnadas por el pensamiento de los filósofos alemanes (Leibniz, Kant, Hegel) y británicos (Hobbes, Locke, Hume), como también de los «librepensadores» franceses (Montesquieu; Voltaire; Rousseau) que amenazaban a socavar el dominio colonizador de la Corona y la hegemonía de la Iglesia católica.[468]

Hasta mediados del siglo XVIII, las universidades latinoamericanas eran bastiones de la legitimación intelectual y «científica» del poder colonial, de la supuesta «superioridad» del espíritu europeo y de la fundamentación de la «inferioridad» de la raza «india» y «mestiza». Estaban en función casi exclusivamente de la elite criolla; es decir: eran centros de estudios de los españoles para los españoles, islas intelectuales en un mar agitado por olas de rebeldía y resistencia. Recién en la segunda mitad del siglo XVIII, ciertas universidades introducían

---

Avicena y Averroes. Aunque les combatía en el campo teológico y filosófico, no hubiera sido posible su síntesis intelectual sin la mediación de las universidades árabes.

[467] La experiencia de la Reconquista sobre los «moros» en la Península española y la lucha teológica contra el protestantismo (la «Contrarreforma») determinaron mucho la manera cómo se luchaba contra las «idolatrías» de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo.

[468] No es casual que los representantes principales del racionalismo continental y del empirismo británico eran protestantes (con la excepción del mismo René Descartes). El espíritu contrarreformista de los españoles y de los nuevos criollos en América impidieron que sus ideas tomaran cuerpo en las universidades, hasta el siglo XVIII. Lo mismo ocurrió con las ideas ilustristas de los filósofos franceses, que indujeron a la población criolla a defender los principios de igualdad, libertad y fraternidad, en contra de la Corona.

poco a poco las ideas «seculares» y «modernos» de los racionalistas europeos (y en menor medida las de los empiristas británicos) y de los *philosophes* franceses de la Ilustración, con sus ideas revolucionarias de la igualdad, libertad y fraternidad de los seres humanos.

Pero se trataba un cambio meramente ideológico y formal, del mismo sujeto criollo, para luchar por la independencia política de la nueva oligarquía del yugo colonial, sin cambiar absolutamente nada referente a la inclusión de los/as mestizos/as y mucho menos de las y los indígenas en la producción del saber y el ejercicio del poder. La elite española era reemplazada por una elite criolla, con los mismos apellidos y títulos de propiedad. Durante la vida republicana, las universidades seguían fungiendo como instrumento de poder de la clase alta y blanca, incluyendo poco a poco a los mestizos (*mistis*) como «carne de cañón» intelectual para la defensa de sus intereses. Había sólo un relevo de intelectuales realistas por republicanos, a veces dentro de las mismas personas, pero sin alterar nada en la estructura colonial de las universidades y su mentalidad eurocéntrica y racista.

Las universidades en América Latina, junto con la Iglesia católica y el poder político criollo, han sido durante más de 400 años el sostén del proyecto de la «civilización occidental–cristiana», a través de una estrategia de «imitación», «adaptación» e «incorporación» de las ideas y posturas filosóficas y teológicas vigentes en Europa (y posteriormente en Estados Unidos). Todos los intelectuales que querían aspirar a un título académico y el prestigio social correspondiente tenían –y siguen en eso– que someterse a una «circuncisión helénica»[469] rigurosa. Hasta en nuestros días, las universidades y la vida académica en el continente no han sido otra cosa que «un eco de una vivacidad ajena» (Hegel), un «anatopismo»[470] alienante y alienado, al servicio de una elite occidentófila y renegada con el mestizaje y la indianidad de su mundo.

A pesar de la etimología y de algunas prácticas del saber integral, la «universidad» nunca ha sabido llegar a una «universalidad» de la verdad, en el sentido de la integración e inclusión de todos los sujetos cognoscitivos, tipos de saberes, métodos de investigación y su aplicación a la vida. Hasta hoy día, en las universidades se enseña un cierto tipo de saber compatible con los parámetros de un canon científico establecido en Occidente, estudian y enseñan sobre todo miembros de las clases alta y media, de preferencia de sexo masculino, de tez blanca, y se utilizan métodos establecidos dentro de la tradición dominante de la filosofía occidental.[471]

---

[469] Esta expresión (polémica) se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber sido victorioso en su lucha contra la «circuncisión judaica», en su diputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo de que la proclamada «circuncisión interior» por el Espíritu (Rm 2: 29) para llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma filosófico del helenismo. Consecuencias tangibles de esta «circuncisión intelectual» son (entre otros) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensación, la corporeidad y la mundaneidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

[470] Víctor Andrés Belaúnde (1889–1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* el término «anatopismo» para resaltar el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente «trasplanta» la filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina.

[471] La inclusión paulatina de mujeres e indígenas en las universidades latinoamericanas no cambió mucho de principio, sino que fundamentaba aún más el espíritu «occidentalizado», porque seguían con el requisito de una «circuncisión helénica» y del androcentrismo conceptual y metodológico. Lo mismo se puede decir de la

3. Un enfoque intercultural

La filosofía intercultural ha puesto de manifiesto el carácter monocultural y eurocéntrico de lo que es el modelo estándar de la «universidad». Si uno estudia en Shanghái, Nairobi, Nueva York, Quito o Delhi, el currículo de los estudios académicos, los títulos universitarios, los estándares de investigación, la terminología técnica y el procedimiento en la construcción del conocimiento son más o menos idénticos. Esta uniformización de los estudios universitarios se defiende en nombre de una academicidad «universal», sustentada por una supuesta supra–culturalidad de los contenidos, métodos y estándares académicos.[472]

El enfoque intercultural cuestiona esta supuesta supra–culturalidad y «universalidad» de la vida académica de la gran mayoría de las universidades, revelándola como culturalmente determinada, contextual, históricamente identificable e ideológica. La «academicidad universal» –con todos sus códigos, parámetros y formalidades– se revela como fuertemente occidentocéntrica e instrumental en el sentido de ser el vehículo ideológico de los valores culturales e intereses económicos y políticos de Occidente.

La concepción dominante de la «universidad», incluso en América Latina y en la mayor parte de la periferia («Tercer Mundo»), refleja algunos presupuestos culturalmente enraizados en la tradición filosófica y cultural occidental. Entre ellos, podemos mencionar:

a. «Saber es poder». Este lema de Francis Bacon (1561–1626) ha determinado gran parte de la vida académica de las universidades. El saber es considerado un *depositum*, una riqueza o un capital intelectual en el poder de unos pocos letrados e iluminados. Hoy en día, se suele hablar de la «acumulación» de conocimientos, tal como se habla de la acumulación de capital o de ahorros. En todas las épocas, el saber ha sido utilizado para dominar a la población iletrada e ignorante. La traducción de la Biblia por Lutero al alemán ha roto con un tabú de la *inteligentsia* eclesial y clerical, sin por ello quitar el poder de los letrados y estudiosos (no había todavía mujeres letradas) hasta hoy día.

b. Predominio de la analiticidad. A partir de la modernidad europea, se impone el análisis como método ortodoxo de las investigaciones académicas, basado en la Biblia de la Modernidad, el «Discurso del Método» de René Descartes. La analiticidad pretende llegar al conocimiento del mundo a través de una descomposición real o imaginaria de lo que no se puede o no se debe descomponer. En el caso de la vida, la descomposición (análisis) llega a causar la muerte del organismo descompuesto, sin la posibilidad de ser recompuesto (síntesis).[473]

---

gran mayoría de los seminarios teológicos, tanto católicos como protestantes, que siguen imitando y reproduciendo una teología europea clásica.

[472] Hoy, en la era de la globalización neoliberal cultural y cibernética, se nota una nueva «ola de uniformización» de los contenidos y procedimientos académicos, que viene a ser una «anglosajonización» de los títulos y métodos, tal como ocurre en Europa con la implementación del Consenso de Bolonia, o como ocurre en las universidades de América Latina con los títulos de bachillerato y *masters*.

[473] Me parece que el afán de separar y de depurar analíticamente los diferentes aspectos de la realidad es una característica típicamente masculina. Yo (como varón) lo practico también, en este mismo trabajo. Y no está mal de por sí; sólo que se vuelve neurótico y devastador si este modelo androcéntrico de concebir y manejar el mundo se convierte en el único posible, en el paradigma universalmente válido, en la vía única verdadera de salvación.

c. Compartimentalización del saber. Las universidades han llegado, a través del tiempo, a una compartimentalización del saber cada vez más honda y radical. La ramificación sofisticada de los conocimientos en disciplinas (¡sic!), sub–disciplinas y especializaciones ha producido en el mismo mundo científico una confusión y desentendimiento babilónico alarmante.[474] El *homo academicus* es un especialista desarticulado, desubicado y totalmente desvinculado de la realidad holística y relacional. El rigor académico se mide por el grado de especialización y la aplicación de un método tan particular que ya no hay comunicabilidad con otros compartimientos del saber.

d. Objetividad ideológica. En la gran mayoría de las universidades, sigue en pie el ideal de una «objetividad» con pretensión supra–cultural y universal. Cualquier referencia al punto de vista «subjetivo» del o de la observador/a, investigador/a o docente es vista como una violación de este principio y como una particularización y contextualización de un saber supuestamente «universal». Desde el enfoque intercultural, cada saber «universal» es situado, contextualizado y subjetivizado, es decir: culturizado, y la llamada «objetividad» nunca puede ser un *a priori* meta–cultural, sino el ideal heurístico de un sinnúmero de polílogos interculturales. La crítica feminista de las epistemologías dominantes, por ejemplo, ha demostrado, que bajo el manto de la «objetividad» y «universalidad», se ha impuesto un modelo androcéntrico del saber.

e. Androcentrismo universitario. Si bien es cierto que las universidades se han abierto –en los últimos cincuenta años– a las mujeres, las estructuras jerárquicas, la conceptualización del conocimiento, el procedimiento estándar, los códigos académicos y el lenguaje técnico siguen reflejando una fuerte visión e ideología androcéntrica. Se habla del «rigor» científico, de la «consistencia» lógica, de la «imparcialidad» académica, del carácter «analítico» del pensamiento, de la «cuantificabilidad» de los fenómenos y de los «títulos» académicos, todos estos elementos de una mentalidad y concepción predominantemente masculina.[475]

f. Textualidad de los conocimientos. Occidente ha fomentado una cultura universitaria centrada en el texto como fuente básica de referencia y comprobación científica en la construcción de saberes. Podemos hablar de una mentalidad «rumiante»: el saber como interpretaciones de interpretaciones de textos.[476] La base textual tiene para la Academia la misma rigidez y ortodoxia que el Texto Sagrado para un/a creyente. La liturgia académica de usar abundantes referencias bibliográficas coincide con el ideal de erudición que se basa en la recepción de innumerables volúmenes de textos escritos.

g. El fetiche de los títulos académicos. Los títulos académicos que otorgan las universidades sirven de «moneda universal de cambio» –tal como el dólar– para el prestigio y renombre

[474] La terminología dilata: Hablar de «disciplinas» científicas significa no sólo el disciplinamiento del saber, sino de las y los que pretenden adquirirlo y usarlo de manera libre. Cf. Patzi, Félix 2003. *Etnofagia estatal: Modernas formas de violencia simbólica (*Análisis de la Reforma Educativa en Bolivia). La Paz: PIEB. Raimon Panikkar habla de la «manía clasificatoria» de Occidente; mediante la *diéresis*, Occidente viene intentando desde Sócrates conquistar intelectualmente al mundo entero. Las definiciones incluyen o excluyen, según los criterios de los que definen. (Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India.* Madrid: Trotta).
[475] Cf. Estermann, Josef (2006). «La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental». En: *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz. 81-104.
[476] Nietzsche habló de una «filosofía rumiante», al referirse a un historicismo exagerado y una filosofía que ha perdido el contacto con la realidad y se dedica únicamente a la interpretación de textos.

de las personas que los poseen. A través de la «titulación» se crea una oligarquía o elite académica, una suerte de logia que no utiliza sus saberes para el bien de la gran mayoría de la humanidad, sino para su bien y provecho propio. Las universidades están lejos de la idea que Platón planteó en su Parábola de la Caverna de que los «iluminados» debieran bajar nuevamente a las profundidades de la miseria humana, en un acto solidario, para liberar a los cautivos.[477]

h. Universidades como rehenes de la ideología del mercado. Las universidades con fines de lucro ofrecen carreras al servicio de la ideología neoliberal globalizadora, con tal de que sus saberes se conviertan en mercancía y sus actores en competidores y «productores». La terminología dilata de manera reveladora la nueva era de la vida universitaria: se habla de «producción de conocimientos», de la «libre demanda y oferta», del «mercado académico» y de la «competitividad intelectual».[478]

i. Desvinculación de la sociedad civil. Muchas universidades siguen siendo «islas» en el mar de las convulsiones sociales, de las luchas indígenas, el deterioro de la Naturaleza y la pobreza e injusticia cada vez más pronunciadas. Por eso, se hacen cómplices voluntarios o involuntarios del *status quo* y de las elites conservadoras de las sociedades nacionales, traicionando a los sujetos subalternos y marginados, discriminados y eternamente postergados.

4. Hacia una *interversidad* (universidad en clave intercultural)

La idea original de la «universidad» ha sido que sea un lugar de diálogo y disputa entre saberes, a fin de contribuir al bien común y la participación plena de las mayorías en los saberes construidos. Este ideal fue revertido por una ideología eurocéntrica de un saber instrumental y elitista, en desmedro de su función eminentemente social y liberadora. La filosofía intercultural y las filosofías no–occidentales indígenas emergentes tienen un doble rol respecto al quehacer académico y universitario dominante: por un lado, asumen la tarea de una deconstrucción intercultural de fondo de lo que es la realidad universitaria en gran parte del mundo, y por otro lado, plantean alternativas en el sentido de una «pluriversidad» cultural interconectada del saber, que podría llamarse «interversidad».

El propósito de una *interversidad* (universidad intercultural)[479] consiste en superar el occidentocentrismo académico que es un monoculturalismo, monometodismo y monólogo estéril y necrófilo.[480] Este afán tiene que enfrentar una muralla de prejuicios, esquemas

[477] Basta observar las ceremonias de graduación en EE. UU. y los países satélites. Se viene introduciendo estas costumbres con cada vez más peso en América Latina.

[478] La mayoría de las universidades particulares en América Latina –y en el resto del mundo– ya no ofrecen estudios humanísticos, porque éstos son considerados poco rentables. Incluso universidades confesionales, sean católicas o evangélicas, priorizan las carreras de Administración de Empresas, Economía y Comunicación; lo religioso, filosófico y espiritual funge de «taparrabo» dentro de una mentalidad totalmente neoliberal (competitividad, rentabilidad, eficiencia, cuantificabilidad etc.).

[479] En su referencia etimológica, contiene tanto la relación (*inter*) como la diversidad y pluralidad de racionalidades, saberes y cosmovisiones (*versitas*).

[480] Se llega a la conclusión que cada topo de «monismo» conlleva un momento de violencia, al reducir la multiplicidad y diversidad de los fenómenos a un solo principio. La vida siempre es plural y diverso, y cada intento de reducirla a un solo principio o una sola manifestación, lleva a la muerte.

mentales, introyectos coloniales y estereotipos, no solamente en los y las representantes de la Academia, sino también en muchos miembros de los sectores subalternos alienados y anatópicos. El encanto de las telenovelas, del *American Way of Life*, de las maravillas de la tecnología y de los bienes de consumo globalizados cautiva a los «perdedores» de esta globalización, a los miembros de la humanidad considerados «sobrantes».[481]

Ante el tribunal soberbio de la Academia, los y las soñadores/as de una *interversidad* aparecemos como anticuados/as, anti–modernos/as, anárquicos/as y sobre todo «regionales». La *interversidad* no es una creación del espíritu posmoderno –aunque comparte muchas con sus convicciones–, sino una suerte de transmodernidad o heteromodernidad, un modelo del futuro que no se identifica con una «modernidad» ni «posmodernidad» monocultural. Hay que pensar una pluralidad de modernidades, de saberes, de epistemologías, de paradigmas científicos, de modelos de vida, de cosmovisiones y sabidurías.[482]

Sin ser exhaustivo, quisiera señalar algunos principios o rasgos de lo que podría ser una *interversidad* y de la *transformación intercultural de la universidad* como tarea pendiente:

a. El objetivo principal y la idea heurística detrás de todo quehacer *interversitario* debe ser el Buen Vivir *(allin kawsay; suma qamaña)* de todas y todos, incluyendo la Naturaleza. Esta perspectiva holística y vital es la principal razón de ser y el norte de una institución del saber que se compromete con la interculturalidad.

b. La *interversidad* siempre se sitúa en un contexto social, cultural, histórico y político concreto (contextualidad) del que se nutre y al que apunta en sus propuestas y resultados. Esta contextualidad (o culturalidad) del saber no contradice la pretensión universal; sólo que no parte de un ideal *a priori* de «universalidad», sino que construye esta «universalidad» –que, en el fondo, es una *interversalidad*– a través de una red de polílogos interculturales, intercientíficos, interdisciplinarios, interreligiosos e interpersonales.

c. Una *interversidad* verdadera y sincera tiene que vencer la monodisciplinariedad de los discursos académicos. La inter–trans–disciplinariedad es un deber ético en nuestro tiempo de las rupturas epistemológicas y de las segregaciones metodológicas. Hay que «des–disciplinar» al quehacer científico en todos los sentidos de la palabra: liberar el saber del rigor «disciplinario», admitiendo formas alternativas del saber, pero también tender puentes *(chakanas)* entre los compartimientos académicos establecidos. Para empezar, hay que proponer materias transversales y contenidos transdisciplinarios (por ejemplo entre economía y religión, entre arte y matemáticas, entre ecología y sociología).

d. Hay que apuntar a un pluralismo epistemológico y metodológico, para superar el reduccionismo de la Academia dominante. Esto significa construir y plantear

[481] Carlos Marx analizó este fenómeno bajo la categoría de «alienación» y «opio del pueblo». Hoy día, ya no es la religión en su acepción clásica e institucional que «aliena» a las masas empobrecidas, sino los medios de comunicación y el mercado omnipotente que tiene muchos rasgos «religiosos». Cf. Hinkelammert, Franz y Assmann, Hugo (1989). *La idolatría del mercado: Ensayo sobre Economía y Teología*. Sao Paulo: Voces.

[482] Entre muchas otras diferencias entre el enfoque intercultural y posmoderno, referente a la «universidad», cabe resaltar que la filosofía intercultural insiste en un criterio ético del saber y su uso, y que no renuncia a la universalidad de ciertos valores, construidos en y a través de un diálogo abierto entre culturas y racionalidades.

epistemologías y metodologías contextuales (indígenas) que están en sintonía con los saberes ancestrales marginalizados. Puede significar la introducción de elementos orales, testimoniales, iconográficos, pero sobre todo simbólicos, ceremoniales, rituales y religiosos como recursos de un saber alternativo contextual con pretensión universal (o *interversal*).

e. Hay que introducir epistemologías y procedimientos ginófilos (femeninos), para contrarrestar el androcentrismo vigente incluso en proyectos interculturales y alternativos. Por lo tanto, hay que promover valores femeninos o «*muliertudes*» (en vez de «virtudes»)[483], tal como el cuidado, la compasión, la solidaridad, la empatía, la sensibilidad holística y orgánica, la concepción cíclica y la simbiosis con los procesos naturales.

f. La *interversidad* tendría que desarrollar un sistema alternativo de evaluación, calificación, graduación y titulación, correspondiente a los valores de las sabidurías culturales contextuales y de acuerdo con el objetivo principal de la construcción y transmisión de los saberes, o sea el Buen Vivir. Este sistema incluirá necesariamente capacidades interculturales, capacidades de articulación, perspectivas éticas y capacidades sociales de trabajo colectivo, interdisciplinario y de aplicación sostenible.[484]

g. Habrá que fomentar formas de enseñanza y aprendizaje basadas en métodos colectivos de la construcción del conocimiento, como el inter–aprendizaje, la inter–docencia y formas elaboradas por la educación popular. El «universo» científico y epistémico ya no es lo que es considerado el «saber universal» –que en realidad es un saber occidental–, sino el saber autóctono, vivencial, pragmático y contextualizado. Por supuesto que se puede incluir saberes de otras culturas, siempre y cuando que estén compatibles con las sabidurías locales (principio de un «eclecticismo biófilo andino»).

h. Por último, una *interversidad* verdadera necesariamente incluirá en sus currículos capacidades espirituales y religiosas, fomentando la actitud de un diálogo intercultural, intergeneracional, interreligioso, inter–espiritual e inter–paradigmático. Eso implica un énfasis en cuestiones éticas (una ética del diálogo) e lingüísticas, porque una universidad en clave intercultural necesariamente tiene que incorporar destrezas en varios idiomas, entre los que el idioma nativo del lugar tiene preponderancia.

5. A manera de conclusión: lo que está en juego

La transformación intercultural de la vida universitaria y académica es un desafío muy grande en nuestro tiempo ante la globalización capitalista uniforme y monocultural, por un

[483] Los presupuestos éticos de la filosofía occidental dominante son fuertemente andro- y antropocéntricos. El mismo concepto de las «virtudes» éticas se refiere etimológica y genéticamente a la virilidad masculina (*vir* es el varón), con la consecuencia de que las «muliertudes» (para no usar el término contradictorio «virtudes femeninas») como la solidaridad, la compasión, la sensibilidad, el cuidado y la corresponsabilidad prácticamente no tenían impacto en las éticas de Occidente.

[484] Eso también implica la inclusión de «sabios» (*yatiris; paq'os*, chamanes, etc.) como «profesores», es decir: como personas que «profesan» su experiencia y su sabiduría. Las y los docentes universitarios, en su gran mayoría, son «tecnócratas» del saber, y no «maestros/as» o «guías» para el camino de la vida.

lado, y la indiferencia estética y amoral de una posmodernidad hedonista y consumista, por otro lado.

Las universidades han sido, en el transcurso de la historia, fieles sostenes del poder político, eclesiástico y económico de turno, con contadas excepciones. Y hoy, siguen en pie como uno de los últimos bastiones en la defensa de un etnocentrismo y monoculturalismo «científico», sostenidos por la supuesta «universalidad» de las ciencias y de la Academia.

La introducción del enfoque intercultural en las universidades y en la vida académica es, sin duda, el inicio de un cambio revolucionario de paradigma. Las personas que apuestan por una *interversidad*, somos una vanguardia en la transformación intercultural del saber, en la pluralización cultural de la construcción de conocimientos y en la diversificación de metodologías, estándares y procedimientos educativos.

Si todo ello fuera sólo por un «capricho» exótico o folclórico, mejor lo dejáramos de una vez para todas. Pero si tiene la perspectiva y el norte de contribuir a conseguir el Buen Vivir, un mundo o *pluriverso* en el que quepan todas y todos, culturas y espiritualidades, la humanidad y la Naturaleza no humana, lo profano y lo sagrado, entonces vale la pena emprender esta tarea ardua y atrever a lanzarse a este camino aún desconocido.

15. La letra con sangre no entra … Apuntes sobre una educación intercultural y descolonizadora

Mientras que el tema de la «interculturalidad» ya tiene una cierta tradición en nuestro medio e inclusive fue incorporado en las Constituciones Políticas del Estado de Bolivia y Ecuador, el tema de la «descolonización» aún sólo está presente en forma muy incipiente, sobre todo en Ecuador. En Bolivia, se ha avanzado bastante en la conceptualización y teorización de la «descolonización», aunque falta mucho trecho por recorrer. Mientras que la articulación entre «interculturalidad» y «educación» también tiene su historia en nuestros países, sobre todo bajo el tema de la «educación bilingüe», la articulación entre «educación» y «descolonización» todavía queda lejos de ser abordada en forma seria y consistente.[485]

En la nueva Constitución Política del Estado (CPE) de Bolivia, aparece una vez el término «descolonización», referente al tipo de sociedad deseada (Art. 9), y una vez el término «descolonizadora», referente a la educación (Art. 78).[486] Este último término aparece en tres oportunidades en la nueva «Ley de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez», promulgada por el presidente Evo Morales el 21 de diciembre de 2010.[487] En una oportunidad en la CPE y en cuatro en la nueva Ley de Educación, se caracteriza la educación como «descolonizadora», dos veces junto a «intercultural» e «intracultural». Sin embargo, tanto la terminología de «interculturalidad» como de «descolonización» es lejos de coherente y

[485] Para Bolivia cabe mencionar dos importantes publicaciones de eventos colectivos: Saavedra 2007; Navarro 2011; Integra Educativa 2010. Aparte de estos productos colectivos, hay que mencionar trabajos de sociólogos, filósofos y educadores destacados: Ticona 2005; 2009; Viaña 2009; Claros 2009; Samanamud 2010.

[486] «Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley: 1. Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la *descolonización*, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales». (Art. 9).
«La educación es unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, *descolonizadora* y de calidad». (Art 78.1). *Cursiva* del autor.

[487] «La educación es unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, *descolonizadora* y de calidad». (Art. 1.5; se trata de una cita de la CPE, Art. 78.1).
«La educación se sustenta en la sociedad, a través de la participación plena de las bolivianas y los bolivianos en el Sistema Educativo Plurinacional, respetando sus diversas expresiones sociales y culturales, en sus diferentes formas de organización. La educación se fundamenta en las siguientes bases: Es *descolonizadora*, liberadora, revolucionaria, antimperialista, despatriarcalizadora y transformadora de las estructuras económicas y sociales; orientada a la reafirmación cultural de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, las comunidades interculturales y afrobolivianas en la construcción del Estado Plurinacional y el Vivir Bien.» (Art. 3.1).
«El currículo está organizado en campos de conocimiento y ejes articuladores, basados en los principios generales de la educación *descolonizadora*, intracultural e intercultural, comunitaria, productiva desarrollando el ámbito de la especialidad y el ámbito pedagógico, sobre la base del conocimiento de la realidad, la identidad cultural y el proceso sociohistórico del país.» (Art. 35).
«Las naciones y pueblos indígena originario campesinos en el marco de su estructura organizativa a través de sus organizaciones matrices, Consejos Educativos de Pueblos Originarios y las instancias propias de cada uno de ellos, con representación de carácter nacional, regional y transterritorial, participan en la formulación de políticas y gestión educativas, velando por la adecuada implementación y aplicación de las mismas en la gestión del Sistema Educativo Plurinacional para el desarrollo de una educación intracultural, intercultural, plurilingüe, comunitaria, productiva, *descolonizadora*, técnica, tecnológica, científica, crítica y solidaria desde la planificación hasta la evaluación en lo nacional y en cada una de las entidades territoriales autónomas.» (Art. 92.c). *Cursiva* del autor.

consistente. Por lo tanto, es necesario aclarar conceptos antes de articularlos para la utopía de una educación intercultural descolonizada y descolonizadora.

1. De una interculturalidad «culturalista» a una interculturalidad crítica

El tema de la «interculturalidad» ha hecho su entrada al ámbito filosófico, educativo y político junto a la «ola posmoderna» que pretendía «pluralizar» los metarrelatos, ideologías y esquemas culturales. La teoría posmoderna puede ser caracterizada –en forma un tanto simplificada– como reflejo y justificación de la multiculturalidad como un hecho social que se acrecienta en Occidente a partir de los años 1970, y que es una realidad en las partes colonizadas desde hace cinco siglos. El enfoque principal de la teoría posmoderna (sea éste filosófico, estético o político) recae sobre la diversidad cultural fáctica de las expresiones humanas, sea en un solo ámbito geográfico, sea a lo ancho del planeta, pero que se ha vuelto instantáneo por las nuevas tecnologías cibernéticas.

La filosofía intercultural intenta, desde unos 25 años, no sólo dar respuesta a la diversidad cultural *de facto*, sino a los múltiples problemas y desafíos que esto conlleva para la convivencia humana y para un mundo más justo y equitativo. La mayor diferencia con las teorías posmodernas y el multiculturalismo consiste en que la filosofía intercultural toma conciencia de los múltiples etnocentrismos y asimetrías en la construcción de una teoría filosófica y política, lo que significa que su abordaje no puede ser simplemente comparativista ni éticamente neutral. La filosofía intercultural parte del hecho de la multiculturalidad, para llegar a la interculturalidad, es decir: a un diálogo fructífero y crítico entre las diferentes tradiciones culturales y paradigmas civilizatorios.[488]

En este afán, la teoría intercultural no siempre sabía emanciparse de un simple enfoque «culturalista» o ingenuo, tomando los universos culturales como «depósitos» inmóviles del saber y de las experiencias humanas. Esta concepción «bancaria» de lo que es «cultura», conlleva un esencialismo poco apropiado para enfrentar las relaciones de poder y las asimetrías realmente existentes entre las culturas, ni las múltiples transformaciones inter- y transculturales a lo largo del tiempo y espacio. A la hora de entablar –por ejemplo– un diálogo entre la tradición filosófica occidental y las sabidurías andinas, una concepción «culturalista» sólo yuxtapone dos sistemas totalmente asimétricos en términos de su «capital simbólico», sin plantear de fondo las ideologías subyacentes a tal hegemonía de un modelo civilizatorio sobre otro, ni percatarse del centrismo cultural inherente a la misma definición de lo que es filosofía.

Entonces, la teoría intercultural necesariamente debe de ser «crítica», es decir: plantear la cuestión de poder y de las relaciones de asimetrías, de etnocentrismo, androcentrismo y antropocentrismo.[489] En un contexto con un pasado colonial como es *Abya Yala*, este afán crítico necesariamente debe de incluir el debate sobre la colonialidad, el colonialismo externo e interno y el proceso de descolonización. Las culturas en el continente, y la educación es parte de ellas, se definen en un contexto de «anatopismo»[490], «alienación» y

[488] Al respecto, véase en especial: Fornet-Betancourt 2003; 2004.
[489] Véase: Viaña 2010; 2011; Estermann 2003.
[490] Víctor Andrés Belaúnde (1889-1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* el término «anatopismo» para resaltar el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente «trasplanta» la

«mimetismo», debido al proceso largo de colonización externa, neocolonialismo y colonialismo interno.

Por tanto, el desafío de la «interculturalidad» para *Abya Yala* es muy distinto y más radical que para un contexto multicultural europeo o norteamericano, donde el tema principal es la «migración» y el pluralismo religioso. La llamada «cultura latinoamericana» ya de por sí es el resultado híbrido de una serie de superposiciones, intentos de blanqueamiento y exterminio culturales («cultorocidio»); el afán de definirla a partir del mestizaje, tal como lo intentó la filosofía latinoamericana en la segunda mitad del siglo XX, no refleja ni la «América Profunda» o *Abya Yala*, ni la población afrodescendiente y mucho menos las profundas heridas y asimetrías causadas por el colonialismo y la neo-colonialidad.

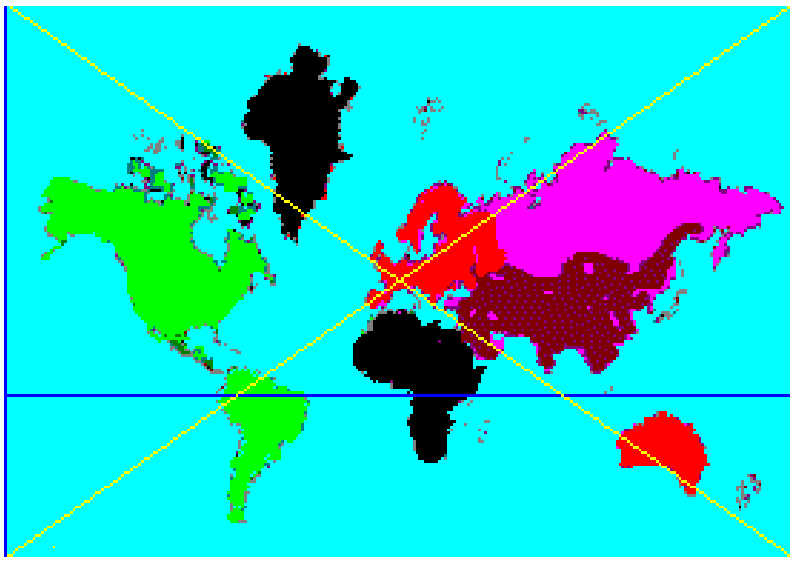
Si se quiere llegar a una educación verdaderamente emancipadora, liberadora y descolonizadora, el discurso de la «interculturalidad» debe pasar necesariamente por una teoría intercultural crítica de la descolonización. Si bien es cierto que una «educación bilingüe» ha sido, en su momento, un paso decisivo y coherente en la recuperación de lo invisibilizado y oprimido en el plan simbólico, es lejos de ser suficiente como para construir una educación «descolonizadora» e inclusive «despatriarcalizadora», tal como se plantea en el discurso oficial de, por ejemplo, la nueva Ley de Educación boliviana.[491] Debe haber una articulación crítica-constructiva de la filosofía intercultural con las teorías poscoloniales, pero con el afán de no imitar simplemente lo que nuevamente es impuesto a la academia por Occidente, sino de elaborar algo propio y acorde al contexto concreto de un país como el Ecuador.

En Bolivia, este debate ya tiene una cierta tradición y un avance significativo, al menos en los círculos académicos, con abundante literatura y un sinnúmero de conferencias, seminarios y simposios.[492] Sin embargo, el proceso «descolonizador» en las gestiones públicas y las políticas educativas, de salud y económicas está en realidad aún lejos de lo que los discursos prometen. Para dar un solo ejemplo: En prácticamente el 100% de las escuelas, colegios y universidades públicos y privados, se sigue usando el Mapamundi de Mercator de 1569, actualizado en cuanto a la distribución política, pero reflejando siempre la perspectiva colonial y eurocéntrica. Como el ecuador está a una tercera parte desde la margen inferior, el Norte se «infla» desmesuradamente y el Sur se «encoje», dando la impresión de una hegemonía geográfica del Norte sobre el Sur, legitimando la hegemonía económica y política. El centro cartográfico se ubica exactamente en el Mar Mediterráneo, cuna de la civilización occidental, con el mensaje subliminal de la superioridad y referencia universal de sus valores.

filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina.
Véase: Estermann 2003.

[491] Cf. nota al pie de página 487.

[492] Cf. nota al pie de página 485.



Proyección de Mercator (1569)

¿Por qué seguimos hablando del «Próximo Oriente» y no de «Asia occidental»? ¿Por qué nuestros maestros y maestras siguen insistiendo en que el mapa de Mercator sea el más fidedigno, si es nada más que una simple representación de nuestra «condición colonial»? ¿Por qué seguimos concibiendo el proceso educativo desde el individuo, si sabemos exactamente que la construcción ancestral del saber es colectiva?

2. Del colonialismo a la colonialidad[493]

Cuando se habla de «interculturalidad» a secas, tal como lo hace por ejemplo la nueva Constitución Política de Estado (CPE) de Bolivia, suena más a *wishful thinking* (pensamiento deseoso) que a un proyecto bien pensado y transversal que toca cuestiones de fondo, como la (re-) distribución de los recursos, la participación equitativa en el poder o la injusticia del llamado «orden global». El concepto de la 'colonialidad' (igual que el de 'imperialismo' económico, mediático, cultural y militar) introduce una reflexión crítica necesaria sobre las mismas condiciones de la posibilidad de la «interculturalidad» como un modelo (paradigma) viable para una convivencia pacífica, pero también justa y equitativa de la humanidad.

El discurso clásico de la «descolonización»[494] tiene su *Sitz im Leben* en el debate sobre la «independencia» política de los nuevos estados soberanos del África y –en menor medida– de Asia. En este sentido, se habla de una primera fase de «descolonización» que abarca los años 1945-1955 y que se concentra en las luchas por la «independencia» política de la India y de Asia Oriental (entre otros Corea, India, Pakistán, Filipinas, Sri Lanka, Myanmar, Laos, Indonesia, Camboya y Vietnam). Una segunda fase se produce entre los años 1955 y 1975, iniciada por la Conferencia de Bandung (Indonesia) en 1955 que da origen al «Movimiento de Estados no Alineados» y que establece el mal llamado «Tercer Mundo» como unión fuera

[493] Las reflexiones de este apartado y el siguiente son tomadas de: Estermann 2009.

[494] Entre las publicaciones «clásicas» que tienen que ver con este tipo de «descolonización formal», cabe mencionar a: Bernstein 1973; Chamberlain 1997; Martínez Carreras 1987; Moreno García 1993; Rifin 1993.

de los dos bloques ideológicos, militares y políticos existentes a lo largo de la época de la Guerra Fría (entro otros Sudán, Túnez, Marruecos, Ghana, Malasia, Nigeria, Costa de Marfil, Congo, Tanzania, Argelia, Jamaica, Trinidad y Tobago, Kenia, Zambia, Zimbabue, Granada y Bahamas). En la tercera fase, de 1975-2002, se produce la independencia política de los estados de África Austral, África Central y Oceanía (entro otros las Seychelles, Papúa Nueva Guinea, Angola, Mozambique, Belice, Namibia, Lituania, Estonia, Letonia, Ucrania, Bielorrusia y Timor Oriental). Si se toma «descolonización» en este sentido como el proceso de independización política de una «colonia» del poder colonial, la constitución de Estados Unidos (1776) ha sido el primer acto de «descolonización» en la época moderna.

Hay autores que derivan ingenuamente los términos «colonia» y «colonialismo» de Cristóbal Colón, navegante genovés y supuesto «descubridor» de *Abya Yala*.[495] Para nuestro propósito, es interesante notar que las nociones de «cultura» y «colonia» provienen de una misma raíz lingüística. Probablemente vienen del indoeuropeo *kuel* («dar vueltas») que entró a su vez a la raíz griega *κολ* (col-) que significa originariamente 'podar' y que rápidamente fue usada también en sentido metafórico de 'adular' («culto» a los dioses). De ahí que esta raíz pasó al verbo latino *colēre* que significa 'cultivar' o 'labrar' y que es la base común tanto del conjunto lingüístico de «cultura» («cultivo», «cultivar», «culto», «interculturalidad», etc.) como de «colonia» («colono», «colonizar», «colonia», «colonialismo», «descolonización», etc.).[496] Un «colono» (*colonus* en latín) es etimológicamente una persona que cultiva la tierra para su propio sustento, lo que queda lejos de la acepción que adquieren los términos derivados tal como «colonia» (aunque ésta mantiene la ambigüedad semántica), «colonización» y «colonialismo». El concepto de 'cultura' se inserta también en este campo semántico, porque es justamente el «cultivo de la tierra» (la «agri-cultura») que es el significado genético de toda labor cultural. En la Antigüedad occidental, las civilizaciones fenicia, griega y romana establecieron «colonias», es decir ocupaciones forzosas de territorios ajenos por personas (los llamados «colonos») que tenían la tarea de «cultivar» estas tierras. La ciudad alemana de Colonia, por ejemplo, es el resultado de la colonización romana.

El proceso de «colonización» conlleva siempre un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico, como en lo cultural y civilizatorio. La potencia «colonizadora» no sólo ocupa territorio ajeno y lo «cultiva», sino que lleva e impone su propia «cultura» y «civilización»[497], incluyendo la lengua, religión y las leyes. Si bien es cierto que hubo ya muchas olas de «colonización» antes de la Conquista del continente americano (*Abya Yala*) –incluso en contextos no-europeos–[498] , esta «colonización

[495] Este tipo de referencias es, por supuesto, un anacronismo –los romanos ya tenían 'colonias'– y una lectura demasiado miope y etnocéntrica, sólo por la coincidencia accidental del apellido español del conquistador con la raíz del término «colonia». El nombre original del navegante de Génova era *Cristoforo Colombo* (italiano) o *Christophorus Columbus* (latín), con la variante de *Christophorus Colonus*.

[496] *Cultum* es el participio perfecto de *colēre* («lo cultivado»; «lo labrado»), del cual se deriva *cultura*, *cultus* («cultivado»; «culto») y *agricultura*; mientras que *colonia*, *colonus* («labrador»; «agricultor») y *colonatus* («labrado»; «cultivado»; «rural») se derivan del infinitivo (*colēre*).

[497] Mientras que el campo semántico de «cultura» se relaciona con el ámbito rural («cultivar la tierra»), el de «civilización» se asocia con el ámbito urbano del *civis* («ciudadano») de la *polis* griega y de la urbe romana.

[498] Uno de los ejemplos es la «colonización islámica» de una parte del África, de la península hispana y de partes de la Asia. Otro sería la expansión del imperio mongol (s. XIII) y de los imperios de Babilonia, Asiria y Persia (primer y segundo milenio a.C.).

moderna», a partir del siglo XVI, ha formado el paradigma de lo que viene a ser el occidentocentrismo y la asimetría persistente entre el mundo «colonizador» (llamado también «Primer Mundo») y el mundo «colonizado» («Tercer Mundo»), entre Norte y Sur.

Mientras que «colonización» es el proceso (imperialista) de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que usa medidas militares, políticas, económicas, culturales, religiosas y étnicas, «colonialismo» se refiere a la ideología concomitante que justifica y hasta legitima el orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial. La «colonización» –en el sentido de un sistema político− y «descolonización» clásicas –en el sentido de la independencia política formal− prácticamente se han vuelto fenómenos del pasado[499], pero lo que nos interesa para el tema de una educación intercultural y descolonizadora, no es la «independencia» o la «descolonización» formales (también llamada la «Gran Descolonización»), sino el fenómeno de la «colonialidad» (o «condición colonial») persistente en gran parte de las regiones que fueron objeto del proceso de «colonización» (e incluso en otras como formas de dominación interna).

La «colonialidad» representa una gran variedad de fenómenos que abarcan toda una serie de fenómenos desde lo psicológico y existencial, pasando por lo cultural y educativo, hasta lo económico y militar, y que tienen una característica común: la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo. En sentido económico y político, la «colonialidad» es el reflejo de la dominación del sector extractivo, productivo, comercial y financiero de los estados y sectores «neo-colonizados» («Sur») por parte de los países industrializados («Norte»), lo que lleva a la dependencia y al «desarrollo del sub-desarrollo», la subalternidad y marginalidad de las «neo-colonias» frente al dominio de los imperios dominadores.[500]

[499] El comité de Descolonización de las Naciones Unidas considera, en 2007, que existen todavía 16 territorios con características coloniales: Anguila, territorio británico de ultramar; Bermudas, territorio británico de ultramar autónomo; Gibraltar, territorio británico de ultramar autónomo; Guam, territorio no incorporado de los Estados Unidos, autónomo; Islas Caimán, territorio británico de ultramar autónomo; Islas Malvinas, territorio británico de ultramar, reclamado por la Argentina; Islas Turcas y Caicos, territorio británico de ultramar autónomo; Islas Vírgenes Británicas, territorio británico de ultramar autónomo; Islas Vírgenes de los Estados Unidos, territorio no incorporado de los Estados Unidos, autónomo; Montserrat, territorio británico de ultramar autónomo; Nueva Caledonia, colectividad territorial francesa; Pitcairn, territorio británico de ultramar; Sáhara Occidental, territorio anexado por Marruecos (considerada parte integral de su territorio); Samoa Americana, territorio no incorporado de los Estados Unidos; Santa Helena, territorio británico de ultramar; Tokelau, territorio neozelandés de ultramar. A éstos hay que agregar territorios anexados *de facto*, tal como Hawái y Puerto Rico (EE. UU.), Rapa Nui o Isla de Pascua (Chile), Irian Jaya o Papúa Occidental (Indonesia), Cachemira (India), etc.

[500] En este contexto es revelador que los mapamundis clásicos no sólo «inflan» la parte norteña del globo terráqueo (al colocar el ecuador por debajo de la mitad), sino que inciden en la inconsciencia colectiva al colocar el Sur abajo y el Norte arriba, asociando «arriba» con «superior» y «abajo» con «inferior».

En la proyección de Mercator, el Norte global aparece más grande que el Sur global; en realidad, el Norte global tiene 48 millones km², el Sur global 99 millones km²

Los conceptos de la 'neo-colonización' y 'colonialismo interno' (en el sentido de hegemonía económica del centro sobre las periferias y de relaciones sociales y culturales asimétricas) sostienen que con la «independencia formal» de las colonias no termina su condición de ser «colonizadas» y su «colonialidad» fundamental, sino que se ahonda aún más, sólo que los medios de dominación hayan cambiado de una ocupación militar y política a un imperialismo económico, una ocupación simbólica y mediática, un anatopismo[501] filosófico y una alienación cultural cada vez más sutiles. Es en este contexto que el discurso de la «interculturalidad» o bien puede contribuir a una «descolonización» verdadera y profunda, o más bien puede convertirse en aliado del modelo dominante de la globalización.[502]

Gonzáles Casanova planteó a mediados de los años sesenta en México el concepto de 'colonialismo interno':

> «El problema del indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada». (Gonzáles Casanova, citado en Ticona 2005: 141).

Esta idea que fue profundizada por pensadores como René Zavaleta (sociólogo boliviano), busca la explicación del «carácter colonial» de la educación, cultura, economía y estructura política de países como México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia no sólo en la dependencia de los poderes ex-coloniales y neocoloniales, sino en la dinámica y dialéctica interna de explotación y dominación. González Casanova pensaba en su tiempo sobre todo en las comunidades indígenas como «colonias» de los grupos, clases y castas dominantes,

[501] Véase nota 490.
[502] Véase al respecto: Viaña 2009: especialmente 15ss. y 143 ss.

en el marco del Estado Nacional supuestamente poscolonial, pero con todos los rasgos de un Estado Colonial perpetuado.

3. De la colonialidad a la descolonización

Si el proceso de la «descolonización» consistiera en erradicar en la propia cultura todos los rasgos (culturales, filosóficos, religiosos, gastronómicos, etc.) del poder colonial de antes, gran parte de Europa tendría que abolir o erradicar su calendario, el derecho romano, la herencia de la filosofía helénica y la religión judeo-cristiana (semita), EE.UU. los valores de la Ilustración europea, el espíritu del protestantismo y la misma lengua (inglés), y América Latina (*Abya Yala*) el arroz, el caballo, las universidades, la biomedicina y las lenguas hispano-lusitanas. La filosofía intercultural crítica rechaza cualquier esencialismo o purismo cultural y sostiene que todas las culturas de este planeta son el resultado de un proceso complejo y largo de «inter-trans-culturación»[503]. Por lo tanto, el objetivo del proceso de «descolonización» no puede significar la vuelta al *status quo ante*, ni a un ideal bucólico y romántico de culturas «no contaminadas».

«Colonialidad» no es el hecho («neutral») de que todas y todos somos producto de este proceso humano de la inter-trans-culturación –que es un hecho histórico−, sino que contiene un aspecto analítico y crítico que tiene que ver con involuntariedad, dominación, alienación y asimetría de estructuras políticas, injusticia social, exclusión cultural y marginación geopolítica. En los últimos años, un gran número de publicaciones de las ciencias sociales –especialmente en América Latina− dan testimonio de este nuevo enfoque de analizar la «colonialidad» existente y del proceso de «descolonización» en la era de la globalización neoliberal.[504] En estos trabajos, se intenta hacer una lectura crítica de la «colonialidad» latinoamericana en torno a las tres categorías de raza (lo «étnico»), trabajo (lo «económico») y género (lo «social»), siempre bajo la hermenéutica de sospecha del eurocentrismo, capitalismo y androcentrismo vigentes en el proyecto actual de la globalización neoliberal. Según Aníbal Quijano, la idea de «raza» se encargó de otorgar legitimidad al tipo colonial de relaciones de dominación en la medida en que «naturalizaba las experiencias, las identidades y las relaciones históricas de la colonialidad» (Quijano 2000b: 243). Gran parte de las repúblicas del continente lograron la «independencia» formal de la Colonia gracias a una constitución racista por parte de una minoría criolla, reemplazando el colonialismo «clásico» por un colonialismo republicano interno.

La filosofía latinoamericana ha intentado analizar la condición de «colonialidad» bajo las categorías de «autenticidad», «alienación», «anatopismo» y «descentramiento» –sobre todo en la tradición del existencialismo− y de «centro» y «periferia» en la tradición liberacionista. La «colonialidad» («condición colonial») puede resumirse, en este sentido, como el veredicto de Hegel sobre América Latina: «Lo que aquí sucede hasta el momento, es sólo el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad foránea...»[505]. Sólo que el «Viejo

[503] Este término resalta la dialéctica espacial y temporal entre «culturas»: una cultura actual concreta resulta de múltiples procesos de enriquecimiento mutuo entre tradiciones distintas (*inter*) y de transformaciones históricas (*trans*) en el seno de una misma cultural.

[504] Véase: Quijano 2000a; 2000b; Coronil 1998; 2000; Walsh 2009; Lander 2000; Mignolo 2000; 2009.

[505] «Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit...» (Hegel 1970: 114).

Mundo» ya no esté presente en forma del poder colonial español o portugués, sino como introyecto mental de las élites criollas y «centro» económico-político en las mismas periferias, pero a la vez como introyecto axiológico de las masas sub-alternizadas («conciencia alienada»). Y esto es, a la vez, la expresión más nítida de la postura eurocéntrica (u occidentocéntrica) de la originalidad de la filosofía occidental-europea y de la condición mimética de cualquier otra filosofía. Sin embargo, la 'colonialidad' va mucho más allá de lo que quiere decir «inautenticidad» o «dependencia».

Al igual que el androcentrismo y patriarcalismo, el colonialismo y occidentalismo establecen una suerte de interdependencia asimétrica o complementariedad vertical, tal como Hegel lo había expuesto en su famosa dialéctica de amo y esclavo. El pensamiento colonizado existe gracias al pensamiento colonizador y legitima éste como su sustento. René Zavaleta, un intelectual boliviano, lo ha sintetizado en las siguientes palabras:

> «El punto de partida en todo caso es que donde no hay indio no hay señor. El amo se reconoce en el siervo, el indio pasa a ser la clase de la identidad del señor: «La verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil». […]En la visión en cierto modo grosera del asunto, lo señorial se identifica (y esto tiene la certidumbre usual a toda visión popular) con la clase dominante tradicional, incluso a través de sus mutaciones y sucesiones, y en este sentido el señor total, esto es el señorío en el decurso del tiempo, se parece al capitalista total. Esta identificación es indudable por cuanto, acompañada la representación por el acto represivo, «el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría» y, a lo último, ocurre la distribución universal de la visión de las cosas hasta que el esclavo se mira en efecto con los ojos del amo. (Zavaleta 2008: 101s.)

«Mirarse con los ojos del amo» – he aquí la expresión más nítida de lo que es la «condición colonial» de gran parte de la población de *Abya Yala*, de nuestros sistemas educativos, nuestras preferencias culinarias, nuestros complejos de inferioridad, nuestra manía de imitar el último grito de Europa o Estados Unidos, el culto al dólar, la admiración por la tecnología ajena, la exaltación de la ciencia occidental, el desprecio propio por lo propio.

La «colonialidad» refleja una epistemología (occidental) de sujeto (activo) y objeto (pasivo) que puede reproducirse en los niveles de la subalternidad: en el «colonialismo interno», el poder colonial de antes («Europa») ya no necesita imponer sus ideas, las relaciones de poder que se orientan en características de raza y género, sino que el «poder satelital», la nueva burguesía políticamente independizada que gobierna como minoría efímera (oligarquía señorial), se encarga de mantener y perpetuar el mismo orden colonial.

El análisis y la deconstrucción filosófica intercultural de la «colonialidad» del pensamiento, de la «academicidad» del saber, del «androcentrismo» de sus categorías y conceptos directivos, y de la falsa «universalidad» de sus pretensiones no son suficientes, si no plantean al mismo tiempo la cuestión de poder (real y simbólico). Éste tiene muchos rostros y se ejerce a través de caminos que a menudo son considerados reivindicaciones de movimientos sociales, una izquierda política y un discurso revolucionario, y no simplemente de una derecha recalcitrante e imperialista.

Por lo tanto, es de suma importancia que las ciencias sociales y la filosofía críticas – incluyendo a las ciencias de la educación– no se conviertan en «tontos útiles» de una globalización con etiqueta 'intercultural', «plural» y «posmoderna», un vehículo

inconsciente y tal vez inocente de la estrategia de un nuevo «globalcentrismo»[506] capitalista bajo el manto de la diversidad, inclusión y el respeto de la etnicidad. Incluso la filosofía intercultural que desde sus orígenes tenía el afán de desvelar y cuestionar los múltiples centrismos culturales (o monoculturalismos) y de plantear una universalidad basada en el polílogo multifacético de actores y actoras, puede convertirse en víctima de la ingenuidad de la «celebración posmoderna» de la diversidad y de los diferentes tipos de «indianidad», «indigenismo» y «romanticismo».[507]

El discurso de la «descolonización» e «interculturalidad», tal como se lo percibe en los documentos del Estado y de los movimientos indígenas y sociales en Bolivia, es una muestra de este peligro. Los recientemente creados Viceministerios de «Descolonización» e «Interculturalidad», ambos partes del Ministerio de Culturas (creado como tal en base a la nueva Constitución Política del Estado), −más allá de la buena voluntad y de representar una señal política− no realmente están a la altura del desafío y no son conscientes de la magnitud de la empresa que se le ha asignado. Mientras que el Viceministerio de Interculturalidad tiene las dos direcciones de «Patrimonio» y «Promoción Cultural», el de Descolonización tiene como vertientes la «Administración Pública Plurinacional» y «Lucha contra la Discriminación y el Racismo». Sin menospreciar el gran esfuerzo de introducir al debate público estos temas tan urgentes y polémicos, hay que advertir una cierta tendencia «culturalista» y «etnicista» en la comprensión y recepción de 'descolonización' e 'interculturalidad'.[508]

Ante todo da la impresión de que la «descolonización» fuera un logro y un estado que estuviera a la vuelta de la esquina y que se podría introducir e implementar mediante decreto, cambiando los nombres de las calles, los apellidos de las y los indígenas, exigiendo el bilingüismo a los funcionarios públicos o reemplazando en las fiestas públicas el culto católico por una *waxt'a* andina.[509] Mientras que la matriz económica, política y social, pero sobre todo los esquemas mentales e introyectos psíquicos[510] quedan enraizados en

[506] El término «globalcentrismo» (*globalcentrism*) fue acuñado por Fernando Coronil (Coronil 2000).

[507] El discurso «intercultural» ha sido cooptado por actores y sujetos de muy diferente índole: las instituciones representativas del capitalismo neoliberal (Fondo Monetario. Banco Mundial, G-8), los medios de comunicación globalizados, el altermundialismo, los movimientos sociales, las organizaciones indígenas.

[508] «El Viceministro de Descolonización, Roberto Choque Canqui, argumentó que 'el proceso de descolonización consiste en la recuperación de la identidad étnica, social, política, cultural, económica de los pueblos y naciones originarias [...] para superar esa imagen de colonizados'» (http://200.87.127.215/unoticias/index.php?option=com_content&task=view&id=818&Itemid=1).
María Esthela Vargas Gareca «como Viceministra de Interculturalidad reconoce lo amplio y variado de nuestra riqueza cultural por lo que, desde su cargo, plantea rescatar, valorar y difundir nuestra vasta herencia nacional, en primera instancia para hacerla conocer entre nosotros como bolivianos para así aprender a apreciar lo nuestro y empezar a respetar nuestras diferencias, para después poder mostrar al mundo quienes somos y de dónde venimos.» (http://www.boliviaentusmanos.com/agendacultural/articulo.php?nota=12220).

[509] Por cierto, que estos cambios son, en el plano simbólico, muy significativos y producen reacciones a menudo muy apasionadas y hasta violentas. Sin embargo, el reemplazo del *Te Deum* católica por un ritual andino (*waxt'a*) conlleva, en un Estado laico, otro «Estado confesional», privilegiando una expresión religiosa-espiritual sobre otra.

[510] Según la teoría psicoanalítica, el «introyecto» es la aceptación de las proyecciones del otro. Mediante el mecanismo de la introyección incorporamos dentro de nosotros mismos patrones, actitudes, modos de actuar y de pensar que no son verdaderamente nuestros. El introyecto depende de los otros para establecer sus propias normas, valores y actitudes. En términos menos psicoterapéuticos, se trata de esquemas mentales no cuestionados, prejuicios y estereotipos que configuran nuestro imaginario moral, cultural y de género.

mentalidades y estructuras coloniales, occidentocéntricas y neocoloniales, la tan anhelada «descolonización» se convierte en maquillaje y folclore, que dejan intactas las verdaderas relaciones de poder. Puede incluso crear y alimentar la ilusión de que avancemos considerablemente en la dirección de una sociedad más justa e incluyente, mientras que la minoría económicamente pudiente puede seguir haciendo tranquilamente sus negocios millonarios.

Y de ahí surge el rol trascendental de la educación que es tanto destinatario como protagonista del «cambio epistémico» que encarnan los paradigmas de la «interculturalidad» y «descolonización». Destinatario, porque hay que «interculturalizar» y «descolonizar» a fondo la educación, antes de que pueda ser ella misma «intercultural» y «descolonizadora». Y protagonista, porque un cambio epistémico de esta envergadura sólo pasa por procesos de desaprendizaje y reaprendizaje crítico, y no por decretos supremos, leyes de educación o nuevos ministerios y viceministerios. La declaración voluntarista de la nueva educación como «descolonizadora» en la nueva Constitución Política del Estado de Bolivia, se asemeja más al intento de Münchhausen de sacarse por sus propios cabellos del pantano, que ser un enfoque serio que plantea la «descolonización» de la educación, antes de que ésta se convirtiera en «descolonizadora».

4. Hacia la descolonización de la educación

Muchas de las propuestas de una «educación descolonizadora» que se plantean, sobre todo en Bolivia[511], pretenden reemplazar una educación de índole occidental por una educación de orientación indígena-originaria («indigenización de la educación»), muchas veces reemplazando el castellano por uno de los idiomas nativos. Si bien este esfuerzo es muy loable, queda corto a la hora de la tarea de una descolonización profunda y estructural. Es como si alguien cambia el terno por el poncho, pero sigue pensando en parámetros epistemológicos y axiológicos de una lógica occidental, con los criterios académicos establecidos y la institucionalidad educativa heredada de la Colonia. Antes de plantear el desafío de una «educación descolonizadora» como propuesta alternativa para nuestros pueblos, hay que tratar de manera seria y sistemática el desafío de la «descolonización de la educación».

Como es conocido, la educación ha sido y sigue siendo en todo el mundo el instrumento predilecto para la «colonización de las almas»[512] y para el objetivo de tener ciudadanas/os idóneos para el proyecto dominante en lo económico, militar, político y religioso. Parafraseando una célebre frase de Marx: «La educación dominante es la educación de los dominadores». Es justamente a través de la educación (informal y formal) que se construye la dialéctica entre amo y siervo que consiste básicamente en el hecho de que los sectores «subalternos» y étnicamente distintos hacen suyos los preconceptos, valores, afanes y

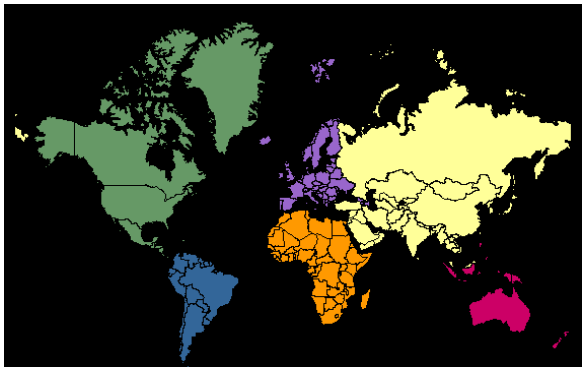
[511] Véase la memoria del Seminario-Taller «Estrategias para una educación superior descolonizadora, intra e intercultural» de 18 y 19 de noviembre de 2010 en Cochabamba: Navarro, Mónica (ed.) (2011). *Estrategias para una educación superior descolonizadora, intra e intercultural*. Cochabamba: FUNPROEIB Andes.

[512] Esta característica se refiere al libro de Fernando Mires (1991). Aunque en su publicación, Mires se refiere al proceso de evangelización en América Latina, la expresión de la «colonización de las almas» puede ser aplicada al tema de la educación.

objetivos de la «clase señorial», sea ésta colonial en sentido clásico (el conquistador), sea en sentido del «colonialismo interno» (la oligarquía nacional).

Las y los educadores/as son formados/as para reproducir fielmente la epistemología dominante, en una matriz institucional dada y heredada de la Colonia, con el afán de «producir» ciudadanas/os que responden en la forma más eficiente posible al proyecto nacional e internacional dominante de turno. Reproducen el capital simbólico de una minoría, como si fuera patrimonio nacional e interés de la mayoría. En las palabras de Zavaleta: Se hacen cargo de su propia opresión, viéndose con los ojos de sus «señores» que se llaman, según el caso, McDonald, Heidegger, Bourdieu, Coca Cola, Licenciatura, Blancanieves o Posmodernidad. Conozco a muchos/as estudiantes universitarios/as que saben perfectamente dónde se ubica la ciudad de Königsberg *(Kaliningrad)*, ciudad natal de Immanuel Kant, pero ignoran completamente lo que es el ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América).

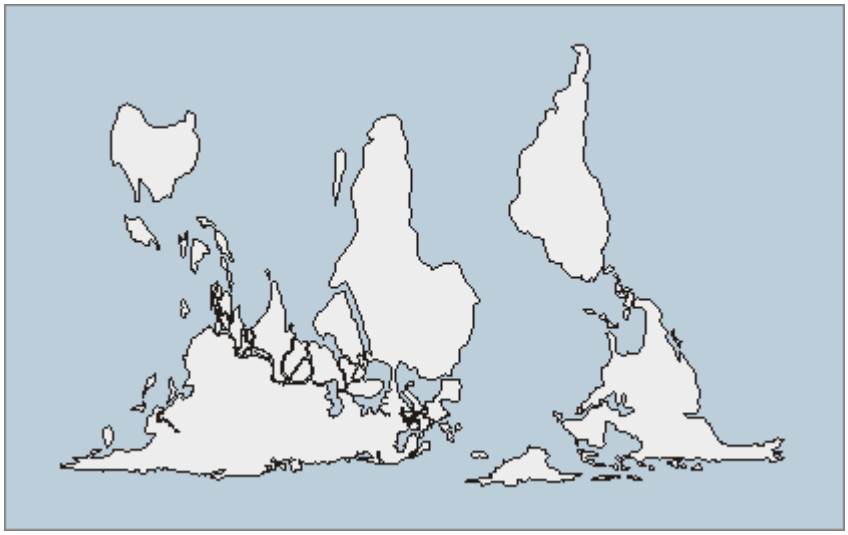
Y cuando les presento a los/as maestros/as y docentes universitarios/as los dos siguientes mapas y les pregunto cuál de los dos les parece más fidedigno y adecuado para nuestro contexto, un 99% indica con cierta indignación al mapa «colonial» número 1:



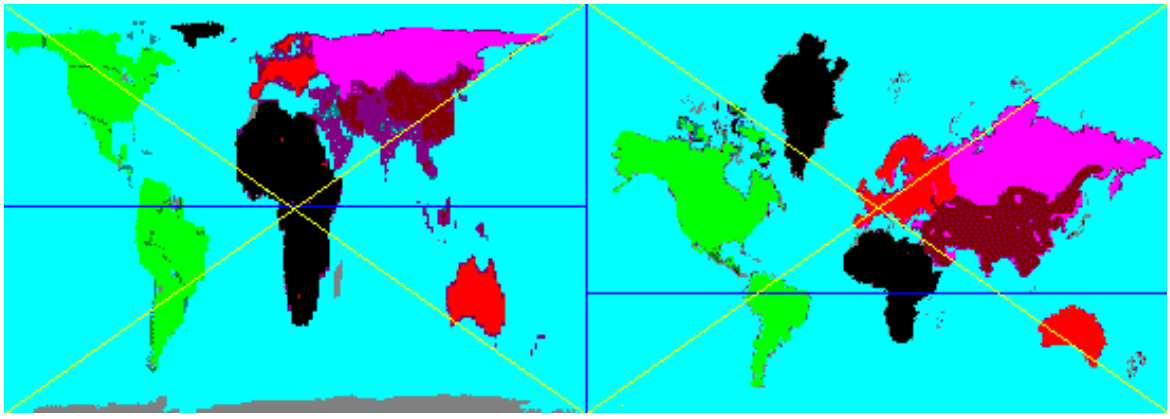
Mapa 1

Mapa 2

Y si se les pregunta dónde se ubica Bolivia o Ecuador en el mapamundi, todos/as al unísono contestan: «abajo a la izquierda», como si fuera una ley natural que nos haya condenado a un rincón del planeta. El esquema mental «colonial» de que el Norte está arriba y el Sur abajo, con todas las asociaciones psicológicas de «superioridad» e «inferioridad», los esquemas teológicos de «cielo» e «infierno», ubicados en el imaginario popular arriba y abajo, respectivamente, es tan fuerte que parece una verdad tan absoluta como cualquiera ley matemática. Y si se les muestra el siguiente mapa, quedan totalmente desconcertados/as y me acusan de estafa o engaño intencionado:



Los mapamundis son una manera muy sutil para determinar nuestros esquemas mentales y preconceptos ideológicos, para vernos con «los ojos de los señores», o, en este caso, con los ojos de o desde la perspectiva del Norte. Mientras que el Norte en nuestro subconsciente está «arriba», el Sur quedará «abajo», y el niño o la niña que ve el mapa número 1 que le muestra la maestro o el maestro (porque es el único que se consigue en nuestro medio), se identifica con el Ecuador o con Bolivia como algo que está «arrinconado», «achicado», «inferior», frente a un Norte inflado y declarado «centro del mundo» («Mediterráneo»), tal como nos hace creer la Proyección de Mercator, confeccionada por encargo de las potencias coloniales del siglo XVI.



Proyección de Peters (1974) Proyección de Mercator (1569)

Platón ha planteado el tema de la «descolonización» en términos de «cambio de perspectiva» y de «liberación», en la famosa *Parábola de la Caverna* en «La República» (libro VII)[513].

[513] Platón, «La Parábola de la Caverna», en *La República o el Estado*, Madrid, 1987, libro VII, 205-211.

Los cautivos miran fijamente las imágenes proyectadas por las figuras o esquemas exhibidos por las personas que supuestamente saben y conocen el mundo real; la fe en la «verdad» de las sombras proyectadas es tan firme que los cautivos se resisten a ser «liberados» de su error, confiando más en la buena voluntad de los exhibidores que en la acción liberadora de los filósofos. Traspuesta al tema de la «descolonización»: en nuestra «condición colonial» nos hemos acomodado de tal manera al criterio del colonizador que cualquier intento de demostrarnos nuestra «alienación» y «dependencia» lleva a una expresión de rechazo y extrañeza. O con otras palabras: la «colonialidad» más profunda consiste en el hecho de negar enérgica y tajantemente que somos colonizados/as.

Mientras que la educación realmente existente en nuestro medio no toma conciencia plena de su «carácter colonial», el discurso de la «descolonización» y de una «educación descolonizadora» resulta ser mera retórica y maquillaje. Lo más grave de la «colonialidad» es –según Zavaleta– que justificamos nuestra propia opresión en nombre del opresor, o sea que afirmamos nuestra condición de «siervo» por el reconocimiento del «señor». Kant llamó a esta dinámica la «auto culpable minoría de edad». Es decir: somos cómplices voluntarios o involuntarios de nuestra «condición colonial», y no es suficiente indicar con el dedo moralista a los colonizadores y neo-colonizadores de afuera, aunque por cierto que es necesario. Es un poco comparable con la manera de cómo funciona el machismo y por qué se mantiene intacto, a pesar de las buenas intenciones: Varones y mujeres somos cómplices en la medida en que perpetuamos esquemas típicamente masculinos y femeninos y los proyectamos a nuestros hijos. Lo mismo ocurre con el «colonialismo», sea externo o interno, consciente o inconsciente: Perpetuamos como maestros/as, docentes, filósofos/as, políticos/as y cientistas sociales los esquemas mentales e introyectos que representan los intereses de los «señores», pero que hemos apropiado como si fueran nuestros. O como lo expresa Zavaleta:

> «El punto de partida en todo caso es que donde no hay indio no hay señor. El amo se reconoce en el siervo, el indio pasa a ser la clase de la identidad del señor: 'La verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil'» (Zavaleta 2008: 101).

La descolonización de la educación no sólo requiere de un diálogo inter-epistémico, en el sentido del modelo de una interculturalidad «culturalista» o ingenua, sino de una ruptura epistemológica. Esta «ruptura», simbolizada en la Parábola de la Caverna por la vuelta de la cabeza de los prisioneros, es decir un acto reflexivo crítico sobre nuestros esquemas mentales, y en el ejercicio de los mapamundi por la inversión de Norte y Sur, rompe con la complementariedad vertical entre «amo y siervo», entre colonizador y colonizado, entre super- y subalternidad. Nuestra *episteme* cotidiana está contaminada por intereses ajenos e ideales foráneos, a los que defendemos como propios.

Para seguir con el ejemplo de los mapamundi: Aunque el planeta Tierra es uno solo, se lo puede representar de muchas formas, porque ninguna proyección al plano puede ser una copia fiel de una esfera y siempre queda en lo interpretativo, es decir: lo valorativo. La primera pregunta al contemplar al mapamundi en la proyección de Mercator que seguimos usando en nuestros aulas, es: ¿Qué intereses y de quiénes representa y defiende esta proyección? ¿Por qué el ecuador no pasa por la mitad del mapa, sino a un tercio de la margen inferior? ¿Por qué Europa aparece tan grande como Sudamérica, mientras en realidad ni es la mitad? ¿Por qué el centro cartográfico está en Europa, o mejor dicho: en el Mediterráneo?

¿Por qué el Meridiano pasa por Greenwich, un suburbio de Londres? Y al final: ¿Por qué el Norte está arriba y el Sur abajo? Y si podemos contestar estas preguntas, ya hemos efectuado la primera ruptura epistemológica, porque ya no nos vemos «con los ojos del otro».

Si aplicamos este ejercicio a la educación, deberíamos preguntarnos, entre muchas más cosas: ¿Por qué hablamos siempre de «educación», es decir de un término negativo *(ex dūcere)*, como si se tratara de una negación de un estado natural anterior? ¿Por qué la política oficial sigue favoreciendo las carreras dirigidas a un supuesto «progreso» y al «desarrollo» de índole occidental? ¿Por qué la educación es vista como un gasto y no como una inversión? ¿Por qué nos dejamos enceguecer por el brillo de los títulos académicos? ¿Por qué nos orgullece ver a nuestros niños de cuatro años ver dominar la lectoescritura, mientras no muestran respecto alguno por el medio ambiente? ¿Por qué asociamos el éxito con el «blanqueamiento mental», la «circuncisión occidental»[514] y el dominio del inglés? ¿Por qué damos más valor a un trabajo intelectual que cita veinte autores occidentales que a una narrativa de un sabio kichwa? Y al final: ¿Por qué seguimos apostando por la falsa universalidad y uniformidad de nuestras universidades y no por las interversidades de la vida?[515] Si podemos contestar algunas de estas preguntas, ya hemos efectuado una segunda ruptura epistemológica.[516]

Pero nos falta una tercera ruptura epistemológica decisiva que tiene que ver con la racionalidad implícita en la administración de nuestros saberes. Según la racionalidad instrumental y tecnomorfa dominante, el proceso educativo es concebido como trampolín para dominar a la naturaleza, a los demás y a la vida en general, tal como lo resume el lema positivista en forma más elocuente: *savoir c'est pouvoir* («saber es poder»), retomando la convicción de Francis Bacon, el ideólogo de la modernidad occidental: *knowledge is power* («conocimiento es poder»).[517] Por tanto, la educación en acepción colonial o neocolonial no es sólo la expresión de la «condición colonial» de sus destinatarios y protagonistas, sino el medio predilecto como para perpetuar esta misma «condición colonial». Hasta podríamos adecuar el veredicto de Marx sobre la religión al campo de la educación, diciendo que la educación es a la vez la «rosa en nuestras cadenas» y el «medio como para romperlas», el «opio del pueblo» y la «fuente de su liberación». Esta doble naturaleza de la educación –medio para domesticar y subalternizar, por un lado, e instrumento de liberación y descolonización, por otro lado– es justamente la ambigüedad que nos confunde a la hora de hablar de la tarea de «descolonización». Si la educación no se «descoloniza» en todos sus aspectos –protagonistas, estructuras, currículos, titulación, contenidos, metodologías, políticas–, tampoco puede ser «descolonizadora». Y para ello es necesario un «giro paradigmático», una «ruptura epistemológica» que sólo puede abrirse a través de un ejercicio

[514] Me refiero con esta expresión al lavado de cerebro al que tenemos que someternos, desde el Kínder hasta el doctorado, en alusión a la «circuncisión judía» que fue suprimida por Pablo de Tarso, en reemplazo de una «circuncisión helénica» mental, cultural, civilizatoria y psíquica.

[515] Al respecto, véase: Estermann 2008b.

[516] Podríamos decir que la primera ruptura epistemológica compete al cambio individual y subjetivo de perspectiva, y la segunda a una vuelta estructural e institucional. La tercer será paradigmática e intercultural.

[517] Aunque en los escritos de Bacon no aparece en ninguna parte la expresión literal *Scientia potestas est*, fue atribuida a él, por la concepción altamente funcional e instrumental que tenía de la ciencia. Fue Thomas Hobbes quien usó la expresión en su forma literal (*De Homine*. Capítulo X).

intercultural crítico respecto al ideal de la educación y el contenido axiológico de los distintos saberes.

5. Educación descolonizadora: algunas tesis para la reflexión

1. Desde su etimología, el término «educación» refleja una ideología de superioridad civilizatoria: la composición latina *ex dūcere* quiere decir «sacar de», «conducir desde», «llevar de», etc. y presupone un *status quo ante* de ignorancia, minoría de edad y salvajismo o incivilización, y un *status quo post* de conocimiento, cultura, mayoría de edad y civilización. El término y el concepto mismo reflejan, por tanto, la ideología de la Ilustración europea que define el estado «antes de la educación» como «estado natural» de los pueblos supuestamente sin civilización, y el estado posterior al esfuerzo educativo como el estado ilustrado de la civilización occidental. Hay que ser muy crítico/a desde la misma terminología que nunca es neutral y que conlleva ciertos presupuestos monoculturales y superculturales. Aunque el término «educación» difícilmente puede ser reemplazado, se sugiere pensar en neologismos como «interducación» o «intergogía».
2. La descolonización de la educación empieza con una actitud de «sospecha», es decir una hermenéutica intercultural y descolonizadora de sospecha que debe acompañar todo el proceso educativo, desde las leyes estatales de educación, los planes de estudio, los currículos y los procesos de evaluación. Debemos de preguntarnos constantemente: ¿Por qué educamos? ¿Para qué educamos? ¿A quiénes educamos? ¿Con qué educamos? ¿Qué son los presupuestos subyacentes a nuestra labor educativa? ¿Cuál es el perfil del y de la educando/a? ¿Qué intereses tienen los protagonistas de la educación? Si sabemos contestar estas preguntas, ya hemos hecho el primer paso hacia una educación descolonizadora.
3. La descolonización de la educación no es simplemente su indigenización. Una sustitución de contenidos y del idioma predominante del proceso educativo por contenidos y un idioma «indígenas», no garantiza en absoluto que se trata de una «educación descolonizadora». El diálogo inter-epistémico (entre dos sistemas de conocimiento) es un primer paso en la construcción de una educación descolonizadora, pero no es suficiente. Urge una valoración de los saberes en perspectiva de un ideal heurístico de vida que para los Andes puede ser descrito como el «Vivir Bien» *(sumak kawsay; suma tamaña; allin kawsay)*.[518]
4. Una educación descolonizadora debe de ser consciente de los etnocentrismos, androcentrismos y antropocentrismos vigentes en prácticamente todos los sistemas epistémicos y modelo educativos. Por eso, la descolonización de la educación debe ir de la mano con un proceso de deconstrucción intercultural del paradigma dominante, de una despatriarcalización y deconstrucción crítica del androcentrismo vigente en el sistema educativo actual, sea éste de dominación occidental o de orientación indígena.
5. La resistencia a la descolonización normalmente viene de las mismas personas «colonizadas», y no tanto de los actores «colonizadores» que en la coyuntura actual difícilmente pueden ser identificados. La dialéctica de ser a la vez «colonizado/a» y

[518] Véase al respecto: Estermann 2010b y 2011.

«colonizador/a» –que es la situación de las y los educadores/as– requiere de un proceso de trabajo casi psicoterapéutico, porque los esquemas mentales y presupuestos «coloniales» son introyectos culturales y civilizatorios tan fuertemente enraizados en nuestro subconsciente colectivo, que no basta una simple toma de conciencia de nuestras preferencias, valores y costumbres. Hay que ir hasta el fondo del alma colectiva que ha sido por siglos objeto de la «colonización», y que sólo se desvela mediante «rupturas epistemológicas» y «cambios de perspectiva» (por ejemplo: imaginarse el Sur arriba en los mapamundis).

6. Como en todos los cambios verdaderos, también en el proceso de descolonización, el peso del universo simbólico es muy importante, aunque no suficiente. Cambiar la bandera nacional por la *whipala* o el castellano por el aimara o quechua (kichwa), son señales que incitan a la reflexión. Cambiar el desayuno escolar por panes de quinua y chicha morada, en vez de los productos industriales enlatados y en plásticos, puede ser el inicio de un proceso de reflexión sobre nuestra «condición colonial». Actos simbólicos normalmente impactan más que una reflexión teórica.
7. Uno de los puntos más difíciles toca la descolonización de la religión, en cualquiera de sus manifestaciones. Nuestro sistema educativo está impregnado por presupuestos y valores de una «religión colonial» que se refleja, por ejemplo, en el individualismo del proceso educativo, en la aspiración de una carrera profesional como secularización del ascenso místico del ser humano a Dios, en el predominio de los Derechos Humanos individuales sobre los colectivos, sociales y los derechos de la naturaleza. Como los medios predilectos de la «colonización de nuestras almas» han sido la educación y la religión («evangelización»), la descolonización debe prestar especial atención a estos dos campos.
8. Y para finalizar: una «educación descolonizadora» es una tarea permanente. Nunca somos completamente «descolonizados/as», ni los anteriormente colonizadores/as, ni los colonizados/as. La filosofía intercultural plantea la tarea de una transformación intercultural profunda, en donde no se trata de reemplazar un esquema mental por otro, un modelo educativo por otro, sino de reemplazar una actitud monocultural y etnocéntrica por una hermenéutica diatópica, tarea de todas y todos, fuéramos o no económica y políticamente colonizados/as. Toda tarea descolonizadora es integral, holística, crítica y creativa, y no puede ser llevada a cabo sólo por los llamados sectores «subalternos». Se requiere de un polílogo descolonizador abierto, con el ideal heurístico de la «universalidad» vivencial de la vida de todo lo que existe.

Bibliografía

Bernstein, Serge (1973), *Teoría de la descolonización*, Buenos Aires.

Claros, Luis *et al*. (2009), «La interculturalidad como lucha contrahegemónica: fundamentos no relativistas para una crítica de la superculturalidad», en *La Interculturalidad como herramienta de emancipación: hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*, La Paz, Instituto Internacional de Integración–Convenio Andrés Bello.

Coronil, Fernando (1998), *Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperialistas*, México, Miguel Ángel Porrúa.

- (2000), «Towards a critique of globalcentrism: speculations on capitalism logic», *Public Culture* N° 12 (2).

Chamberlain, Muriel Evelyn (1997), *La descolonización*, Barcelona, Ariel.

Dussel, Enrique (2001), *Filosofía de la Liberación*, México, Primero Editores.

Estermann, Josef (2003), *Anatopismo como alineación cultural: culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

____ (2006), *Filosofía Andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz, ISEAT.

____ (2008a), *Si el Sur fuera el Norte:* chakanas *interculturales entre Andes y Occidente*, La Paz, ISEAT.

____ (2008b), «Hacia una interversidad de saberes: universidad e interculturalidad», *I Encuentro Internacional «Interculturalidad: Reflexiones y testimonios desde América Latina, Cuenca, noviembre 28-29-30 de 2007. 1*, edición en CD.

____ (2009), «Colonialidad, descolonización e interculturalidad: apuntes desde la Filosofía Intercultural», en *Interculturalidad crítica y descolonización: fundamentos para el debate*, La Paz, Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello.

____ (2010a), *Interculturalidad: Vivir la diversidad*, La Paz, ISEAT.

____ (2010b), *Crecimiento cancerígeno versus el buen vivir: la concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental*, La Paz, Ministerio de Medio Ambiente y Agua.

____ (2011), *'Vivir bien' como utopía política: la concepción andina del 'vivir bien'* (suma qamaña/allin kawsay) *y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia*, La Paz, MUSEF.

Fornet-Betancourt, Raúl (2003), «Culturas y poder: interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización», *Documentación del IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

____ (2004), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta.

____ (2009), *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Verlag Mainz.

González Casanova, Pablo (1976), *Sociología de la explotación*, México, Siglo Veintiuno.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza.

Íntegra Eductiva (2010), «Interculturalidad y descolonización» *Revista de Investigación Educativa* N° 33, La Paz, Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello.

Lander, Edgardo (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO-UNESCO.

Martínez Carreras, José U. (1987), *Historia de la descolonización (1919-1986),* Madrid, Istmo.

Mignolo, Walter (2000), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Del Signo.

____ (2009), *Historias locales / diseños globales: ensayos sobre los legados coloniales, los conocimientos subalternos y el pensamiento de frontera*, Bogotá, Centro Editorial Javeriana.

Mires, Fernando (1991), *La colonización de las almas*: *misión y conquista en Hispanoamérica*, San José, DEI.

Moreno García, Julia (1993), *La descolonización de Asia*, Madrid, Cuadernos de Historia 16.

Navarro, Mónica (2011), *Estrategias para una educación superior descolonizadora, intra e intercultural*, Cochabamba, FUNPROEIB.

Pereña, Luciano (1992), *El Proceso a la Conquista de América. Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta.

Platón (1987), *La República o el Estado*, Madrid, Espasa-Calpe.

Quijano, Aníbal (2000a), *Colonialidad del poder: cultura y conocimiento en América Latina*, Buenos Aires, Del Signo.

____ (2000b), *Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina*, Buenos Aires, CLACSO-UNESCO.

Rifin, Jean C. (1993), *El imperio y los nuevos bárbaros: el abismo del Tercer Mundo*, Madrid, Rialp.

Saavedra, José (2007), *Educación superior, interculturalidad y descolonización*, La Paz, PIEB/CEUB.

Samanamud Ávila, Giovanni (2010), «Interculturalidad, educación y descolonización», *Revista de Investigación Educativa* N° 33, La Paz, Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello.

Sousa Santos, Boaventura de (2008), *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, La Paz, CIDES-UMSA/CLACSO/Plural.

Ticona, Esteban (2005), *Lecturas para la descolonización. Taqpachani qhispiyasipxañani*, La Paz, Plural.

____ *et al.* (2009), *Educación política y descolonización en Eduardo Leandro Nina Quispe. La Interculturalidad como herramienta de emancipación: hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*, La Paz, Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello.

Viaña Uzieda, Jorge (2009), *La Interculturalidad como herramienta de emancipación: hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*, La Paz, Instituto Internacional de Integración–Convenio Andrés Bello.

____ *et al.* (2010), *Construyendo Interculturalidad Crítica*, La Paz, Instituto Internacional de Integración–Convenio Andrés Bello.

Walsh, Catherine *et al.* (2009), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo Andino*, Quito, UASB/Abya Yala.

Zavaleta Mercado, René (2008), *Lo Nacional-Popular en Bolivia*, La Paz, Plural.

16. Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano

Hasta hace unos veinte años, la filosofía dominante en América Latina solía definirse por el contexto cultural y civilizatorio del mestizaje y de la latinidad, es decir por un pensamiento enraizado en la academia con fuerte incidencia de los estándares europeos y norteamericanos. Aunque por más de un siglo, la filosofía en el continente había intentado emanciparse del veredicto hegeliano de ser «el eco fiel de lo que ocurre en el Viejo Mundo»[519], el punto de referencia de su especificidad no han sido las raíces ancestrales indígenas o la tradición africana, sino el resultado tangible de la Colonia: el mestizaje racial, la hibridez cultural y el sincretismo religioso.

El año 1992, con la conmemoración de los quinientos años de lo que fue llamado –según el caso– el inicio de la Conquista, el encuentro de dos mundos, el inicio de la evangelización cristiana o del genocidio a los pueblos indígenas, se ha vuelto un año simbólico para producir un «giro hermenéutico» en una parte de la filosofía latinoamericana, sobre todo en sectores de la Filosofía de la Liberación, de la Filosofía Intercultural y en las filosofías de nuevas subjetividades. La «irrupción de los/as indígenas» en el plano político, cultural, social e inclusive religioso, tenía y sigue teniendo irremediablemente su repercusión en el plano filosófico. El surgimiento de «filosofías indígenas», sobre todo en Mesoamérica y en el ámbito andino de Sudamérica, y de un pensamiento «afroamericano», es sólo la manifestación visible de un largo proceso subterráneo e invisibilizado que articula las filosofías precolombinas con la actualidad.

1. La historia olvidada

Aún en la actualidad, muchas historias de la filosofía en América Latina empiezan con los primeros trasplantes europeos al suelo de *Abya Yala*[520], pocas décadas después del inicio de la Conquista.[521] Se ignora por completo la rica actividad filosófica precolonial, simplemente

[519] «Lo que aquí sucede hasta el momento, es sólo el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vivacidad ajena...» [«Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit...»]. En: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1840; 1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Tomo 12 de *Werke in zwanzig Bänden*. Fráncfort/M.: Suhrkamp [(1986). *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Madrid: Alianza]. 114.

[520] *Abya Yala* es la denominación indígena para el continente americano empleado como contraste con el nombre impuesto por los conquistadores de «Latinoamérica», para utilizar un nombre endógeno. *Abya Yala* significa 'tierra en plena madurez', 'tierra fértil' y proviene de la etnia Kuna de Panamá. El término «Latinoamérica» es doblemente eurocéntrico y colonial: por un lado, evoca la impresión de que el continente tuviera una identidad «latina-romana» (en el sentido de las lenguas «románicas»: castellano y portugués), por el otro se tiene el término «América» en el que el navegante genovés Amerigo Vespucci pretendió eternizarse. Desde 1992, quinto centenario de la conquista, colonización y saqueo, los indígenas prefieren usar este término, que fue sugerido por el aimara boliviano, Takir Mamani (Constantino Lima) ya en 1977, después de su visita a los Kuna en Panamá.

[521] La *Recognitio Summularum* de Fray Alonso de la Veracruz fue el primer libro de filosofía escrito en América, editado en México por Juan Pablos, en 1554 (Gallegos Rocafull, José M. (1951). *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México D.F.: UNAM, Centro de Estudios Filosóficos. 126s.). Respecto a la enseñanza de la filosofía europea en América, ya se habían pronunciado las primeras cátedras de filosofía en el Colegio y la Universidad del Convento de los Predicadores en la ciudad de Santo Domingo del Puerto (a partir de 1538), antes de Fray Alonso de la Veracruz en el Colegio de Tiripetío (a partir de 1540).

por la idea preconcebida de que la filosofía como tal fuera de raigambre griega, plasmada en textos y divulgada por especialistas llamados «filósofos». Esta historia olvidada continúa durante la Colonia y gran parte de la vida republicana, en el sentido de la clandestinización o invisibilización de un pensamiento indígena propio. Éste se desarrollaba paralelamente a la «filosofía oficial», enseñada en los seminarios católicos y las universidades, y divulgada a través de libros, revistas y simposios, como fiel reflejo del mundo académico europeo. A lo largo de casi quinientos años, los dos universos filosóficos paralelos prácticamente no tomaban nota del otro, aunque los/as intelectuales indígenas fueron obligados/as a hacerse suya la filosofía del «otro» o la «otra filosofía», es decir, la filosofía europea importada.

Este hecho produjo dos fenómenos complementarios: por un lado, el predominio de un «anatopismo filosófico»[522], implementado por medio de una «circuncisión mental helénica» [523], y, por otro lado, el «bilingüismo filosófico» de gran parte de la inteligencia indígena. *Ad extra*, sus representantes tenían que demostrar la capacidad de moverse en la nomenclatura y en los conceptos de la filosofía escolástica, cartesiana, empirista o ilustrista, según la época, traída de Europa, pero *ad intra*, mantenían una fidelidad por las raíces de la sabiduría indígena ancestral y milenaria. En el campo religioso, se suele hablar de la «doble fidelidad» y de una «birreligiosidad» (sinoiquismo); en el contexto filosófico, se podría hablar de una «yuxtaposición filosófica», pero con la diferencia de que una de las posiciones yuxtapuestas simplemente fue ignorada y considerada inexistente por la otra posición.

La «visibilización» de filosofías indígenas *abyayalenses* en el siglo XX contribuyó a descubrir en la historia poscolonial de los pueblos del continente rasgos de elaboraciones filosóficas indígenas propias, muchas veces en «ropaje occidental» y con fines evangelizadores o civilizadores. El «giro hermenéutico» inducido por el año simbólico de 1992 puso de manifiesto el dictado definitorio de Occidente respecto a lo que sí es considerado «filosofía» y lo que sólo es «cosmovisión», «pensamiento», «mito», «religiosidad» o «sabiduría». Si se deja de lado el criterio tautológico de que la filosofía (occidental) necesariamente proviene de Grecia (Heidegger) y el criterio culturalmente determinado de la «literalidad», «textualidad» y «autoría individual» de las ideas filosóficas, se nos abre un panorama muy rico de elaboración filosófica indígena durante los últimos cinco siglos (y por supuesto antes).

La recuperación de filosofías indígenas precoloniales –incaica, maya, azteca– se ve ante problemas metodológicos e históricos prácticamente insuperables. Gran parte de las culturas

[522] Víctor Andrés Belaúnde (1889-1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* el término «anatopismo» para resaltar el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente «trasplanta» la filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina.
Véase: Estermann. Josef (2003). «Anatopismo como alineación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.

[523] Esta expresión (polémica) se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber sido victorioso en su lucha contra la «circuncisión judaica», en su diputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo que la proclamada «circuncisión interior» por el Espíritu (Rm 2: 29) para llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma filosófico del helenismo. Consecuencias tangibles de esta «circuncisión intelectual» son (entre otras) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensibilidad, la corporeidad y la mundanidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

precoloniales de *Abya Yala* eran ágrafas, y el conocimiento posterior se debe a los relatos de cronistas (españoles, mestizos, indígenas convertidos y europeizados), restos arqueológicos, textiles, narraciones oralmente trasmitidas, costumbres heredadas de generación en generación, y las muchas manifestaciones de una subconciencia colectiva en símbolos, rituales, creencias, normas y valores, llamados por las y los antropólogos/as europeos/s «cosmovisión», «pensamiento», «sabiduría», «religiosidad» o «espiritualidad», según el enfoque y la caja de resonancia de la persona que los describe. Hasta la fecha hay un debate en la academia si se puede hablar con todo derecho de «filosofía indígena» (sea ésta precolonial, colonial o poscolonial), y no más bien de «sabiduría» *(sage philosophy)*, «cosmovisión» o «etno-filosofía» *(ethnophilosophy)*.[524]

El esfuerzo de recuperar una «filosofía precolonial pura» se inserta en las distintas olas de «indigenismo» e «indianismo» político a lo largo de la Colonia, tanto en el ámbito andino como mesoamericano. Mientras que este esfuerzo hasta entrando el siglo XX fue motivado también por un ímpetu religioso (por ejemplo, Felipe Guamán Poma de Ayala; Joan Santa Cruz Pachakuti Yamqui Salcamaygua), en el siglo XX aparecen intelectuales que articulan la emancipación política, cultural y social de los pueblos indígenas con el llamado a un proceso de «descristianización» y «desmestizaje» de lo indígena, resultando en pensamientos indigenistas, tal como el «pensamiento amáutico» de Fausto Reinaga, la «filosofía incaica» de Juvenal Pacheco o el «pachamamismo» de la Universidad del Tawantinsuyu.[525]

Como precursores «coloniales» de una filosofía indígena *abyayalense*, hay que mencionar al franciscano Bernardino Sahagún, precursor de la etnología latinoamericana y conocedor de la lengua náhuatl. En su obra *La Historia General de las cosas de la Nueva España*[526], fray Bernardino se refiere a los *tlamatinime* de la vida azteca como «filósofos y astrólogos» (5s.) y reivindica, de este modo, la filosofía para los pueblos indígenas del continente, sin que ésta haya sido introducida por los intelectuales europeos. Otro de los «testigos» y defensores de una genuina filosofía indígena en *Abya Yala*, en este caso en el imperio del *Tawantinsuyu* (o imperio inca), fue Felipe Guamán Poma de Ayala. En su *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Guamán Poma dibuja (literalmente) y describe, entre muchas otras, la profesión incaica de los «indios filósofos astrólogos»[527], también conocidos bajo el nombre de *amawtas*.

---

[524] Como se nota, el debate no se limita a América Latina, sino que se lleva a cabo en distintos contextos, alimentado por una perspectiva intercultural. Las expresiones *sage philosophy* y *ethnophilosophy* surgieron en África (Hountondji, Paulin J. (1983). *African Philosophy: Myth and Reality*. Londres.).

[525] Reinaga, Fausto (1981). *El hombre*. La Paz: Amauta. Pacheco Farfán, Juvenal (1994). *Filosofía inka y su proyección al futuro*. Cusco: Universidad San Antonio Abad. La Universidad del Tawantinsuyu (UTA) en El Alto de la Paz en Bolivia, ofrece, entre otras, las carreras de «Teología andina» y «Filosofía andina», estudios que contribuyen mayoritariamente a la formación de futuros chamanes *(yatiris)*. El término «pachamamismo» se refiere, muchas veces en sentido peyorativo, a una postura que se centra en la *pachamama* (Madre Tierra) como referente primordial.

[526] Sahagún, fray Bernardino (1981). *El México antiguo* (selección y reordenación de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, entre 1540 y 1585). Edición, prólogo y cronología de J.L. Martínez. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

[527] Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease. (2 vols.). Caracas: Biblioteca Ayacucho. 275.

Además, cabe mencionar al mestizo Inca Garcilaso de la Vega quien se refiere en sus *Comentarios Reales de los Incas* igualmente a los *amawtas*: «Como no tuvieron letras, aunque entre ellos hubo hombres de buenos ingenios que llamaron *amautas*, que filosofaron cosas sutiles,...».[528] Inclusive admite que los *amawtas* («filósofos y haravicos») alcanzaron una «muy buena filosofía moral» (110). Finalmente, hace falta recordar a Joan de Santa Cruz Pachakuti Yamqui Salcamaygua, indígena quechua convertido al catolicismo y defensor de la sabiduría ancestral en contra de los abusos por los conquistadores. Aunque no menciona explícitamente la existencia de una «filosofía» o de «filósofos» precoloniales, reivindica en sus escritos y en el famoso «dibujo cosmogónico» la presencia de una filosofía indígena subconsciente muy rica.[529]

2. La polémica por la «filosofía indígena»

Sin embargo, eran los intentos de «construir» filosofías indígenas desde y a pesar de la dolorosa historia de la colonización física, religiosa e intelectual que han contribuido a la aparición de un pensamiento amerindio en los últimos veinte años. Estas elaboraciones se inscriben o bien en un interés antropológico e histórico, o bien en la diversificación de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, ambas tendencias situadas en la margen de la vida académica «ortodoxa» del continente que sigue fielmente los estándares «anatópicos» de la filosofía occidental. Como representantes de la primera vertiente «antropológica», hay que mencionar a Miguel León-Portilla (México), María Luisa Rivara de Tuesta (Perú), Mario Huamán Mejía (Perú) y Fausto Reinaga (Bolivia), de la segunda vertiente «liberacionista» a Rodolfo Kusch (Argentina), Enrique Dussel (México), Pablo Guadarrama (Cuba), Javier Medina (Bolivia), Jorge Miranda Luizaga (Bolivia) y Josef Estermann (Perú/Bolivia/Suiza).

A pesar de la «independencia» política de gran parte de América Latina a principios del siglo XIX, el mundo y las culturas indígenas quedaron en el olvido e invisibilizados. Aunque los «defensores de los indios» como Bartolomé de las Casas o José de Acosta habían logrado el reconocimiento de la «humanidad» de los pobladores indígenas del continente por parte del poder colonial, en contra de intelectuales españoles que se apoyaban en Aristóteles (Juan Ginés de Sepúlveda), el debate sobre la «filosoficidad» de los pueblos indígenas de *Abya Yala* aún no ha concluido. La mayoría de las cátedras de filosofía en el continente se ocupan de la «filosofía occidental» y su recepción en América Latina a lo largo de los quinientos años, y no pocos textos de estudio hacen empezar la historia de la filosofía en el continente con la obra *Recognitio Summularum* (1554) de fray Alonso de la Vera Cruz.[530]

Así es, por ejemplo, el caso de una de las primeras historias de la filosofía «en» América Latina, elaborada por el filósofo boliviano Manfredo Kempff Mercado[531] quien empieza el

[528] Garcilaso de la Vega, El Inca (1943). *Comentarios Reales de los Incas*. (3 vols.). Buenos Aires: Emecé Editores. 109.
[529] Cf. Estermann, Josef (2006; 1998). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Plural; Quito: Abya Yala. 160ss. El dibujo cosmogónico se halla en: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: «Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru». Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. Folio 13v. 208s.
[530] Véase nota 521.
[531] Kempff Mercado, Manfredo (1958). *Historia de la Filosofía en Latinoamérica*. Santiago de Chile: Zig-zag.

recorrido histórico, luego de una introducción teórica, con la etapa de la Colonia. La dicotomía que señala el autor entre la *Weltanschauung* precolonial (cosmovisión originaria) y «nuestra filosofía» (31), o sea el pensamiento colonial y poscolonial, iba a determinar gran parte de los debates y polémicas acerca de la existencia o no-existencia de una «filosofía indígena latinoamericana» en los últimos cincuenta años. El filósofo colombiano José Antonio Suárez Alarcón resume el punto clave en la disyuntiva «¿filosofía o sabiduría?»[532]. Carlos Beorlegui da en su monumental obra sobre la historia del pensamiento filosófico latinoamericano una respuesta inequívoca, cuando afirma: «No podremos, pues, hablar de filosofía, pero sí de una sabiduría apoyada en una estructura mítico-religiosa y no tanto racional, pero digna de recordar y ser tenida en cuenta»[533].

Aunque esta polémica se refiere en primer lugar a la cuestión de si existía o no una filosofía precolonial (náhuatl, incaica, maya), influyó fuertemente la cuestión concomitante de si existe en América Latina en la actualidad una «filosofía indígena». Antes de entrar en este debate, hay que aclarar la terminología usada que no es en absoluto homogénea. La misma noción «filosofía indígena» parece abarcar tanto las filosofías ancestrales precoloniales[534] como las filosofías surgidas de los pueblos indígenas u originarios de *Abya Yala* en los últimos quinientos años, en especial su explicitación en los últimos veinte años. Varios/as autores/as hablan explícitamente de «filosofía incaica» (Pacheco; Rivara de Tuesta), «filosofía náhuatl» (León-Portilla) o «filosofía maya» (de la Garza), respectivamente de «pensamiento», «sabiduría», «cosmovisión» o *Weltanschauung* incaico/a, azteca o maya, para distinguir este debate (histórico) del debate contemporáneo sobre las «filosofías indígenas» actuales. En el caso de Sudamérica, se suele usar para ello el término de «filosofía andina» y no de «filosofía incaica» que se limita en clave histórica y cultural al imperio del *Tawantinsuyu*[535] (siglos XIV al XVI).

Lo «indígena» en acepción actual no se refiere a un estado «precolonial» puro, ni de por sí al intento de restaurar este estado en la actualidad («indianismo»; «indigenismo»; «pachamamismo»), sino a la elaboración del pensamiento filosófico desde y por los pueblos originarios del continente, es decir desde su historia real y su estado civilizatorio «contaminado» por el proceso de colonización formal y no-formal. Hay autores/as que sugieren reemplazar el término «indígena» por otras nociones menos exógenas. Se suele hablar de «filosofía amerindia (o amerindiana)», de «filosofía *abyayalense*» o de «filosofía autóctona», pero cada una de estas expresiones refleja una problemática sui géneris. El término «amerindio/a» que suele tener bastante aceptación en las ciencias sociales, proviene del inglés (y de EE.UU.) y es usado para referirse a los/as nativos/as de los Estados Unidos como *American Indians*. Además, es la duplicación de nombres impuestos por la Colonia: «América», en referencia a Amerigo Vespucci, el navegante genovés; «indio», señal visible de la equivocación histórica de que Colón haya llegado por la vía occidental a la India. El término «*abyayalense*», en referencia a *Abya Yala*, expresión indígena para el continente latinoamericano, no es aún moneda corriente y proviene de una cierta etnia (Kuna de

[532] Suárez Alarcón, José Antonio (1993). «La sabiduría amerindiana». En: Marquínez Argote, Germán et al. (eds.). *La Filosofía en América Latina*. Bogotá: El Búho. 23.
[533] Beorlegui, Carlos (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad.* Bilbao: Universidad de Deusto. 81.
[534] Para un análisis de las filosofías precolombinas, véase el trabajo de Rivara de Tuesta en esta publicación.
[535] Ésta es la denominación del imperio incaico y significa literalmente «las cuatro regiones juntas».

Panamá) que es asumida como *pars pro toto*. Y la noción «autóctona» puede referirse, en la actualidad, también a los esfuerzos de una «filosofía auténticamente latinoamericana», surgida desde el mismo *(authós)* suelo *(chthón)* americano.

La polémica por la «filosoficidad» del pensamiento indígena refleja, más que un serio esfuerzo intercultural, los presupuestos filosóficos e ideológicos de sus representantes. Las y los filósofos/as (aún hay pocas mujeres filósofas que incursionan en el campo de las filosofías indígenas) que rechazan la «filosoficidad» del pensamiento indígena, manejan, por lo general, una concepción occidental o inclusive eurocéntrica de la «filosofía». Según su criterio, cualquier filosofía (sea indígena o no) debe de cumplir ciertos criterios que reflejan un claro punto de vista occidental: una racionalidad discursiva; la literalidad de sus fuentes; la individualidad de la autoría de textos; una lógica binaria o dialéctica; la superación del pensamiento mitológico; una distinción clara entre religión y discurso filosófico; entre otros.[536] Con tal de que sólo la tradición filosófica surgida en Occidente, obedezca a tales criterios, mientras que otras tradiciones, incluyendo a las indígenas, quedan fuera.

Se trata de una concepción monocultural de la «filosofía» que no admite ninguna diversidad filosófica en clave civilizacional o cultural. Entre los/as representantes de esta postura figuran, aparte de gran parte de la academia en América Latina, pensadores comprometidos con la causa indígena como David Sobrevilla o Mario Mejía Huamán. Por otra parte, hay también intelectuales indígenas que rechazan la «filosoficidad» de su pensamiento, no porque lo consideran menos «profundo» o «rígido» que la tradición occidental, sino porque ven el mismo concepto «filosofía» como algo que no puede ser transculturado desde su lugar civilizatorio en Occidente, y que, por lo tanto, queda irremediablemente «casado» con la civilización occidental.

Las y los filósofos/as que abogan por la «filosoficidad» del pensamiento indígena, parten de la deconstrucción intercultural del concepto occidental de «filosofía», en el sentido de que proponen definir lo que es o no «filosofía», en y mediante un proceso inacabado de diálogo o polílogo intercultural. En este sentido, la definición occidental de la «filosofía» (con los criterios mencionados) sólo es una de muchas definiciones contextuales y culturalmente determinadas. Y esto abre la posibilidad de que hay muchas formas «paradigmáticas» de filosofar, y que la «filosoficidad» es una característica de todos los pueblos del planeta, y no el privilegio de unos (o uno) pocos.

3. Antecedentes de las filosofías indígenas contemporáneas

El surgimiento de filosofías indígenas en la segunda mitad del siglo XX, se debe a distintos factores que son tanto intra- como extra-filosóficos. Entre los factores intra-filosóficos, hay que mencionar la creciente incursión de personas «indígenas» en las carreras hasta entonces reservadas a una elite criolla. Desde Garcilaso de la Vega y Joan de Santa Cruz Pachakuti (siglo XVI), había muy pocos intelectuales indígenas de renombre, sobre todo por la exclusión de las/los indígenas del sistema educativo y de la vida política. Recién a partir de 1950, se da en muchos países con una notable presencia indígena una apertura; en Bolivia,

[536] Para un análisis profundo de las diferentes posturas y argumentaciones respecto de la «filosoficidad» del pensamiento indígena (precolonial, colonial y poscolonial), véase: Púa Mora, Franklin Giovanni (2012). *Filosofías amerindias: Búsquedas de lo propio en América Latina*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

recién la Revolución Nacional de 1952 incluyó a la población indígena en la escolaridad formal y en el derecho del sufragio y de cargos políticos. Otro factor extra-filosófico ha sido el creciente ímpetu social y político de los pueblos originarios, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, culminando en la toma de conciencia colectiva de los Quinientos Años (1992) y la sublevación zapatista en México (1994). Muchas ideas que estaban en proceso de germinación desde décadas, se abrieron paso y aparecieron ante los ojos desconcertados de una academia acostumbrada al canon científico occidental. 1992 era un año simbólico muy significativo, tanto para la filosofía como para la teología indígena, pero más que todo para la visibilización de los pueblos indígenas y sus luchas por la autodeterminación. Como reflejos intelectuales de este movimiento de emancipación, surgen filosofías indígenas de distinto raigambre.

Entre los factores intra-filosóficos, se puede mencionar el debate por la «autenticidad» de la filosofía latinoamericana (sobre todo en la polémica entre Salazar Bondy y Zea) que llega a culminar en una crisis de la «latinidad» y del «mestizaje» como factores identitarios de lo que es la «latinoamericanidad». Cada vez más filósofos/as buscan lo propio en las raíces «amerindias» de la modernidad latinoamericana, alentados/as por pensadores como León-Portilla en México, Franz Tamayo en Bolivia, Rodolfo Kusch en Argentina y José Carlos Mariátegui en Perú. Además de esto, el pensamiento posmoderno oriundo de Europa y Estados Unidos cuestionaba radicalmente el pensamiento occidental monocultural y dejó abierto el camino para otro tipo de «pensamiento» y «filosofía» que se distanciara del supuesto monopolio definitorio de Occidente.[537] Esto permitía recuperar la «filosoficidad» de fuentes no textuales como la narración, el mito, los símbolos, los rituales, el dibujo y el canto. Finalmente, hay que mencionar la incursión de la «Filosofía Intercultural», a partir de los años noventa del siglo pasado, en la empresa de la filosofía en el continente.[538] El postulado de una fuerte «interculturación» de la filosofía dejó despejada la ruta hacia filosofías contextuales de diferente índole, entre ellas las filosofías indígenas.

Miguel León-Portilla, a pesar de que su investigación inicial tuviera un carácter histórico y que era dirigida a una «filosofía náhuatl precolonial», dio un impulso trascendental para la aparición de filosofías indígenas en Mesoamérica. Según León-Portilla, los pueblos precoloniales como los aztecas destacaron por el «empeño por descubrir problemas y tratar de resolverlos con la sola luz de la razón [...], lo que permite afirmar la existencia de cierta forma de pensamiento filosófico en el antiguo mundo náhuatl»[539]. En su clásica obra *La Filosofía Náhuatl*[540], León-Portilla intenta demostrar la «filosoficidad» de los pueblos indígenas precortesianos de Mesoamérica, aunque mantuvo todavía un criterio prestado por la tradición occidental dominante. Sus estudios «interculturales» antes del auge de la razón intercultural, tienen el mérito de que se apoyan en fuentes lo más cercanas posible a la era precolonial y en un idioma no-occidental que es el náhuatl. Este hecho es trascendental,

[537] Respecto al enfoque posmoderno en la elaboración de una filosofía indígena, véase la crítica en: Estermann, Josef (2006; 1998). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Plural; Quito: Abya Yala. 28-36.
[538] Cf. Al respecto la contribución de Raúl Fornet-Betancourt, en esta publicación.
[539] León-Portilla, Miguel (1962; 1977[5]). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica. 124.
[540] León-Portilla, Miguel (1956; 1974). *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*. México: Instituto de Investigaciones Históricas.

porque hasta la fecha, sólo los idiomas indoeuropeos (incluyendo el sánscrito) fueron considerados «lenguas filosóficas», idea reforzada por un pensador como Heidegger quien definió la filosofía como esencial y fundamentalmente «griega» (en sentido de cultura e idioma).

El caso de León-Portilla nos da otras pistas para entender la especificidad de una incipiente corriente de «filosofía indígena». La filosofía en Occidente se apoyaba por siglos en las disciplinas auxiliares de la crítica textual, hermenéutica de textos y lingüística de los idiomas indoeuropeos (sobre todo el griego y latín). Con la incursión de idiomas indígenas no sólo cambia la matriz «discursiva» de la sintaxis, sino también la preferencia por otras disciplinas auxiliares como la antropología, la arqueología y la lingüística no-occidental. Un ejemplo claro de ello, también en el contexto mexicano, son los trabajos de Carlos Lenkersdorf quien reconstruye, desde la estructura sintáctica y semántica, todo un universo intelectual tojolabal.[541] En el contexto andino, hay que mencionar los esfuerzos de José María Arguedas, antropólogo y escritor, en crear el acceso al quechua como idioma que prefigura la «cosmovisión» indígena en gran parte de su tierra natal, el Perú.[542] Muestra contemporánea de este esfuerzo es el filósofo peruano Mario Mejía Huamán quien contribuyó mucho a la recuperación del quechua como idioma filosófico[543].

Para el mundo andino, era la figura de Rodolfo Kusch quien ha preparado el terreno para la elaboración de una «filosofía andina» propiamente dicho. En «América Profunda» (1962), Kusch buscó las «categorías de un pensar americano»[544], entre las que detecta la del «mero estar» (en contraposición al «ser» occidental), olvidado completamente por la tradición dominante de Occidente (aunque Kusch ve huellas de ello en la filosofía de Martin Heidegger). La estructuración del pensamiento indígena en torno a este concepto filosófico del «estar» es desarrollada en la obra «El pensamiento indígena y popular en América» (1977). En este trabajo, destacan las dos categorías fundamentales *kuty* y *pacha* que abarcan la dinamicidad, ciclicidad y el aquí y ahora de la intuición del «estar» amerindio. En la tercera obra «Geocultura del hombre americano» (1976)[545], Kusch articula estas categorías con la conciencia del suelo que se pisa, y retoma, de este modo, una idea lanzada por el educador y pensador boliviano Franz Tamayo de que el pensamiento indígena andino es, en suma, un pensamiento «telúrico»[546]. Kusch lo llama la «gravidez del pensar» (16) y concluye que «Occidente no tiene un instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el ‘estar’ que caracteriza nuestro ‘vivir’» (125).

[541] Lenkersdorf, Carlos (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
[542] Aparte de la obra literaria, hay que mencionar los trabajos antropológicos, entre los que destacan: Arguedas, José María (1975). *Señores e indios: Acerca de la cultura quechua*. Compilación de Ángel Rama. Buenos Aires: Calicanto Editorial. Ídem (1976). *Formación de una cultura nacional indoamericana.* Compilación de Ángel Rama. México: Siglo XXI.
[543] Mejía Huamán, Mario (1994). «Valor filosófico del idioma quechua». En: *Cuadernos Americanos*. Nueva Época No. 52. México.
[544] Kusch, Rodolfo (1962; 1986). *América Profunda*. Buenos Aires: Bonum. 5.
[545] Kusch, Rodolfo (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette. Ídem (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro Editores.
[546] Tamayo, Franz (1915). *Horacio y el arte lírico*. La Paz.

4. La Filosofía de la Liberación y las filosofías indígenas

Aunque la Filosofía de la Liberación latinoamericana no ha nacido con un programa de recuperar las sabidurías ancestrales, ni de elaborar filosofías indígenas propias, el debate por la «autenticidad» de la filosofía en el continente (sobre todo entre Salazar Bondy y Zea) y la «latinidad» y el «mestizaje» de la identidad latinoamericana (Zea, Dussel, Cerutti, y otros) contribuyó grandemente a la inclusión del tema «indígena» en la agenda de la Filosofía de la Liberación. También a este respecto, el año 1992 ha sido decisivo. Fue un acontecimiento que ha causado una polémica muy profunda en los círculos de lo que se conoce como «filosofía genuinamente latinoamericana».

Leopoldo Zea ha sido nombrado en 1987 coordinador general de la Comisión Nacional (de México) del Quinto Centenario, y a partir de 1989, era el *spiritus rector* de una serie filosófica con el título significativo «500 años después».[547] En 1985, Zea había publicado ya un artículo con el título «América: ¿Descubrimiento o encubrimiento?»[548], y en 1989 redobló mediante una contribución con prácticamente el mismo título en una colección editada por él.[549] En las dos obras que tratan explícitamente de „1992», *Descubrimiento e identidad latinoamericana* (1990) y *El regreso de las Carabelas* (1993)[550], Zea fundamenta la identidad latinoamericana en la llamada „latinidad», la herencia lingüística y cultural común compartida con los conquistadores europeos. La «latinidad» como denominador común entre Occidente y América *Latina* (sic!), es para Zea el resultado de una coincidencia única y de la mezcla racial y simbiosis cultural concomitante, que se presenta al mundo, en el contexto de la caída del Muro de Berlín, como ejemplo de «reconciliación global».

Para Zea, no tiene sentido hablar de «filosofías indígenas», porque según su propia filosofía de la historia, cada intento de recuperar lo propio más allá de la mezcla y de la hibridez cultural, sería un retroceso y una traición al proyecto de la modernidad que irremediablemente apunta al proyecto de Occidente. En la contribución „Chiapas, yunque de México para Latinoamérica»[551], Zea articuló la sublevación zapatista en Chiapas con el Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá (NAFTA), dos acontecimientos que se produjeron en el mismo momento, el 1 de enero de 1994. «Todo parecía marchar bien hasta el 1 de enero de 1994»[552], escribió Zea en el mencionado artículo. No se refirió con lo que a partir de entonces „podría marchar mal», a las consecuencias del

[547] Entre los volúmenes de esta serie, hay obras como: Zea, Leopoldo (1990). *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México: CCyDEL-UNAM; Magallón, Mario (1991). *Dialéctica de la filosofía latinoamericana: Una filosofía de la historia*. México: UNAM; Fornet-Betancourt, Raúl (1992). *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México: UNAM; Ardao, Arturo (1993). *América Latina y la latinidad: 500 años después*. México: UNAM; Zea, Leopoldo (1993). *Regreso de las carabelas*. México: UNAM.
[548] Zea. Leopoldo (1985). «América: ¿Descubrimiento o encubrimiento?». En: *Cuadernos Americanos* No. 1. 93-104.
[549] Zea, Leopoldo (1989). «12 de octubre de 1492: ¿Descubrimiento o encubrimiento?». En: Ídem (comp.). *El descubrimiento de América y su sentido actual*. México: Fondo de Cultura Económica. 193-204.
[550] Zea, Leopoldo (1990). *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México: CCyDEL-UNAM; ídem (1993). *Regreso de las carabelas*. México: UNAM.
[551] Zea, Leopoldo (1996). «Chiapas, yunque de México para Latinoamérica». En: Ídem. *Fin de siglo XX: ¿Centuria perdida?*. México: UNAM. 101-137.
[552] Ibidem. 105.

NAFTA para las masas empobrecidas, sino a la sublevación de los zapatistas y, por tanto, a la visibilización de la «cuestión indígena».

Enrique Dussel, otro de los exponentes de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, negó en *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación* todavía que los pueblos precoloniales tuvieran «filosofía».[553] En sus conferencias dictadas con ocasión del quinto centenario[554], Dussel replanteó el tema desde la perspectiva del «en-cubierto por el descubrimiento» y retoma la figura de los sabios amerindios, sobre todo el *amawta* inca y el *tlamatini* azteca: «Esperamos poder profundizar en el futuro todos estos elementos de la reflexión ontológica de la cultura náhuatl, para probar ante escépticas *(sic!)* más contundentemente un inicio formal explícito de la filosofía en la protohistoria latinoamericana anterior al 1492» (143). En base a una lectura «liberacionista» de la historia –especialmente de la Conquista y colonización–, Dussel considera inminente la crítica del mismo concepto dominante de la «filosofía» como eurocéntrica. Por lo tanto, la «filosofía de la liberación» conlleva irremediablemente una «liberación de la filosofía»[555] de una definición demasiadamente técnica y monocultural.

Al igual que la Teología de la Liberación, también la Filosofía de la Liberación seguía en una primera etapa (años setenta y ochenta del siglo XX) en su método analéctico el esquema de la opresión socioeconómica y la perspectiva desde la «alteridad» económica y social, es decir: desde «el pobre» como sujeto abstracto e indiferenciado genérica, étnica o lingüísticamente. La «irrupción» de lo «indígena», sobre todo a partir de 1992 y de la sublevación zapatista en 1994, no cambió radicalmente este enfoque de fondo. Las filosofías indígenas contemporáneas (de 1990 hasta la actualidad) no surgieron en el seno de la Filosofía de la Liberación, sino como expresión de la toma de conciencia por parte de una intelectualidad indígena cada vez más visible. Las y los representantes de la Filosofía de la Liberación tenían que tomar posición ante el surgimiento de filosofías indígenas, tanto en Mesoamérica como en el ámbito andino, regiones de mayor incidencia de la «irrupción de lo indígena». Junto al enfoque de la Filosofía Intercultural –en algunos casos también de la filosofía posmoderna–, la Filosofía de la Liberación (al igual que su hermana, la Teología de la Liberación) empezó a diversificarse, de acuerdo con nuevos sujetos surgidos en las luchas por la liberación (mujeres, indígenas, jóvenes, la tierra, afroamericanos/as, homosexuales, etc.).

Mientras que intelectuales como Zea, Dussel, Sobrevilla o Rivara de Tuesta debatían sobre todo la cuestión de la «filosoficidad» de los pueblos precoloniales[556] y la negaron mayoritariamente, la nueva generación de filósofos/as «indígenas» no tienen en la mira a una supuesta filosofía precolonial incaica, maya o azteca, sino una filosofía amerindia

[553] Dussel, Enrique (1994). *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América. 27.
[554] Dussel, Enrique (1994). *El encubrimiento del indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*. México: Editorial Cambio XXI.
[555] En alusión a la «liberación de la teología» propuesta por Juan Luis Segundo (*Liberación de la teología*. México: Carlos Lohlé, 1974).
[556] Sobrevilla, David (1992). «¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?». En: Ídem (ed.) *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos. 163-208. Rivara de Tuesta, María Luisa (2000). *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*. (3 vols.). Lima: Fondo de Cultura Económica.

contemporánea que recoge tanto el legado ancestral como el «mestizaje intelectual» y la hibridez cultural. Se puede distinguir, a modo global, dos vertientes: una que se apoya en la Filosofía Intercultural, y otra que pretende elaborar una filosofía indígena desde «adentro». Al igual que en el caso de la «teología indígena», se podría hablar de una «filosofía india» y de una «filosofía india india».[557] A manera de ejemplo, quisiera presentar las dos corrientes de la «filosofía andina» como una de las filosofías indígenas de mayor trayectoria y fuerza en *Abya Yala* en el momento actual.

5. El caso de la «Filosofía Andina»

Considero que mi propio trabajo sobre la «filosofía andina»[558] constituye un esfuerzo para hacer visible la rica y profunda «filosoficidad» de los pueblos quechua y aimara. El enfoque metodológico y hermenéutico es consecuentemente intercultural, en el sentido de que la «herramienta técnica» de Occidente puede dar relieve al contenido filosófico de las culturas andinas, sin por ello meterlo en una camisa de fuerza conceptual. Antes de preguntarse por la «filosoficidad» de los pueblos indígenas andinos, hay que someter a la concepción dominante de «filosofía», manejada por la gran mayoría de la academia, a una «deconstrucción intercultural». Si se define a la «filosofía» como «aquella forma de razonar sistemática y críticamente surgida en la antigua Grecia y evolucionada en la civilización occidental», la expresión «filosofía occidental» sería tautológica, y «filosofía indígena» contradictoria. En un verdadero diálogo intercultural –que en el caso de *Abya Yala* necesariamente es analéctico– no se parte de una definición monocultural *a priori*, sino de la tarea aún pendiente de llegar a un concepto de convergencia intercultural (*a posteriori*).

Todos los argumentos de la filosofía dominante de la academia en contra de una «filosofía indígena» (no tiene escritura, no hay autoría individual, no hay textos, no sigue una lógica bivalente discursiva, no es abstracta) quedan desvirtuados ante la «reconfiguración intercultural» de lo que es «filosofía» y la visibilización y sistematización de una riqueza filosófica inesperada que ni es más ni menos «rígida» que la tradición occidental dominante, sino «otra». Esta «otra» filosofía es, al mismo tiempo, un cuestionamiento del monopolio definitorio de Occidente y su afán de imponer los cánones de su perspectiva a todas las culturas y civilizaciones existentes (occidentocentrismo). La Filosofía Andina es, en este sentido, denuncia y anuncio a la vez, y, por tanto, se inserta en la historia liberadora y liberacionista de *Abya Yala* que se plasma, hoy en día, en la tarea aún pendiente de la «descolonización» de la filosofía en el continente.

La Filosofía Andina se fundamenta en el axioma primordial e irrenunciable de la relacionalidad que se opone al principio occidental de la sustancialidad.[559] Este axioma

[557] En el caso de la «teología indígena», la «teología india» es aquella vertiente que parte del hecho del sincretismo religioso ancestral-cristiano que se entiende como una explicitación de contenidos cristianos en clave indígena (modelo intercultural). Mientras que la «teología india india» se entiende explícitamente como no-cristiana y pretende explicitar la religiosidad autóctona desde adentro (modelo intracultural).

[558] Entre muchas otras publicaciones, véase: Estermann, Josef (2006; 1998). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo.* La Paz: ISEAT; Quito: Abya Yala; ídem (2008). *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente.* La Paz: ISEAT; Quito: Abya Yala.

[559] Cf. Respecto a lo expuesto aquí: Estermann, Josef (2006; 1998). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo.* La Paz: ISEAT; Quito: Abya Yala. Passim.

manifiesta dos características del pensamiento indígena andino: 1. Todo lo existente en pasado, presente y futuro, está interrelacionado, formando una red holística de relaciones. 2. La relación es ontológica y epistemológicamente anterior a los seres aislados («sustancias»), es decir: lo que existe, en primera y última instancia, es la relación. El ser aislado, inclusive el individuo, es un resultado secundario de una relacionalidad primordial. Este axioma se desglosa, como corolarios, en los principios de correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad. En base a esta estructura «lógica», la Filosofía Andina plantea todo un pensamiento sistemático sobre el universo (*pacha*: pachasofía), ser humano (*runa/jaqi*; runa-/jaqisofía), la ética (*ruwana/luraña*: ruwana-/lurañasofía) y lo sagrado (*apu/tata*: apu-/tatasofía). La categoría de *chakana* (puente en sentido cósmico) encarna la relacionalidad como característica «trascendental» de la Filosofía Andina.

Por otro lado, existen intentos de elaborar una «filosofía andina» desde adentro (en forma intra-cultural), es decir desde las mismas categorías de la «cosmovisión» andina, sin recurso a la tradición filosófica de Occidente. Cabe mencionar la Universidad del Tawantinsuyu (UTA) en El Alto de la La Paz de Bolivia que ofrece, entre otras, la carrera de «Filosofía Andina», básicamente como parte de la formación de las y los futuros/as chamanes andinos/as *(yatiris)*. A la misma dirección apuntan las reflexiones del filósofo peruano Mario Mejía Huamán, en su afán de recuperar el idioma nativo quechua como lengua filosófica[560], aunque niega (junto a sus compatriotas Sobrevilla y Rivara de Tuesta) de que había «filosofía incaica». Su enfoque principal es la elaboración de una filosofía andina aún inexistente, a partir de la «cosmovisión» andina y la terminología quechua que ofrece pistas para esta tarea.[561] Así plantea el concepto de *teqse*, fundamento o principio (muy parecido al griego *arjé*) que forma la base de las demás categorías de un pensamiento filosófico andino.

También en Ecuador y Bolivia, hay esfuerzos para desarrollar una «filosofía andina»[562] desde las mismas categorías del pensamiento quechua (o kichwa) y aimara. Muchos de estos estudios se articulan con la tarea descolonizadora y con el tema del Vivir Bien *(suma qamaña; allin kawsay)* o Buen Vivir *(sumak kawsay)*. También hay intentos que bordean lo etnográfico (Javier Lajo) o esotérico (Atahualpa Oviedo)[563]. La diversificación de la «Filosofía Andina» es un reflejo de lo que pasa a nivel continental con las filosofías indígenas: existen corrientes con un enfoque intercultural, indigenista, posmoderno, etnofilosófico, esotérico y culturalista.

[560] Mejía Huamán, Mario (1994). «Valor filosófico del idioma quechua». En: *Cuadernos Americanos*. Nueva Época No. 52. México.
[561] Mejía Huamán, Mario (2005). *Hacia una filosofía andina*. Lima: Sin editorial.
[562] Regalsky, Pablo (1994). *Filosofía andina: Una experiencia original en las comunidades andinas de Bolivia*. La Paz: Simón Patiño & Pro Bolivia. Medina, Javier Miranda Luizaga, Jorge (1996). *Filosofía Andina: Fundamentos, alteridad y perspectiva*. La Paz: Hisbol/Goethe Institut. Del Carpio Natscheff, Viviana y Miranda Luizaga, Jorge (2000). *Aportes al diálogo sobre cultura y filosofía andina*. La Paz: Siwa. Medina, Javier (2006). *Suma qamaña: Por una convivialidad postindustrial*. La Paz: Garza Azul. Rivera, María José (2013). *Filosofía andina: alcances epistemológicos del principio de orden primigenio.* Cuenca: Universidad de Cuenca.
[563] Lajo, Javier (2005). *Qhapaq ñan: La ruta inka de sabiduría*. Lima: Amaro Runa; Oviedo Reire, Atahualpa Makarios (2007). *Caminantes del Arco Iris: El retorno de Inka'rí*. Quito: Abya Yala.

6. ¿Y la filosofía afroamericana?

En la obra enciclopédica *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino'*[564], falta, a pesar de la amplitud de temas, corrientes y autores, una sección sobre «filosofía afroamericana». El «Diccionario de la Filosofía Latinoamericana» virtual sí contiene un acápite sobre «filosofía afroamericana», pero las informaciones dadas en esta plataforma apuntan más a una tarea pendiente que a un trecho ya transcurrido. Parece que la reflexión filosófica desde los pueblos afroamericanos (caribeños, colombiano, ecuatoriano, etc.) de América Latina aún está en una fase incipiente y poco estructurada. Mientras que en el campo teológico, hay varias publicaciones y redes de convergencia y reflexión afroamericana[565], en el campo filosófico, existen apenas intentos incipientes de incluir la realidad de la población afroamericana en un filosofar sistemático.

La gran mayoría de las reflexiones filosóficas están contenidas en los análisis sociopolíticos y etnológicos[566]. Horacio Cerutti Guldberg sugirió en 1994, además del análisis de la parte económica y social de los estudios afroamericanos, «un estudio del entramado cultural que no puede reducirse a las lenguas criollas, las religiones y la así llamada 'magia' tal como lo ha hecho hasta ahora la antropología»[567], pero muy poco avance ha sido logrado desde entonces. Uno de los filósofos afroamericanos es el camerunés Omer Buatu Batubenge quien hizo su doctorado en Estudios Latinoamericanos en la UNAM en México y se dedica desde entonces, radicando en México, al estudio de la filosofía latinoamericana, no especialmente la afroamericana.[568]

En el ámbito anglosajón, hay mayores avances en el campo de una genuina filosofía afroamericana (sobre todo referida al Caribe y los EE. UU.).[569] Uno de sus representantes es Lewis R. Gordon quien define la «filosofía afroamericana» como «*an area of Africana philosophy. By Africana philosophy, I mean the set of philosophical problems and their critical discussion raised by the historical political situation of the African diaspora.*

---

564 Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*. México: Crefal/Siglo XXI. [1111 páginas].

565 Hay que mencionar sobre todo el trabajo pionero de Antônio Aparecido da Silva y el grupo «Atabaque» (fundado en 1990). Cf. Aparecido da Silva, Antônio (ed.) (1998). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas/Atabaque.

566 A manera de ejemplo: Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992). *Proceso de aculturación.* México: Fondo de Cultura Económica. Fabregat Estava, Claudio (1988). *El mestizaje en Iberoamérica.* Alhambra. Forbes, Jack D. (1993). *Africans and native americans.* Illinois: Illini Books Edition. Ramos, Arturo. (1943). *Las culturas negras en el Nuevo Mundo.* México: Fondo de Cultura Económica. Ribeiro, Darcy (1977). *Las Américas y la civilización.* México: Ed. Extemporáneos. Tannenbaum, Frank (1968). *El negro en las Américas, esclavo y ciudadano.* Buenos Aires: Paidós. UNESCO (1977). *África en América Latina.* México: Siglo XXI.

567 Cerutti Guldberg, Horacio (1994). «Africanness: A Latin American philosophical perspective». En: *Unisa, Latín American Report,* vol., 10, núm. 2. 6.

568 Entre sus publicaciones, se puede mencionar: (2006). «Similitudes de democracia entre América Latina y África». En: Magallón Anaya, Mario y Mora Martínez, Roberto (coords.). *Historia de las ideas: Repensar la América Latina*. México: CCYDEL/DGAPA, UNAM; (2006). «Naciones multiétnicas, cultura y democracia convivencial». En: Cerutti Guldberg, Horacio y Mondragón, Carlos (eds.). *Resistencia popular y ciudadanía restringida*. México: UNAM.

569 Cf. Lott, Tommy L., Pittman, John P. y Paget, Henry (2006). *A Companion to African-American Philosophy*. Blackwell Publishing. Sólo la contribución de Paget se refiere al contexto caribeño («African-American Philosophy: A Caribbean Perspective». 48-66), y ninguna al contexto afroamericano de Sudamérica.

African-American philosophy focuses on the New World aspect of that diaspora».[570] Gordon se apoya en sus reflexiones, plasmadas sobre todo en su obra *Existentia Africana*[571], en los pensadores y activistas W.E. B. Du Bois and Frantz Fanon. Igual que la filosofía «latino» en EE. UU., la filosofía afroamericana *(africana philosophy)* se ocupa sobre todo de la condición de la población afrodescendiente en EE. UU. (en el caso de la filosofía 'latino' sería la población hispano descendiente), el pasado esclavista y la cuestión identitaria. Aún no hay una corriente establecida que parte de las minorías afrodescendientes en los países latinoamericanos, aunque hay intentos incipientes de diversificar el quehacer filosófico también en este sentido.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992). *Proceso de aculturación.* México: Fondo de Cultura Económica.

Aparecido da Silva, Antônio (ed.) (1998). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas/Atabaque.

Ardao, Arturo (1993). *América Latina y la latinidad: 500 años después*. México: UNAM.

Arguedas, José María (1976). *Formación de una cultura nacional indoamericana.* Compilación de Ángel Rama. México: Siglo XXI.

_____ (1975). *Señores e indios: Acerca de la cultura quechua*. Compilación de Ángel Rama. Buenos Aires: Calicanto Editorial.

Belaúnde, Víctor Andrés (1887; 1987). *Meditaciones Peruanas.* Lima. Comisión Nacional del Centenario.

Beorlegui, Carlos (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad.* Bilbao: Universidad de Deusto.

Buatu Batubenge, Omer (2006a). «Naciones multiétnicas, cultura y democracia convivencial». En: Cerutti Guldberg, Horacio y Mondragón, Carlos (eds.). *Resistencia popular y ciudadanía restringida*. México: UNAM.

_____ (2006b). «Similitudes de democracia entre América Latina y África». En: Magallón Anaya, Mario y Mora Martínez, Roberto (coords.). *Historia de las ideas: Repensar la América Latina*. México: CCYDEL/DGAPA, UNAM.

Cerutti Guldberg, Horacio (1994). «Africanness: A Latin American philosophical perspective». En: *Unisa, Latín American Report,* vol., 10, núm. 2. 6.

[570] Gordon, Lewis R. *African-American Philosophy, Race, and the Geography of Reason.* En: http://lewisrgordon.com/selected-articles/africana-philosophy/lewis2.pdf. 1. En esta publicación, Gordon puntualiza: *«…by African-American philosophy, let us then mean the modern philosophical discourse that emerges from that diasporic community, including its Francophone, Hispanophone, and Lusophone creolization*» (3s.).

[571] Gordon, Lewis, R. (2000). *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. Nueva York: Routledge.

De la Veracruz, Fray Alonso (1554; 1951). *Recognitio Summularum.* En: Gallegos Rocafull, José M. *El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xvii*, México D.F.: UNAM, Centro de Estudios Filosóficos.

Del Carpio Natscheff, Viviana y Miranda Luizaga, Jorge (2000). *Aportes al diálogo sobre cultura y filosofía andina*. La Paz: Siwa.

Dussel, Enrique (1994a). *El encubrimiento del indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*. México: Editorial Cambio XXI.

_____ (1994b). *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*. México: Crefal/Siglo XXI.

Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: «Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru». Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Estermann, Josef (2008). *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente.* La Paz: ISEAT; Quito: Abya Yala.

_____ (2006; 1998). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Plural; Quito: Abya Yala.

_____ (2003). «Anatopismo como alineación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.

Fabregat Estava, Claudio (1988). *El mestizaje en Iberoamérica.* Alhambra.

Forbes, Jack D. (1993). *Africans and native americans.* Illinois: Illini Books Edition.

Fornet-Betancourt, Raúl (1992). *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México: UNAM.

Garcilaso de la Vega, El Inca (1943). *Comentarios Reales de los Incas*. (3 vols.). Buenos Aires: Emecé Editores.

Gordon, Lewis R. *African-American Philosophy, Race, and the Geography of Reason.* En: http://lewisrgordon.com/selected-articles/africana-philosophy/lewis2.pdf.

_____ (2000). *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. Nueva York: Routledge.

Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease. (2 vols.). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1840; 1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Tomo 12 de *Werke in zwanzig Bänden*. Fráncfort/M.: Suhrkamp [(1986). *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Madrid: Alianza].

Hountondji, Paulin J. (1983). *African Philosophy: Myth and Reality*. Londres.

Kempff Mercado, Manfredo (1958). *Historia de la Filosofía en Latinoamérica*. Santiago de Chile: Zig-zag.

Kusch, Rodolfo (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.

_____ (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro Editores.

_____ (1962; 1986). *América Profunda*. Buenos Aires: Bonum.

Lajo, Javier (2005). *Qhapaq ñan: La ruta inka de sabiduría*. Lima: Amaro Runa.

Lenkersdorf, Carlos (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.

León-Portilla, Miguel (1962; 1977[5]). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1956; 1974). *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*. México: Instituto de Investigaciones Históricas.

Lott, Tommy L., Pittman, John P. y Paget, Henry (2006). *A Companion to African-American Philosophy*. Blackwell Publishing.

Magallón, Mario (1991). *Dialéctica de la filosofía latinoamericana: Una filosofía de la historia*. México: UNAM.

Medina, Javier (2006). *Suma qamaña: Por una convivialidad postindustrial*. La Paz: Garza Azul.

Mejía Huamán, Mario (2005). *Hacia una filosofía andina*. Lima: Sin editorial.

_____ (1994). „Valor filosófico del idioma quechua». En: *Cuadernos Americanos*. Nueva Época No. 52. México.

Miranda Luizaga, Jorge (1996). *Filosofía Andina: Fundamentos, alteridad y perspectiva*. La Paz: Hisbol/Goethe Institut.

Oviedo Reire, Atahualpa Makarios (2007). *Caminantes del Arco Iris: El retorno de Inka'rí*. Quito: Abya Yala.

Pacheco Farfán, Juvenal (1994). *Filosofía inka y su proyección al futuro*. Cusco: Universidad San Antonio Abad.

Paget, Henry (2006). «African-American Philosophy: A Caribbean Perspective». En: Lott, Tommy L., Pittman, John P. y Paget, Henry (2006). *A Companion to African-American Philosophy*. Blackwell Publishing. 48-66.

Púa Mora, Franklin Giovanni (2012). *Filosofías amerindias: Búsquedas de lo propio en América Latina*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

Ramos, Arturo. (1943). *Las culturas negras en el Nuevo Mundo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Regalsky, Pablo (1994). *Filosofía andina: Una experiencia original en las comunidades andinas de Bolivia*. La Paz: Simón Patiño & Pro Bolivia.

Reinaga, Fausto (1981). *El hombre*. La Paz: Amauta.

Ribeiro, Darcy (1977). *Las Américas y la civilización.* México: Ed. Extemporáneos.

Rivara de Tuesta, María Luisa (2000). *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*. (3 vols.). Lima: Fondo de Cultura Económica.

Rivera, María José (2013). *Filosofía andina: alcances epistemológicos del principio de orden primigenio.* Cuenca: Universidad de Cuenca.

Sahagún, fray Bernardino (1981). *El México antiguo* (selección y reordenación de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, entre 1540 y 1585). Edición, prólogo y cronología de J.L. Martínez. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Segundo, Juan Luis (1974). *Liberación de la teología*. México: Carlos Lohlé.

Sobrevilla, David (1992). „¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?». En: Ídem (ed.) *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos. 163-208.

Suárez Alarcón, José Antonio (1993). „La sabiduría amerindiana». En: Marquínez Argote, Germán et al. (eds.). *La Filosofía en América Latina*. Bogotá: El Búho.

Tamayo, Franz (1915). *Horacio y el arte lírico*. La Paz.

Tannenbaum, Frank (1968). *El negro en las Américas, esclavo y ciudadano.* Buenos Aires: Paidós.

UNESCO (1977). *África en América Latina.* México: Siglo XXI.

Zea, Leopoldo (1996). «Chiapas, yunque de México para Latinoamérica». En: Ídem. *Fin de siglo XX: ¿Centuria perdida?*. México: UNAM. 101-137.

_____ (1993). *Regreso de las carabelas*. México: UNAM.

_____ (1990). *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México: CCyDEL-UNAM.

_____ (1989). «12 de octubre de 1492: ¿Descubrimiento o encubrimiento?». En: Ídem (comp.). *El descubrimiento de América y su sentido actual*. México: Fondo de Cultura Económica. 193-204.

_____ (1985). «América: ¿Descubrimiento o encubrimiento?». En: *Cuadernos Americanos* No. 1. 93-104.

17. Transformando interculturalmente la filosofía: Veinte años de recorrido por los congresos Internacionales de Filosofía Intercultural

1. Introducción

Hace veinte años, del 6 al 10 de marzo de 1995, tuvo lugar el primer congreso Internacional de Filosofía Intercultural, en la ciudad de México, organizado por el Instituto de Misionología missio e.V. *(Missionswissenschaftliches Institut)* de Aquisgrán (Alemania) y la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de México. Desde entonces, con el intervalo de dos años, se llevaron a cabo diez congresos Internacionales; el que se realiza en Santo Domingo en 2015, figura como el XI. congreso, abriendo de este modo la tercera década de esta línea de trabajo en el campo de la reflexión filosófica. Hace falta, entonces, una mirada crítica y evaluativa hacia atrás, para poder seguir adelante en una visión aún más clara y comprometida. A este doble propósito pretende contribuir este trabajo.

Quisiera empezar con una nota personal, simplemente como muestra de una de las características de todos los diez congresos: Estos congresos siempre han sido y siguen siendo lugares de verdaderos encuentros interculturales entre amigas y amigos, entre compañeras y compañeras de camino. He tenido el privilegio de ser uno de los caminantes en este camino de la filosofía intercultural, desde un principio. Con la excepción del congreso número ocho, he participado activamente en cada uno de ellos. Mi inserción en este gran proyecto ha sido bastante casual, como es con muchos aspectos de la vida. Raúl Fornet-Betancourt, el *spiritus rector* y alma de este proyecto, me pidió asistir al primer congreso en México, para llenar un vacío que se había producido inesperadamente, debido a un repentino contratiempo de un expositor previsto para el evento. Raúl conocía mis publicaciones sobre Emmanuel Lévinas y sabía que trabajaba en aquel tiempo en un Pueblo Joven (así se llama las villas miserias en el Perú) en la ciudad de Cusco.

2. El proyecto de los congresos Internacionales de Filosofía Intercultural

Como es sabido, el enfoque intercultural fue asumido por la filosofía recién a fines de los años 80 del siglo pasado[572], por una parte como una evolución ulterior del posestructuralismo y de la posmodernidad, por otra parte como una nueva forma de filosofía política y comprometida. Mientras la primera corriente se basaba principalmente en la filosofía comparativa y en la 'vuelta cultural' *(cultural turn)* de las ciencias sociales y fue desarrollada principalmente en Europa, la segunda se insertaba desde un inicio claramente en la tradición de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, y como tal se oponía tanto a las tendencias de una globalización neoliberal y mercantil como a un posmodernismo *light* y culturalista.

En 1988, había sido publicada la obra *Cuatro cuestiones acerca de la filosofía en África, Asia y América Latina*, editada por Franz Wimmer en Viena[573], y un año más tarde *Los tres lugares de origen de la filosofía: China, India y Europa*, por Ram Adhar Mall y Heinz

[572] Véase al respecto: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Zur Geschichte und Entwicklung der interkulturellen Philosophie*. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität vol. 39, Aachen (Aquisgrán) 2015.
[573] Franz Martin Wimmer (ed.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Viena 1988.

Hülsmann[574]. Ambas obras –publicadas en alemán– todavía se entendían como contribuciones a la filosofía comparativa, pero la primera ya incluía los continentes de África y América Latina, considerados por la mayoría de las y los filósofos/as universitarios/as de la época como *terrae incognitae* filosóficas. Con la publicación de *Filosofía Intercultural*, en 1994, por Raúl Fornet-Betancourt[575], el nuevo enfoque no sólo encontró un tratado sistemático, sino que era desde entonces también accesible a un público hispanohablante y que asumía una perspectiva liberadora. Vale mencionar también a otro estudioso que se dedicaba sobre todo a África, Heinz Kimmerle, quien publicó en 1991 su obra *Filosofía en África – filosofía africana: Acercamientos a una concepción intercultural de la filosofía*[576], en la que por primera vez aparece en el título la denominación „Filosofía Intercultural». En 1992, se fundó en Alemania la *Sociedad de Filosofía Intercultural*, por iniciativa de Mall, y en 1994 la *Sociedad Vienesa de Filosofía Intercultural*, entre otros por Wimmer.

Raúl Fornet-Betancourt quien trabajaba como encargado para América Latina en el Instituto de Misionología *missio (Missionswissenschaftliches Institut missio e.V.)* en Aquisgrán, había iniciado ya en 1989 un proyecto internacional de diálogo entre Norte y Sur que se entendía claramente como una contribución a la Filosofía de la Liberación latinoamericana y que buscaba un intercambio con interlocutores europeos, en primer lugar, con Karl-Otto Apel. En la introducción al primer congreso de ese Programa de Diálogo Norte-Sur, Fornet-Betancourt dijo literalmente: „El diálogo intercultural, en el ámbito de la filosofía, todavía está lejos de constituir una normalidad. [...] Se puede constatar que el diálogo intercultural en la filosofía es más un programa que una realidad.»[577]

Todo esto ha sido el caldo de cultivo en el que surgió la idea de un proyecto internacional de diálogo intercultural en la filosofía. Gracias al apoyo decisivo por parte del Instituto donde Raúl Fornet-Betancourt trabajaba, se iba a concretizar poco a poco la idea de llevar a cabo en forma regular congresos internacionales para impulsar y fomentar la transformación intercultural de la filosofía. Desde el inicio, este proyecto tenía unas características propias que no figuraban en las publicaciones y actividades de las dos mencionadas sociedades de filosofía intercultural:

1) Debe haber un diálogo real entre personas en un lugar físico concreto;

2) Este diálogo debe de incluir el máximo posible de contextos, o sea: debe ser un encuentro intercontinental;

3) El contexto local del lugar debe jugar un rol importante;

4) El diálogo debe de ser documentado;

---

[574] Ram Adhar Mall / Heinz Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*, Bonn 1989.

[575] Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía Intercultural*, México 1994.

[576] Heinz Kimmerle, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Fráncfort/M. 1991.

[577] Se trata del primer simposio de Diálogo Norte-Sur, bajo el nombre de «Filosofía de la Liberación: Fundamentaciones de la ética en Alemania y América Latina», en Friburgo (Alemania), del 24 al 25 de noviembre de 1989. La publicación: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung* (Concordia Reihe Monographien 4), Aachen (Aquisgrán) 1990. La cita es de Raúl Fornet-Betancourt, «Einleitung», en: *op. cit.* 6-8, 6.

5) Debe haber un compromiso con la actualidad sociopolítica mundial del momento;

6) Se debe adoptar un enfoque multi-, inter- o inclusive transdisciplinario.

En las palabras introductorias al primer congreso Internacional de Filosofía Intercultural, Raúl Fornet-Betancourt describió el propósito de este proyecto con las siguientes palabras: „Con este congreso se inicia una línea de trabajo para contribuir a la transformación de la filosofía desde el aporte de las distintas tradiciones culturales de la humanidad. La intención no es, por tanto, la de renovar planteamientos del tipo de una filosofía de las culturas ni tampoco radicalizar la perspectiva de la filosofía comparada. El desafío con que quiere confrontarse la línea de trabajo que anima este congreso, es precisamente ir más allá de dichos planteamientos ensayando justo la reconfiguración de la filosofía a través del intercambio solidario de las diversas configuraciones en las tradiciones culturales de la humanidad.»[578] Como se nota, el enfoque intercultural se distingue explícitamente de un abordaje comparativo e incluye desde el inicio un compromiso ético de solidaridad y de igualdad axiológica entre las distintas tradiciones culturales de la humanidad.

3. Algunos hechos y contextos

Aunque el propósito de relacionar en una serie de polílogos interculturales un máximo de contextos culturales y geográficos fue alcanzado en gran medida, los diez congresos que se llevaron a cabo de 1995 a 2013, tuvieron lugar en ámbitos geográficos y culturales limitados, principalmente por razones de infraestructura y de medios económicos. Cuatro congresos se realizaron en América Latina (el presente sería el quinto), cuatro en Europa y dos en Asia. No se realizó ningún congreso en África u Oceanía, y tampoco en la América anglófona o francófona. Me consta personalmente que se hizo muchos esfuerzos para que un lugar en África fuera sede de uno que otro congreso, pero por cuestiones que tienen que ver con la globalización neoliberal, no se plasmó este plan: cuestiones de visa, viajes muy caros, acceso difícil desde ciertos lugares, escasos recursos económicos, etc. En el caso de Oceanía, se sobreentiende que los costos llegarían a montos exorbitantes, y en el caso de la América anglófona y francófona, hasta la fecha no se ha presentado una organización anfitriona idónea.

Respecto a los países anfitriones, Alemania acogió dos veces a las y los participantes, una vez en Aquisgrán (Aachen) en 1999 y otra vez en Senftenberg, en la Alemania oriental, en 2005. Los otros países europeos en donde tuvieron lugar congresos del proyecto eran España –en Sevilla en 2003– y Austria –en Viena en 2013. Entre los países anfitriones latinoamericanos figuran México –México D.F. en 1995–, Brasil –São Leopoldo en 1997–, Argentina –Buenos Aires en 2007–, y Costa Rica –San José en 2011. Los dos países anfitriones asiáticos fueron la India –Bangalore en 2001– y Corea del Sur –Seúl en 2009. La elección de los mencionados lugares tiene que ver con los contactos ya establecidos con universidades locales y representantes regionales del enfoque intercultural de la filosofía, como también con la existente infraestructura y la accesibilidad internacional.

[578] Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie* (Concordia Reihe Monographien vol. 19), Aachen (Aquisgrán) 1996, 13.

Hay personas que asistieron a varios congresos, en un caso inclusive a todos. Según mi conocimiento, sólo el promotor y organizador de todo el proyecto, Raúl Fornet-Betancourt participó en todos los diez congresos. La filósofa argentina Dina Picotti y mi persona asistimos a nueve, y otros como Enrique Dussel, Raimon Panikkar (quien en paz descanse), Vincent Furtado, Hans Schelkshorn, Hyondok Choe y Antonio Sidekum asistieron al menos a la mitad de los diez congresos.[579] A lo largo de los veinte años, se notaba un 'relevo de generación' en el sentido de que las y los participantes de la primera hora forman hoy ya una pequeña minoría o inclusive fallecieron, y que la mayoría de las personas asistentes a los últimos congresos recibieron su formación filosófica en el momento o después del inicio del proyecto. Este hecho se plasma no solamente en las líneas temáticas y las dinámicas de los eventos, sino también en los lugares: los últimos tres congresos tuvieron lugar en las universidades de Seúl, San José y Viena, gracias al empeño e iniciativa de colegas más jóvenes.

Como es de esperar, el tema del idioma siempre fue un desafío intercultural muy particular. En contraposición a otros proyectos intercontinentales, el inglés nunca fue el idioma predominante, sino el español (o mejor dicho: el castellano) y el alemán, y muy raras veces el francés. La documentación de los congresos se hizo, consecuentemente, en estos cuatro idiomas, de manera indistinta; solo el Prólogo y la Introducción se tradujeron en los cuatro idiomas, las demás contribuciones fueron publicadas en el idioma de la ponencia. Por los escasos recursos, los congresos normalmente no contaban con una traducción profesional, lo que significaba que el polílogo intercultural también era una polifonía lingüística y un gran esfuerzo de traducciones cara a cara.

Una característica de todos los congresos fue el intento de 'contextualizarlos' en el espacio geográfico y en el momento histórico respectivo. Una parte de las conferencias fue dedicada al contexto local, regional o nacional, al igual que las distintas excursiones o el programa cultural que fueron organizados para dar mayor realce coyuntural y contextual al evento respectivo. Es una de las convicciones de la Filosofía Intercultural de que no se filosofa en un vacío espaciotemporal y cultural, sino siempre en una 'situacionalidad' o 'respectividad', hecho que fue puesto en práctica explícitamente por la mencionada contextualización. Otra característica común a todos los congresos ha sido el esfuerzo de abordajes multidisciplinarios, siempre de acuerdo con el tema conductor, al lugar y el momento histórico. Así, aparte de la filosofía propiamente dicha se presentaron aportes desde la teología, la literatura, el arte, las ciencias sociales, la pedagogía y las ciencias políticas.

4. El hilo conductor y las matices temáticas

Uno de los desafíos de la filosofía en perspectiva intercultural es la recontextualización de la filosofía y de sus diversas tradiciones en los distintos momentos históricos. Este desafío ha sido también una constante en los diez congresos internacionales de Filosofía Intercultural: „[…] esbozar caminos para una recontextualización de la filosofía por la que

[579] La documentación completa de los diez congresos da un buen panorama respecto a las personas que asistieron, aunque había también participantes que no hicieron un aporte publicado. Véase: http://isisenred.blogspot.ch/2013/08/internationale-kongresse-fur.html

ésta sea puesta en condiciones de dar cuenta de su tiempo histórico, entonces no puede escamotearse la dimensión intercultural en la pregunta autocrítica de la filosofía por los recursos necesarios hoy para afrontar los desafíos de su tiempo.»[580] Esto implica la tarea de la 'interculturación' de la filosofía misma, es decir: de su transformación intercultural y su salida de un encerramiento monocultural y etnocéntrico. En este sentido, la Filosofía Intercultural –y los mencionados congresos son una muestra de ello– se ve frente a intentos de una globalización planetaria desde una sola civilización dominante que ignora la pluralidad cultural y civilizatoria de la reflexión histórica.

Otro desafío que también atraviesa los veinte años de congresos internacionales consiste en la profundización de la Filosofía Intercultural como reflexión crítica-constructiva de la interculturalidad como posibilidad e imperativo histórico. En este sentido, muchas de las contribuciones aportaron al enriquecimiento del concepto filosófico de la 'interculturalidad', de la metodología del quehacer intercultural y de la pluralidad de los enfoques filosóficos respecto al hecho antropológico de la diversidad cultural. Aunque la Filosofía Intercultural no se concibe como una nueva corriente o inclusive escuela de la filosofía (universal), sino como tarea transversal de todo filosofar, los congresos sirvieron también a clarificar el posicionamiento y procedimiento de la opción fundamental de transformar la filosofía en clave intercultural.[581] Su objeto material no es la interculturalidad como tal (objeto material), sino los temas 'clásicos' de la reflexión filosófica, pero bajo la perspectiva o respectividad 'intercultural' (objeto formal). Sin embargo, hubo también esfuerzos por tratar específicamente el tema de la 'interculturalidad' como un tema –entre otros– genuinamente filosófico.

Una constante, aunque de modo incipiente y tentativo, fue la articulación de interculturalidad y la perspectiva de género. Aunque la crítica filosófica al etnocentrismo o centrismo cultural no coincide con la crítica (no solo feminista) al androcentrismo vigente en muchas tradiciones filosóficas, las dos críticas tienen mucho en común. Ambas pretenden 'deconstruir' críticamente posturas ideológicas que se alimentan por intereses particulares, sea por parte de una cierta cultura o civilización, sea por el lado de la hegemonía masculina y el patriarcado. Y ambas pretenden 'pluralizar' los enfoques filosóficos en el sentido de dar voz y espacio a sujetos invisibilizados, marginados y discriminados por una cierta tradición filosófica predominante (sobre todo la occidental hecha por varones de tez blanca).[582]

Otro hilo conductor de los congresos de Filosofía Intercultural es la autocomprensión como un filosofar comprometido con la causa de la justicia, de la ecología, de la inclusión y de la convivencia pacífica de la humanidad. Esto quiere decir que los congresos –sin ser exclusivos en este aspecto– se insertan en las tradiciones de la Filosofía de la Liberación latinoamericana y la filosofía política, incluyendo fuertemente los aspectos ético y axiológico. En este respecto, los congresos se distinguen tanto de vertientes más 'culturalistas' o 'estetizantes' de la Filosofía Intercultural, como también de una filosofía

[580] Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie* (Concordia Reihe Monographien vol. 19), Aachen (Aquisgrán) 1996, 12.

[581] Acerca de los diferentes tipos de Filosofía Intercultural y sus enfoques, véase: Josef Estermann, «Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie: Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens», *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 27, 2012, 21-40, sobre todo 23ss.

[582] Al respecto, véase: Diana de Vallescar Palanca, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Madrid: PS edit, 2000.

comparativa supuestamente 'neutral'. Los congresos y sus participantes siempre han expresado una 'opción' y han sido 'partidarios/as', porque una de las convicciones de la Filosofía Intercultural planteada en estos congresos, es que uno/a no puede no tomar posición ante las crisis y problemas que acechan el planeta. La mencionada 'opción' es una opción por los sujetos filosóficos olvidados o invisibilizados y los temas considerados no-filosóficos. A lo largo de los diez congresos, se nota una cierta focalización de las y los participantes en temas de coyuntura política y social, en el sentido de que en un inicio, había más representantes de la línea 'comparativa' y 'posmoderna' (Wimmer, Bickmann, etc.) de la Filosofía Intercultural, lo que con el avance de los años se concentraba cada vez más a un grupo que se inserta en la tradición de la filosofía liberadora y comprometida.[583]

Como tal, los congresos formaban una contracorriente a la globalización neoliberal y mediática, pero también a una filosofía estéril y especulativa que se presenta con aspiraciones universalistas y que mantiene una fuerte carga monocultural. En este recorrido, la filosofía misma como práctica humana y 'disciplina' académica viene transformándose, tanto respecto a su metodología, su institucionalidad como a los procedimientos y los enfoques temáticos. Una de las convicciones a lo largo de los veinte años ha sido el saber que no se puede transformar interculturalmente la filosofía, sin transformar también la 'empresa filosófica', es decir su funcionamiento académico, sus estándares conceptuales, sus metodologías, su institucionalidad y su misma definición. Con este proceso transformativo, cambia también la concepción misma de lo que es y se define como 'filosofía'. Aunque la Filosofía Intercultural renuncia a un meta-relato supracultural único, no renuncia a la pretensión universal de la reflexión filosófica, solo que la 'universalidad' filosófica ya no es un supuesto o un *a priori* de una cierta tradición filosófica o su ideal heurístico, sino la convergencia de muchos *logoi* y racionalidades, en y a través de innumerables polílogos.

A pesar de estas características comunes, cada congreso ha tenido una temática particular que refleja la urgencia del momento histórico y la necesidad de avanzar en la reflexión filosófica de una situación planetaria cada vez más compleja y preocupante. Como tal, la Filosofía Intercultural y los congresos llevados a cabo a lo largo de los últimos veinte años, se entienden como una de las alternativas a la disyuntiva entre globalización homogeneizante, indiferencia postmoderna y fundamentalización sectaria y nacionalista. Muchos de los temas propuestos para los congresos se insertan en este navegar entre la Escila de la 'única vía' del Mercado capitalista y consumidor y la Caribdis de la tentación fundamentalista autoritaria y violenta en religión, política y cultura. La vertiente de la Filosofía Intercultural que predomina en el camino recorrido de los congresos también toma distancia de una concepción 'postmoderna' de la interculturalidad y multiculturalidad, aunque comparte ciertas convicciones, como la de que ya no es viable un meta-relato monocultural único. Pero en contraposición a una filosofía intercultural en clave

[583] La tensión entre los dos paradigmas fue más notable en el primer congreso en México D.F. y en el último en Viena. En el primero, porque era como un paso incipiente con representantes de diferentes 'escuelas', y en el décimo, porque en Viena está muy fuerte la línea de Franz Wimmer y su proyecto del 'polílogo' filosófico.

postmoderna, no renuncia a plantear las dimensiones de poder, de valores y de principios éticos, en resumen: no renuncia a la cuestión de la 'justicia' y 'liberación'.[584]

5. Evolución y profundización de la Filosofía Intercultural

Tanto las temáticas propuestas a lo largo de los veinte años como la renovación paulatina de participantes –se puede hablar de un cambio de 'generación'– son una muestra del proceso de aprendizaje que ha realizado el proyecto de la Filosofía Intercultural, en y a través de los congresos internacionales. La riqueza de este proceso de aprendizaje es documentada por medio de los diez volúmenes que contienen todas las contribuciones de los congresos y que son un reflejo de la evolución del andar intercultural en la filosofía.[585] Si vemos los temas, expresados en los títulos que llevan los distintos congresos, podemos ver una cierta diferenciación y un proceso de profundización.

He aquí un listado de los diez congresos con los títulos que reflejan los ejes temáticos de cada uno de los eventos:

1. „Culturas de la filosofía», México D. F., México, 6 a 10 de marzo de 1995.
2. „Hacia la filosofía intercultural», São Leopoldo, Brasil, 6 a 11 de abril de 1997.
3. „Culturas entre tradición e innovación: ¿Estamos ante el fin de las culturas tradicionales?», Aquisgrán/Aachen, Alemania, 22 a 25 de noviembre de 1999.

[584] La filosofía posmoderna se guía más por la multiculturalidad que por la interculturalidad. Es por eso por lo que se articula de manera mucho más fácil con las tendencias comparativas de la filosofía intercultural que con las tendencias liberadoras y críticas de ésta.

[585] He aquí la lista completa de la documentación de los diez congresos; solo menciono el título en español:

1. Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas de Filosofía*, Concordia Reihe Monographien vol. 19, Aachen 1996.
2. Ídem (ed.), *Hacia la Filosofía Intercultural*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, vol. 4, Frankfurt/M. 1998.
3. Ídem (ed.), *Culturas entre Tradición e Innovación*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, vol. 11, Frankfurt/M. 2001.
4. Ídem (ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao 2003.
5. Ídem (ed.), *Género y Educación*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, vol. 19, Frankfurt/M. 2004.
6. Ídem (ed.), *El dominio de las culturas y la interculturalidad*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, vol. 25, Frankfurt/M. 2006.
7. Ídem (ed.), *Concepciones del Ser Humano e Interculturalidad. Culturas de Humanización y Reconocimiento*, Concordia, Reihe Monographien, vol. 48, Aachen 2009.
8. Ídem (ed.), *La vida buena como vida humanizante. Concepciones de la vida buena en las culturas y sus consecuencias para la política y la sociedad hoy en día*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, vol. 30, Aachen 2010.
9. Ídem (ed.), *La convivencia humana: Problemas y posibilidades en el mundo actual. Una aproximación intercultural*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, vol. 32, Aachen 2011.
10. Raúl Fornet-Betancourt, Johannes Schelkshorn y Franz Gmainer-Pranzl (eds.), *Hacia una universalidad justa. Fundamentación filosófica y perspectivas políticas*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, vol. 36, Aachen 2013.

4. „Culturas y poder: Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización», Bangalore, India, 16 a 20 de septiembre de 2001.
5. „Interculturalidad, Género y Educación», Sevilla, España, 3 a 7 de marzo de 2003.
6. „El dominio de las culturas y la interculturalidad», Senftenberg, Alemania, 23 a 27 de mayo de 2005.
7. „Concepciones del Ser Humano e Interculturalidad: Culturas de Humanización y Reconocimiento», Buenos Aires, Argentina, 20 a 22 de septiembre de 2007.
8. „La vida buena como vida humanizante: Concepciones de la vida buena en las culturas y sus consecuencias para la política y la sociedad hoy en día», Seúl/Soeul, Corea del Sur, 1 a 4 de julio de 2009.
9. „La convivencia humana: Problemas y posibilidades en el mundo actual: Una aproximación intercultural «, San José, Costa Rica, 14 a 18 de febrero de 2011.
10. „Hacia una universalidad justa: Fundamentaciones filosóficas y perspectivas políticas», Viena/Wien, Austria, 8 a 11 de mayo de 2013.

5.1 La década de los 1990

Los primeros tres congresos que se realizaron en la década de los noventa del siglo pasado, plantean la cuestión de la Filosofía Intercultural como una necesidad, oportunidad y tarea aún por afrontar. Se nota en estos eventos un sentimiento de búsqueda, de pasos incipientes en este terreno desconocido, una gran variedad de participantes y aportaciones que no siempre demuestran en su totalidad que estuvieran a la altura de los desafíos y del debate tal como fue planteado por el equipo organizador. Sin embargo, en estos tres primeros congresos se llegó a clarificar muchísimo las complicadas relaciones entre lo cultural y la filosofía. Como uno de los resultados, se llegó a la conclusión compartida de que la Filosofía Intercultural no es simplemente una reedición de la filosofía de las culturas (ya existente al interior de la filosofía occidental desde bastante tiempo)[586] ni de la filosofía comparada que ha tenido su génesis en los años 1980. Además, se plasma cada vez más nítidamente, que la Filosofía Intercultural no se entiende como una nueva corriente o 'moda' filosófica, sino como un enfoque, un hábito de filosofar, una perspectiva transversal, y sobre todo como un proceso que nunca se acaba.

Franz Wimmer quien asistió al primer congreso en México y quien desde entonces nunca más fungió de expositor, planteó esta cuestión de manera explícita: *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?* – „La Filosofía Intercultural: ¿Es una nueva rama o una nueva orientación en la filosofía?».[587] Pero era Raimon Panikkar quien impregnó con mayor ímpetu el debate de los inicios del ciclo de congresos, con su conferencia „Filosofía y cultura: Una relación problemática», en el marco del primer

[586] Cf. David Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la Cultura*, Madrid, 2006 (col. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía).
[587] En: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas de Filosofía*, Concordia Reihe Monographien vol. 19, Aachen 1996, 101-118.

congreso en México.[588] Esta conferencia rayó la cancha, como se dice, para el debate de la Filosofía Intercultural en los próximos años. En esa ocasión, Panikkar enunció las siguientes palabras que resultaron proféticas: „La interculturalidad es tierra de nadie, es utopía, está entre dos (o más) culturas. Debe guardar silencio. Pero como ahora se está poniendo de moda, y los arquetipos históricos se repiten, tengo el temor que nos sintamos como Moisés delante de una 'tierra prometida' pero sin nadie que nos la haya prometido; quizá porque no existe – más que como utopía.»[589] Esta 'tierra de nadie' no se ha poblado, este carácter utópico no se ha desmentido en los últimos veinte años, y en vez de una 'tierra prometida', la Filosofía Intercultural se ha convertido en una lucha incansable, una tarea inconclusa, un desafío permanente.

Lo que también era muy presente en los primeros congresos, ha sido el afán de tener aportes específicos desde los distintos continentes. En el primer congreso, se procuró tener –aparte de la mencionada reflexión sobre la relación entre filosofía y cultura–contribuciones 'contextuales' desde África (Ludwig Bertsch: *La pensée interculturelle en Afrique*)[590], América (Dina Picotti: *Sendas y propuestas para un pensar intercultural desde América*)[591], Europa (Josef Estermann: *Hacia una filosofía del escuchar*)[592] y Asia (Ram A. Mall: *Intercultural Thinking – An Asian Perspective*)[593]. Esta figura – escuchar las perspectivas continentales respecto de un tema común – se repite en los primeros congresos y refleja entre las y los participantes la poca conciencia por las tradiciones filosóficas de otros continentes que no sean Europa y/o el propio contexto. África y Asia prácticamente no conocían a América Latina, ésta a su vez se mostró ignorante de la filosofía africana, y Europa no estaba al tanto, salvo contadas excepciones, de las últimos aportes de la filosofía en África, Asia o América Latina. Ha sido, por lo tanto, un excelente espacio de aprendizaje mutuo, de enriquecimiento o de simple toma de conciencia de la alteridad filosófica.

Si la diferenciación por 'continentes' realmente refleje la riqueza filosófica del planeta, queda como pregunta abierta. Al menos se notaba pronto la necesidad de incluir otros parámetros geográficos y culturales, tal como la minoría hispana en Norteamérica, las culturas árabes del Magreb y Mashrek, el subcontinente índico, las tradiciones indígenas de *Abya Yala* o las diásporas africanas en Europa. Oceanía nunca mereció un enfoque específico, lo que refleja la imagen mental aún dominante en gran parte de la comunidad filosófica (y ciudadana en general) de que se trata o bien de una tierra de nadie filosófica o bien de un apéndice de Occidente.[594] Aparte de este continente 'olvidado', a lo largo de los veinte congresos brillaron por su ausencia o marginalidad contextos como el japonés, chino,

[588] Ibidem 15-41.
[589] Ibidem 15.
[590] Ibidem 43-54.
[591] Ibidem 151-168.
[592] Ibidem 119-149.
[593] Ibidem 67-82.
[594] También en la mencionada obra sobre la historia de la Filosofía Intercultural (Raúl Fornet-Betancourt (ed.), Zur Geschichte und Entwicklung der interkulturellen Philosophie. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität vol. 39, Aachen (Aquisgrán) 2015), Oceanía sigue siendo *terra incognita*.

ruso[595], persa, árabe[596], pero también Europa oriental y África subsahariana[597]. Como ya dije, mucho tiene que ver con recursos económicos, falta de personas de enlace, infraestructura deficiente o poca disponibilidad de insertarse en un proceso corriente, pero también con el inicio de los congresos en torno al eje América Latina-Europa y en la orientación por la filosofía latinoamericana de la Liberación.

5.2 La década de los 2000

A partir del cuarto congreso y coincidiendo con el inicio del nuevo milenio, los congresos se dedican cada vez más a temas de coyuntura y a la cuestión de la 'interculturación' de temas considerados tradicionales en el quehacer filosófico. Entre los temas coyunturales figuran, por ejemplo, el tema de género (V. congreso), de la globalización (IV. congreso), de la hegemonía cultural (VI. congreso) y de la convivencia humana (IX. congreso). Temas filosóficos 'clásicos' como la antropología o la cuestión de la universalidad fueron sometidos a un ejercicio de 'interculturación' en dos oportunidades: en el VII. congreso que se dedicaba a las concepciones del ser humano en perspectiva intercultural, y en el X. congreso que planteó el tema de la universalidad justa en clave intercultural. El XIII. congreso fue bastante singular en este sentido, porque planteó un concepto surgido en un contexto particular (el indígena de *Abya Yala*)[598] y buscaba sendas para 'interculturarlo'. Se trata del concepto del 'Vivir Bien' andino y de su presencia en distintas culturas, bajo otro nombre y dentro de parámetros distintos. Esta intención de 'interculturar' ideas de tradiciones filosóficas no-occidentales me parece muy interesante, porque la figura dominante en el debate intercultural ha sido la de 'interculturar' la filosofía supuestamente universal de cuño occidental, respectivamente algunos de sus *philosophemata*.

En una de mis contribuciones con el título „De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas: Filosofías indígenas y su mediación»[599], planteo la cuestión de la mediación del diálogo o polílogo intercultural por la referencia a la filosofía dominante de Occidente, sus conceptualizaciones y metodología, pero sobre todo por la referencia a la hegemonía definitoria de los 'temas filosóficos' a ser tratados en clave intercultural. No sólo la aeronáutica, el comercio y los medios de comunicación se concentran en sus 'hubs' (nudos o enlaces para hacer escala) en el Norte global, sino también la filosofía sigue orientándose en la tradición dominante de Occidente como '*hub* mental', inclusive si se trata del intento de la 'interculturación' de los temas 'tradicionales'. Es un hecho que sin la 'mediación' económica, logística y conceptual de Europa o EE. UU., prácticamente no existiría un intercambio filosófico entre América Latina y África, entre Asia y África o entre Asia y América Latina. Normalmente, este diálogo Sur-Sur pasa por las mediaciones de filósofos y filósofas de origen no-europeo que hicieron sus carreras de filosofía en Europa, EE. UU. o Canadá. Por las relaciones de poder real y simbólico actual, es casi imposible un diálogo directo, por ejemplo, entre la filosofía andina de *Abya Yala* y la filosofía bantú de África

[595] Parcialmente representado por el ruso Edward Demenchonok quien radica en EE. UU.
[596] Parcialmente representado por el tunecino Sarhan Dhouib quien radica en Alemania.
[597] Parcialmente representado por el congolés Jean C. Kapumba Akenda quien viaja entre Europa y la República Democrática del Congo.
[598] Así es la denominación endógena del continente americano.
[599] En: *Concordia* 46, 73-95, 2004.

subsahariana. Una de las limitantes de tal diálogo es también la cuestión de idioma, pero más serio es la cuestión de la (in-) conmensurabilidad de conceptos, intuiciones, vivencias y rituales, más allá de una 'mediación' por una cultura dominante que no es en definitivo la 'tierra de nadie' o utopía de la que habló Panikkar en el primer congreso.[600]

Hago hincapié en este ejemplo porque podría ser un desafío mayor con vistas al futuro, 'interculturar' ideas y concepciones surgidas en contextos no-occidentales y hacer posibles encuentros directos entre estos contextos, es decir: una suerte de diálogos o polílogos Sur-Sur. Desde hace poco existe la Asociación de Filosofía Afro-Indo-Americana (FAIA)[601] que pretende establecer un diálogo entre las tradiciones filosóficas del África con las de América Latina. Pero su éxito depende de personajes que conozcan ambos contextos y sepan los idiomas respectivos. No conozco iniciativas parecidas entre Asia y África; tal vez las haya, como debe de haber entre Asia y América Latina, por la creciente migración en ambas direcciones.

5.3 La década de los 2010

En su tercera década, a partir de 2010, los congresos, el de 2011 en San José de Costa Rica y el de 2013 en Viena, nuevamente enfocan temas de la actualidad que requieren de la filosofía (y de las ciencias humanas en general) respuestas proféticas, por las problemáticas de las guerras y conflictos interétnicos, de la financiarización de la economía, del colapso eminente del planeta y del escándalo de las crecientes desigualdades en las distintas sociedades, tanto en el Sur como en el Norte. La cuestión de la convivencia humana, tema del IX. congreso, sigue siendo un tema candente, en vista de la creciente fundamentalización de la política y economía y del recrudecimiento de los nacionalismos y etnocentrismos por todas partes. Y la cuestión de la 'justicia', planteada con cierta urgencia en el X. congreso, sigue siendo de mucha importancia y refleja, a la vez, lo poco que la Filosofía Intercultural ha podido mover en el escenario político internacional. Después de más de casi tres décadas de esfuerzo e intensos diálogos, lo que Raúl Fornet-Betancourt dijo hace más de veinte años, no ha perdido nada de su actualidad: „Se puede constatar que el diálogo intercultural en la filosofía es más un programa que una realidad».[602]

Por otro lado, en estos veinte años, el tema de la 'interculturalidad' ha sido introducido a todos los ámbitos del saber. Tal como en el caso de la crítica feminista y la hermenéutica de género que han divulgado ampliamente la conciencia por el lenguaje inclusivo y la sensibilidad por actitudes sexistas y ginófobas, el discurso de la interculturalidad ha logrado un aumento considerable en la apreciación de la diversidad cultural y una sensibilidad por actitudes etnocéntricas y racistas. Pero esto, de por sí, no es una garantía para que la transformación intercultural del saber y actuar no sea frenada por tendencias opuestas, tal como se puede notar en el recrudecimiento de los nacionalismos y etnicismos. La Filosofía Intercultural es sólo un actor entre muchos otros, y dentro de la 'empresa filosófica' queda todavía a la margen de lo que se considera normalidad académica. En muchas universidades

[600] Cf. nota 589.
[601] http://www.editorialabiertafaia.com/faia/
[602] Raúl Fornet-Betancourt (ed.), «Einleitung», en: Ídem, *Ethik und Befreiung* (Concordia Reihe Monographien 4), Aachen (Aquisgrán) 1990, 6-8, 6.

y casas de estudios superiores, el tema de la interculturalidad todavía no está presente o es tolerado simplemente como un enfoque exótico, fuera o al margen del canon tradicional de la filosofía considerada 'universal'.[603]

6. Desafíos para el futuro

A pesar de los evidentes logros y de los incansables esfuerzos, el camino recorrido es aún muy corto, y muchos temas tocados deben de ser profundizados y compartidos. Los diez congresos de Filosofía Intercultural han logrado una cierta aceptación de filosofías contextuales no-occidentales por la Academia, pero no han podido transformar la 'empresa filosófica' de tal modo que la transformación intercultural de la filosofía fuera irreversible. Existen tendencias restauradoras que pretenden volver al 'sueño dogmático' de la filosofía occidental como filosofía sin más o como única filosofía que merece este título. Además, el peligro de la 'culturización' de la filosofía, en el sentido de una indiferencia cultural posmoderna, se incrementa con la hegemonía del modelo económico neoliberal y el imperialismo cultural occidental; esto podría llevar a una 'romantización' o 'exotización' de los planteamientos de la Filosofía Intercultural. A veinte años del inicio de este proyecto, los retos no son menores.

Quisiera mencionar, a manera de ejemplos, algunos de los desafíos que deben de afrontar los siguientes congresos.

1. Creo que la institucionalidad de la filosofía no se ha 'interculturado' todavía en forma tangible. Siguen los estándares académicos occidentales en prácticamente todas las universidades e institutos a nivel mundial, existen los mismos procedimientos para la titulación académica, la metodología filosófica no se ha diversificado considerablemente, sigue existiendo el mismo 'disciplinamiento' a través del clásico canon de 'disciplinas', y el texto sigue siendo la norma en el debate académico. El presente congreso[604] apunta a este reto y plantea una 'transformación intercultural de la educación superior'. Me parece que es un loable inicio de un largo trecho de trabajo por recorrer.
2. Falta internacionalizar aún más los esfuerzos de la Filosofía Intercultural. Debido a los desniveles económicos, educativos y tecnológicos, hay velocidades muy diferentes en asumir el reto de la interculturalidad. Mientras que Europa occidental y América Latina han avanzado bastante en la reflexión de la interculturalidad, otros contextos como Asia (salvo parte de la India y de Corea del Sur), África, el mundo árabe, Europa oriental y Oceanía no avanzan con el mismo ritmo. En los encuentros y congresos, se nota muchas veces estos desniveles que pueden ser también espacios de aprendizaje. Podría ser interesante pensar en lugares para futuros congresos como Nairobi, Moscú, Túnez, La Habana, Teherán o Shanghái.
3. Falta también articular mucho más consecuentemente el tema del etnocentrismo (o centrismo cultural) con el del androcentrismo, es decir: la cuestión de lo cultural con la

[603] Cf. Al respecto de las universidades europeas el reporte: Nausikaa Schirilla, «Interkulturelles Philosophieren im Studium der Philosophie», *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 25, 2011, 31-38.
[604] Me refiero al XI. congreso Internacional de Filosofía Intercultural, llevado a cabo del 17 al 20 de septiembre de 2015, en Santo Domingo, República Dominicana, sobre el tema «Tradiciones de formación, espiritualidad y universidad».

cuestión de género. Su deconstrucción intercultural es todavía tarea pendiente. A lo largo de los congresos, se nota un aumento saludable de filósofas comprometidas con la cuestión de la interculturalidad. Aunque parezca evidente que la sensibilidad por los etnocentrismos vaya de la mano con la sensibilidad por los androcentrismos, no siempre es el caso: hay mujeres y varones que son muy sensibles a cuestiones de discriminación racial y cultural, pero que no muestran la misma sensibilidad por el androcentrismo filosófico, y viceversa.

4. Habrá que fomentar los diálogos y polílogos entre tradiciones no-occidentales, sean indígenas o no-indígenas, sin 'mediación' organizativa, financiera y conceptual por parte de Occidente. Las asimetrías entre las culturas siguen vigentes, y el dinero –es decir: el poder económico– es lamentablemente una de las manifestaciones más tangibles de ello. En la era del Internet, se puede pensar en otras formas de encuentros, aunque los diez congresos han demostrado la necesidad y profunda 'humanidad' de los encuentros físicos cara a cara, en carne viva y en contextos concretos que no sean el ciberespacio.
5. Pienso que hay temas poco abordados todavía. Uno de ellos es el carácter colonial y neocolonial de la filosofía aún vigente en sus diferentes manifestaciones. Hace falta una profunda descolonización de la filosofía en clave intercultural y con las herramientas de los estudios poscoloniales y decoloniales. Para las filosofías de la periferia (en sentido económico y geopolítico), el tema del carácter anatópico y el mimetismo sigue vigente. Me parece que la crítica filosófica ha perdido el protagonismo en este campo –como ciencia crítica– y debe de sumarse a los esfuerzos de las ciencias sociales. El tema de la 'descolonización' no es un tema exclusivo de sociedades colonizadas, sino también de las filosofías y supuestos coloniales y neocoloniales de sociedades colonizadoras y neo-colonizadoras.
6. Otro tema que fue tocado en el último congreso (2013 en Viena), pero dentro del contexto del debate sobre la universalidad de la filosofía, es el tema de la 'justicia'. Falta articular aún mejor la cuestión cultural con la cuestión social, es decir las categorías de la alteridad cultural con la marginalización social y económica. Las crecientes desigualdades en casi todas las sociedades del planeta impiden cada vez más una convivencia pacífica entre los seres humanos. Por lo tanto, una Filosofía Intercultural comprometida debe de responder a los grandes desafíos que plantea el actual mundo. Fenómenos como el llamado Estado Islámico, Boco Harám, nuevos nacionalismos, una inminente nueva guerra fría, la decadencia de Europa y el desmontaje paulatino del estado social exigen de la filosofía que sea a la vez política e intercultural.
7. Otro tema que estaba presente en forma implícita en distintos congresos, pero que merece un trato preferencial, es el tema de las migraciones y las tragedias de refugiados/as. La filosofía Intercultural es llamada a dar una respuesta y levantar su voz ante esta catástrofe humanitaria. La fuerte asociación del capital con categorías raciales y étnicas conlleva la etnización, indigenización y feminización de la pobreza y de la migración a nivel planetario. En este tema, coinciden reflexiones sobre género, interculturalidad, economía y geopolítica.
8. Un tema genuinamente filosófico aún poco explorado es el de la pluralidad de racionalidades, modernidades y vías de desarrollo. Aunque se ha hecho grandes avances

en la fundamentación de la 'racionalidad intercultural' como diálogo inter-epistémico e inter-paradigmático, falta una profundización sobre temas donde Occidente sigue teniendo la hegemonía definitoria, tal como es 'modernidad' o 'desarrollo'. Interculturar este tipo de temas, me parece un desafío aún existente y probablemente permanente. Quisiera hacer hincapié nuevamente en el presente congreso[605] que trata de articular espiritualidad y universidad, algo que por mucho tiempo se sobreentendía, pero que fue perdiéndose poco a poco, debido al reduccionismo positivista de la ciencia y universidad en muchas partes del mundo, partiendo desde Europa.

9. Y finalmente creo que el proyecto de la inter- o transdisciplinariedad, fruto de la reflexión intercultural y de la crítica a la 'manía clasificatoria' de Occidente, debe formar parte integral de cada uno de los congresos de Filosofía Intercultural. No significa que hay que cambiar de nombre –en vez de 'filosofía' 'saber' o 'perspectiva'–, pero que cada uno/a de las y los participantes aporten, aparte de su capacidad filosófica analítica y sintética, como ciudadanos/as, amos/as de casa, madres y padres, creyentes o agnósticos, jóvenes o viejos/as en la construcción de esta gran casa común que es nuestro único mundo, para que pueda ser habitada de forma incluyente por todos/as y en condiciones de iguales.

[605] Cf. nota 504.

18. Interculturalidad y Conocimiento Andino: Reflexiones acerca de la monocultura epistemológica

En el marco por el debate decolonial, la cuestión de la epistemología recobra cada vez más ímpetu. Este hecho no debe de sorprender en la era de la información y del saber como *capital* económico del futuro, tal vez como primer medio de producción. Desde el célebre *adagium* de Francis Bacon de que «saber es poder *(knowledge is power)*», sabemos que el monopolio o al menos la hegemonía con respecto al conocimiento, es uno de los factores que permite entender la historia hasta ahora exitosa de Occidente en los campos de las ciencias y la tecnología. La llamada *guerra comercial* desatada últimamente por la administración de Washington, en principio contra China, tiene como objetivo principal la protección de la propiedad intelectual y, por tanto, de un conocimiento producido por la élite del *Silicon Valley* y el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT, por sus siglas en inglés). Este ejemplo nos demuestra de por sí que la cuestión de la epistemología no puede ser tratada fuera del ámbito cultural o, en un sentido más político, *civilizacional*.

1. Del pluralismo epistemológico a la monocultura del saber

El predominio de Occidente en el campo del saber a través de la tecnociencia no siempre ha sido un hecho incontestable; antes del Renacimiento europeo, el Viejo Continente no jugaba un papel predominante ni mucho menos único en la producción y reproducción del saber. Aunque las universidades medievales (París, Boloña, Oxford, Colonia, Salamanca) hayan dado un impulso decisivo para el desarrollo de las ciencias y la filosofía europeas, eran en gran medida copias más o menos creativas de las *casas del saber* árabes. Las universidades más antiguas provienen de la China, de la India, de Persia y de lo que se conoce bajo el nombre de *Media Luna Fértil*.[606]

Por otro lado, también en *Abya Yala* (nombre indígena de *América*) existían en la época de la Edad Media europea[607] unas ricas tradiciones del saber, tanto en Mesoamérica como en la región andina. En el caso del Imperio Azteca (o Mexica) que duró desde la fundación de Tenochtitlán (1325) hasta la Conquista española (1521) apenas dos siglos, la organización del saber puede competir sin problemas con la situación europea de la época. Aunque el escolasticismo académico del Viejo Continente parezca mucho más refinado y estructurado, se trataba de un saber altamente elitista (apenas un 2% sabía leer y escribir) y especulativo-religioso.

En la educación azteca (o nahua), la educación universal obligatoria de los hijos hasta la edad de veintisiete años estaba en manos de sus padres, pero supervisada por las

[606] En nomenclatura eurocéntrica, se habla de *Medio Oriente* y Oriente Próximo. En forma menos eurocéntrica, es la franja en forma de media luna que se extiende desde Mesopotamia, pasando por Siria hasta llegar a Egipto. Para mayores informaciones acerca de las universidades chinas, árabes y europeas, consulte el trabajo 14, capítulo 1 ("Una interculturalidad olvidada") de esta publicación (pp. 215ss.).

[607] La periodización académicamente aceptada en Antigüedad, Edad Media y Modernidad refleja una óptica eurocéntrica, por lo que urge indicar la relatividad cultural mediante el adjetivo correspondiente. Esto abre, desde la perspectiva intercultural, la posibilidad de *modernidades* no-occidentales.

autoridades de su *calpulli* (unidad social nahua). Parte de esta educación involucraba aprender una colección de discursos, llamada *huehuetlahtolli* (palabras de los ancianos), que representaban los ideales de la sociedad azteca. A la edad de 14 o 15 años se les enviaba oficialmente a la escuela o academia, dependiendo la clase social, género o de sus talentos. Los hijos de quienes eran jueces o gobernantes recibían el cuidado de *ayas* o *ayos*, quienes daban instrucción en cuanto a buenas costumbres y modales.

Hubo dos tipos de escuelas entre los aztecas: el *telpochcalli*[608] para los estudios prácticos y militares, educación impartida por los más ancianos o los guerreros veteranos del *calpulli*; y el *calmélac*[609] para el aprendizaje especializado en la escritura, la astronomía, la tecnología y liderazgo. El aprendizaje de estos conocimientos requería de gran disciplina y eran de mayor profundidad. Ambos tipos de escuelas se complementaban para lograr los objetivos comunitarios aztecas. En el *telpochcalli* también se impartía educación a las mujeres, pero se centraba principalmente en rituales religiosos. Sin embargo, tanto hombres como mujeres debían adquirir conocimientos generales sobre música, baile, historia, discursos públicos, entre otras cosas.

En el *calmélac* los estudiantes eran principalmente hijos de nobles y se separaba a los hombres de las mujeres; pero existen algunos registros de alumnos excepcionales de clases bajas a los que se les llegó a permitir estudiar en el *calmélac*. Debían aprender rigurosamente a interpretar los *libros* y las artes pictográficas. Los libros que debían conocer eran el *Tonalámatl* (*Libro de los días*), calendario adivinatorio de 260 días con tablas de adivinación y ciclos astronómicos; el *Xiuhámatl* (*Libro de lo sucedido*), libro que registraba toda la historia del pueblo azteca; y el *Libro de los sueños*, que correspondía al ámbito de la adivinación de los sacerdotes. Entre otras materias que se enseñaban estaban la poesía, matemática, retórica, música, leyes, astronomía, historia, arquitectura y el arte de la guerra.

En las culturas maya –que no formaban un imperio tal como los aztecas o incas–, la organización del saber en la época clásica (250-900 d.C.) se regía tanto por parámetros religiosos como seculares y por la complementariedad de género. En comparación con el caso azteca, la educación era un asunto mucho menos democrático, lo que repercutía en una diferenciación del conocimiento adquirido según el rol social y el género. En el período clásico y posclásico, los mayas mantenían diversos sitios como palacios, milpas,[610] templos, campos de batallas, pirámides y plazas, entre otros, que se consideraban lugares educativos (Madrigal Frías 2011). En el período postclásico, se establece la *Kambesaj Naj* (*Casa para enseñar y aprender*) y la *Popol Na* (*Casa de comunidad*), donde una autoridad dirigía los actos educativos.[611]

Otro hecho relevante para nuestro propósito es que en el idioma maya están contempladas palabras y terminologías que tratan sobre el proceso de educativo: *Aj Ka'anbal* ('alumno'), *Aj Kambesaj* ('maestro'), *Ma'Ojelil* ('ignorancia'), *Ts'iib* ('escribir'), *K'aanbal* ('aprender'), *E'saj* ('enseñar'), *Weet Ka'anbal* ('condiscípulo').

[608] Del náhuatl *calli* ('casa') y *telpoch* ('mancebo'): 'casa de los mancebos'.
[609] Del náhuatl *calli* ('casa'), *mecatl* ('morador') y *-c* ('lugar').
[610] Del náhuatl *milli*, 'heredad' y *pan*, 'en', sobre'.
[611] Según el *Diccionario de Motul*, *popol na* significa 'casa de comunidad donde se juntan a tratar de cosas de república'. Gómez Navarrete, Javier (1998).

El *Popol Vuh* (*Libro de la comunidad*) es el libro de los conocimientos mayas más conocidos que manifiesta un alto grado de la ciencia maya con respecto a la astronomía, agricultura y matemáticas, que iguala a los conocimientos árabes de la misma época y supera por mucho los conocimientos empíricos de la Edad Media europea.

En el caso del imperio incaico o *Tawantinsuyu*, que en su forma de apogeo duró apenas un siglo –desde la fundación por Pachakutiq en 1438 hasta la Conquista española en 1533– la adquisición de conocimiento y la organización del saber jugaban un rol preponderante. Entre los campos del saber dominaban la tecnociencia militar, la astronomía, la medicina, la agrotecnología, la contabilidad matemática e inclusive sistemas de escritura ligados a los *khipu*.

En el *Tawantinsuyu* existieron dos tipos de educación, los *Yachaywasi* (*Casas del saber*) y los *Aqllawasi* (*Casas de las escogidas*) como centros de formación para los hombres y mujeres privilegiados respectivamente, y la educación familiar. Durante el incanato, la educación fue uno de los aspectos fundamentales sobre el cual descansaron los aparatos organizativos y los aparatos productivos del imperio incaico. En los *Yachaywasi* se enseñaba todo tipo de conocimientos y destrezas para mantener y desarrollar la estructura política, económica y social del *Tawantinsuyu*. La enseñanza estaba a cargo de los amautas que eran los hombres más ilustrados de la época.

La educación en este centro de estudios y preparación se orientó, básicamente, a cuatro aspectos: la lengua *(runa simi)*, que incluía gramática, retórica, poesía y teatro, y posiblemente, muy similar a las artes liberales de la escolástica europea medieval, la religión, la filosofía cosmogónica, y la astronomía. Los jóvenes de la nobleza iniciaban su preparación en el *Yachaywasi* a partir de los 13 años; completada su educación a los 19 años aproximadamente, se realizaba una ceremonia especial llamada *Warachikuy* (‘ponerse la trusa’) como señal de madurez y virilidad.

Aparentemente, también pertenecía a este tipo de educación el manejo de los *khipu, es decir* los conocimientos matemáticos básicos y posiblemente las bases de un sistema gráfico aún no decodificado por completo. Para mujeres jóvenes selectas, como ya se ha señalado, el *Aqllawasi* era el lugar de una educación especial instruida por las *mamakuna*. Las *aqllas* (‘mujeres escogidas’) se formaban en actividades productivas, particularmente en la textilería y preparación de chicha, y estaban obligadas a prestar servicios laborales al Estado.

La educación familiar se refiere a la educación del pueblo incaico en un sentido más práctico.

Esta pluralidad epistémica transcultural, en la misma época del surgimiento de la universidad europea, llegó a su fin con el imperialismo europeo, el reduccionismo cartesiano y la imposición en un nivel global de los estándares del saber occidental a lo largo de los subsiguientes siglos.

2. La imposición global del modelo europeo–occidental

Aunque la fundación de las primeras universidades europeas en los siglos XI al XIII[612] debía mucho a la larga tradición árabe y persa, en el Renacimiento empezó a desconocerse el pasado intercultural e interreligioso de lo que iba a imponerse como modelo único del saber en la modernidad occidental. Las universidades medievales –organizadas en torno al *Studium Generale* de las Artes liberales, de la filosofía, teología, medicina y derecho– todavía mantenían el espíritu de un saber integral y transdisciplinario, de una diversidad *(versitas)* epistemológica y metodológica bajo un solo *(unum)* techo.[613]

Se sobreentiende que las universidades medievales europeas y las que fueron exportadas al Nuevo Mundo se organizaban en torno a la teología como *domina scientiarum* ('señora de las ciencias') y la filosofía como *ancilla theologiae* ('sirvienta de la teología'). Con la Conquista de *Abya Yala* por los españoles (y más tarde los portugueses), se establecieron pronto las primeras universidades en suelo americano, en el espíritu de la Contrarreforma y de la Reconquista (frente a la ocupación musulmana), vigente en España del siglo XVI.

La conquista militar y política requería de un apoyo intelectual para defender la *verdadera fe* y la cultura española. Pronto llegaron al Nuevo Mundo españoles de todos los niveles culturales, incluyendo sacerdotes y laicos con formación universitaria. Las primeras universidades fundadas en América Latina son —como es de conocimiento general— la Universidad de Santo Tomás de Aquino en Santo Domingo en la isla Española (1538),[614] la Universidad de San Marcos en Lima (1551), la Universidad de México (1551) y la Universidad Santo Tomás de Santa Fe de Bogotá (1580).

El propósito principal de la fundación de estas universidades era aprovisionar a las colonias españolas de profesionales en los campos de la teología (incluyendo la filosofía), medicina y derecho, de acuerdo con el canon medieval de las ciencias. Sin embargo, el objetivo de fondo, muchas veces de forma implícita e inconsciente, era el de asegurarse la perpetuación del modelo civilizatorio occidental, en su forma de un catolicismo escolástico renacentista.[615] Políticamente, las nuevas universidades sirvieron para establecer y fortalecer

[612] Las primeras fueron Bolonia (Italia) en 1089, que recibe el título de Universidad en 1317; Oxford (Inglaterra) en 1096; París (Francia) en 1150, que recibe el título de Universidad en 1256; Módena (Italia) en 1175; Cambridge (Inglaterra) alrededor de 1208; Palencia (España) en 1208; Salamanca (España) en 1218; Universidad de Padua (Italia) en 1223; Universidad de Nápoles Federico II (Italia) en 1224; Universidad de Toulouse (Francia) en 1229.

[613] Tomás de Aquino, por ejemplo, era todavía perfectamente consciente de la deuda intelectual para con los intelectuales árabes, los traductores de la Escuela de Toledo y los filósofos aristotélicos musulmanes como Avicena *(Abū Alī al-Husain ibn Abd Allāh ibn Sīnā)* y Averroes *(ʾAbū l-Walīdʾ Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd)*. Aunque los combatía en el campo teológico y filosófico, no hubiera sido posible su síntesis intelectual sin la mediación de las universidades árabes.

[614] Nota del editor: la Universidad de San Marcos es considerada la primera universidad de América, debido a que fue fundada en mayo de 1551 según la normatividad de la Corona española. La Universidad de Santo Domingo fue fundada por bula papal del 28 de octubre de 1538 y por Real Cédula del 26 de mayo de 1747, la que no reconocía valor jurídico a la fundación papal.

[615] La experiencia de la Reconquista sobre los *moros* en la Península española y la lucha teológica contra el protestantismo (la *Contrarreforma*) determinaron mucho la manera cómo se luchaba contra las *idolatrías* de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo.

una élite criolla que iba a defender con argumentos *científicos* la empresa colonial en todos sus aspectos.

Hasta más allá del siglo XVIII, la mayoría de las universidades en América Latina replicaban el escolasticismo aún vigente en España, sin introducir a los pensadores *modernos* del racionalismo y empirismo europeo. Se trató de contrarrestar a las *olas* protestante y libertaria encarnadas por el pensamiento de los filósofos alemanes (Leibniz, Kant, Hegel) y británicos (Hobbes, Locke, Hume), como también de los *librepensadores* franceses (Montesquieu; Voltaire; Rousseau) que amenazaban a socavar el dominio colonizador de la Corona y la hegemonía de la Iglesia católica.[616]

Hasta mediados del siglo XVIII, las universidades latinoamericanas eran bastiones de la legitimación intelectual y *científica* del poder colonial, de la supuesta *superioridad* del espíritu europeo y de la fundamentación de la *inferioridad* de la raza *india* y *mestiza*. Las universidades estaban abiertas casi exclusivamente a la élite criolla masculina; es decir, eran centros de estudios de los españoles para los españoles, islas intelectuales en un mar agitado por olas de rebeldía y resistencia. Recién en la segunda mitad del siglo XVIII ciertas universidades introdujeron poco a poco las ideas *seculares* y *modernas* de los racionalistas europeos (y en menor medida de los empiristas británicos) y de los *philosophes* franceses de la Ilustración, con sus ideas revolucionarias de igualdad, libertad y fraternidad de los seres humanos.

Pero se trataba de un cambio meramente ideológico y formal del mismo sujeto criollo para luchar por la independencia política de la nueva oligarquía del yugo colonial, sin cambiar absolutamente nada referente a la inclusión de los mestizos y mucho menos de los indígenas en la producción del saber y el ejercicio del poder. La élite española era reemplazada por una élite criolla, con los mismos apellidos y títulos de propiedad. Durante la vida republicana las universidades seguían fungiendo como instrumento de poder de la clase alta y blanca, incluyendo poco a poco a los mestizos (*mistis*) como *carne de cañón* intelectual para la defensa de sus intereses. Había solo un relevo de intelectuales realistas por republicanos, a veces entre las mismas personas, pero sin alterar nada en la estructura colonial de las universidades y su mentalidad eurocéntrica y racista.

Las universidades en América Latina, junto a la Iglesia católica y el poder político criollo, han sido durante más de 400 años el sostén del proyecto de la denominada 'civilización occidental–cristiana', a través de una estrategia de *imitación*, *adaptación* e *incorporación* de las ideas y posturas filosóficas y teológicas vigentes en Europa (y posteriormente en Estados Unidos). Todos los intelectuales que querían aspirar a un título académico y al prestigio social correspondiente, tenían —y siguen en eso— que someterse a una *circuncisión helénica*[617] rigurosa. Hasta en nuestros días, las universidades y la vida académica en el

[616] No es casual que los representantes principales del racionalismo continental y del empirismo británico fueran protestantes (con la excepción del mismo René Descartes). El espíritu contrarreformista de los españoles y de los nuevos criollos en América impidieron que sus ideas tomaran cuerpo en las universidades, hasta el siglo XVIII. Lo mismo ocurrió con las ideas ilustristas de los filósofos franceses, que indujeron a la población criolla a defender los principios de igualdad, libertad y fraternidad, en contra de la Corona.

[617] Esta expresión (polémica) se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber sido victorioso en su lucha contra la *circuncisión judaica*, en su diputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo de que la proclamada *circuncisión interior* por el Espíritu (Rm 2:29) para llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma

continente no han sido otra cosa que «un eco de una vivacidad ajena» (Hegel), un *anatopismo*[618] alienante y alienado, al servicio de una élite occidentófila y renegada con el mestizaje y la indianidad de su mundo.

A pesar de la etimología y de algunas prácticas del saber integral, la *universidad* europea (y sus dependencias en el Sur global) nunca ha sabido llegar a una *universalidad* de la verdad, en el sentido de la integración e inclusión de todos los sujetos cognoscitivos, tipos de saberes, métodos de investigación y su aplicación a la vida. Hasta hoy en día, en las universidades se enseña un cierto tipo de saber compatible con los parámetros de un canon científico establecido en Occidente, estudian y enseñan sobre todo miembros de las clases alta y media —de preferencia de sexo masculino y de tez blanca—, y se utilizan métodos establecidos dentro de la tradición dominante de la filosofía occidental.[619]

3. Un enfoque intercultural de la epistemología

La filosofía intercultural ha puesto de manifiesto el carácter monocultural y eurocéntrico de lo que es el modelo estándar de la *universidad*. Si uno estudia en Shanghái, Nairobi, Nueva York, Lima o Delhi, el currículo de los estudios académicos, los títulos universitarios, los estándares de investigación, la terminología técnica y el procedimiento en la construcción del conocimiento son más o menos idénticos. Esta uniformización de los estudios universitarios se defiende en nombre de una academicidad *universal*, sustentada por una supuesta supra–culturalidad de los contenidos, métodos y estándares académicos.[620]

El enfoque intercultural cuestiona esta supuesta *supra–culturalidad* y *universalidad*[621] de la vida académica de la gran mayoría de las universidades, revelándola como culturalmente determinada, contextual, históricamente identificable e ideológica. La *academicidad universal* –con todos sus códigos, parámetros y formalidades– se delata como fuertemente *occidentocéntrica* e instrumental, en el sentido de ser el vehículo ideológico de los valores culturales e intereses económicos y políticos de Occidente.

---

filosófico del helenismo. Consecuencias tangibles de esta *circuncisión intelectual* son (entre otros) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensibilidad, la corporeidad y la mundanidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

[618] Víctor Andrés Belaúnde (1889–1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* (1917) el término *anatopismo* para resaltar el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente *trasplanta* la filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina.

[619] La inclusión paulatina de mujeres e indígenas en las universidades latinoamericanas no cambió mucho de principio, sino que fundamentaba aún más el espíritu *occidentalizado*, porque seguían con el requisito de una *circuncisión helénica* y del androcentrismo conceptual y metodológico. Lo mismo se puede decir de la gran mayoría de los seminarios teológicos, tanto católicos como protestantes, que siguen imitando y reproduciendo una teología europea clásica.

[620] Hoy, en la era de la globalización neoliberal cultural y cibernética, se nota una nueva *ola de uniformización* de los contenidos y procedimientos académicos, que viene a ser una *anglosajonización* de los títulos y métodos, tal como ocurre en Europa con la implementación del Consenso de Bolonia, o como ocurre en las universidades de América Latina con los títulos de bachillerato y *masters*.

[621] Mientras la *supra-culturalidad* sostiene que la universalidad fuera el fruto de ideas y normas existentes más allá de cualquier contexto cultural o civilizatorio, es decir: como idea platónica-, la universalidad intercultural apuesta por una negociación intercultural de saberes y conocimientos y el fruto empírico siempre provisional de ella.

La concepción dominante de la *universidad* y del conocimiento (epistemología dominante), incluso en América Latina y en la mayor parte de la periferia (*Sur global*), refleja algunos presupuestos culturalmente enraizados en la tradición filosófica y cultural occidental. Entre ellos, podemos mencionar:

a. *Saber es poder*. Este lema de Francis Bacon (1561–1626) ha determinado gran parte de la vida académica de las universidades. El saber es considerado un *depositum*, una riqueza o un capital intelectual en el poder de unos pocos letrados e iluminados. Hoy en día, se suele hablar de la *acumulación* de conocimientos o del *capital intelectual* (sobre el que hay derecho de propiedad), tal como se habla de la acumulación de capital o de ahorros. En todas las épocas, el saber ha sido utilizado para dominar a la población iletrada e ignorante. La traducción de la Biblia por Lutero al alemán rompió con un tabú de la *inteligentsia* eclesial y clerical, sin por ello quitar el poder de los letrados y estudiosos (no había todavía mujeres letradas) hasta hoy en día.

b. *Predominio de la analiticidad.* A partir de la modernidad europea se impone el análisis como método ortodoxo y predominante de las investigaciones académicas, basado en la *biblia* de la modernidad el *Discurso del Método* de René Descartes. La analiticidad pretende llegar al conocimiento del mundo a través de una descomposición real o imaginaria de lo que no se puede o no se debe descomponer. En el caso de la vida, la descomposición (análisis) llega a causar la muerte del organismo descompuesto, sin la posibilidad de ser recompuesto (síntesis).[622]

c. *Compartimentalización del saber.* Las universidades han llegado a través del tiempo a una compartimentalización del saber cada vez más honda y radical. La ramificación sofisticada de los conocimientos en disciplinas *(¡sic!),* sub–disciplinas y especializaciones ha producido en el mismo mundo científico una confusión y desentendimiento babilónico alarmante.[623] El *homo academicus* es un especialista desarticulado, desubicado y totalmente desvinculado de la realidad holística y relacional. El rigor académico se mide por el grado de especialización y la aplicación de un método tan particular que ya no hay comunicabilidad con otros compartimentos del saber.

d. *Objetividad ideológica*. En la gran mayoría de las universidades, sigue en pie el ideal de una *objetividad* con pretensión supra–cultural y universal. Cualquier referencia al punto de vista *subjetivo* del o de la observador, investigador o docente es vista como una violación de este principio y como una particularización y contextualización de un saber supuestamente *universal.* Desde el enfoque intercultural, cada saber *universal* es situado, contextualizado y subjetivizado, es decir: culturizado, y la llamada 'objetividad' nunca puede ser un *a priori* meta–cultural, sino el ideal heurístico de un sinnúmero de polílogos

[622] Me parece que el afán de separar y depurar analíticamente los diferentes aspectos de la realidad es una característica típicamente masculina. Yo (como varón) lo practico también, en este mismo trabajo. Y no está mal de por sí; solo que se vuelve neurótico y devastador si este modelo androcéntrico de concebir y manejar el mundo se convierte en el único posible, en el paradigma universalmente válido, en la vía única verdadera de salvación.

[623] La terminología delata: Hablar de *disciplinas* científicas significa no solo el *disciplinamiento* del saber, sino de los que pretenden adquirirlo y usarlo de manera libre (Patzi 2003). *Raimon Panikkar (1997), por su parte, habla de la «manía clasificatoria» de Occidente; mediante la diéresis,* Occidente viene intentando, desde Sócrates, conquistar intelectualmente al mundo entero. Las definiciones incluyen o excluyen, según los criterios de los/as que definen.

interculturales. La crítica feminista a las epistemologías dominantes, por ejemplo, ha demostrado, que bajo el manto de la *objetividad* y *universalidad*, se ha impuesto un modelo androcéntrico del saber.

e. *Androcentrismo universitario*. Si bien es cierto que las universidades se han abierto —en los últimos cincuenta años— a las mujeres, las estructuras jerárquicas, la conceptualización del conocimiento, el procedimiento estándar, los códigos académicos y el lenguaje técnico siguen reflejando una fuerte visión e ideología androcéntrica. Se habla del 'rigor' científico, de la 'consistencia' lógica, de la 'imparcialidad' académica, del carácter 'analítico' del pensamiento, de la '*cuantificabilidad*' de los fenómenos y de los 'títulos' académicos, todos estos elementos de una mentalidad y concepción predominantemente masculina (Estermann 2006).

f. *Textualidad de los conocimientos*. Occidente ha fomentado una cultura universitaria centrada en el texto como fuente básica de referencia y comprobación científica en la construcción de saberes. Podemos hablar de una mentalidad *rumiante*: el conocimiento como una serie de interpretaciones de interpretaciones de textos.[624] La base textual tiene para la Academia la misma rigidez y ortodoxia que el Texto Sagrado para un creyente. La liturgia académica de usar abundantes referencias bibliográficas coincide con el ideal de erudición que se basa en la recepción de innumerables volúmenes de textos escritos.

g. *El fetiche de los títulos académicos.* Los títulos académicos que otorgan las universidades sirven de *moneda universal de cambio* —tal como el dólar— para el prestigio y renombre de las personas que los poseen. A través de la *titulación* se crea una oligarquía o élite académica, una suerte de logia que no utiliza sus saberes para el bien de la gran mayoría de la humanidad, sino para su bien y provecho propio. Esto se agrava cada vez más por la carrera loca de publicar *(publish or perish),* prerrequisito para tener una carrera en las universidades estadounidenses y europeas. Las universidades están lejos de la idea que Platón planteó en su *Parábola de la Caverna* de que los iluminados deberían bajar nuevamente a las profundidades de la miseria humana, en un acto solidario, para liberar a los cautivos.[625]

h. Universidades como *rehenes de la ideología del mercado*. Las universidades con fines de lucro ofrecen carreras al servicio de la ideología neoliberal globalizadora, con tal de que sus saberes se conviertan en mercancía y sus actores en competidores y *productores*. La terminología delata de manera reveladora la nueva era de la vida universitaria: se habla de 'producción de conocimientos', de la 'libre demanda y oferta', del 'mercado académico' y de la 'competitividad intelectual'.[626]

---

[624] Nietzsche habló de una *filosofía rumiante*, al referirse a un historicismo exagerado y una filosofía que ha perdido el contacto con la realidad y se dedica únicamente a la interpretación de textos.

[625] Basta observar las ceremonias de graduación en EE. UU. y los países satélites. Se viene introduciendo estas costumbres con cada vez más peso en América Latina.

[626] La mayoría de las universidades particulares en América Latina —y en el resto del mundo— ya no ofrecen estudios humanísticos, porque estos son considerados poco rentables. Incluso universidades confesionales, sean católicas o evangélicas, priorizan las carreras de Administración de Empresas, Economía y Comunicación; lo religioso, filosófico y espiritual funge de *taparrabo* dentro de una mentalidad totalmente neoliberal (competitividad, rentabilidad, eficiencia, cuantificabilidad etcétera).

i. *Desvinculación de la sociedad civil.* Muchas universidades siguen siendo *islas* en un mar de convulsiones sociales, luchas indígenas, deterioro de la naturaleza y pobreza e injusticia cada vez más pronunciadas. Por eso, se hacen cómplices voluntarios o involuntarios del *status quo* y de las élites conservadoras de las sociedades nacionales, traicionando a los sujetos subalternos y marginados, discriminados y eternamente postergados.

4. Conocimiento en clave andina

En su gran obra *Epistemología del Sur*,[627] el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2009) plantea una serie de alternativas a este modelo dominante de la producción y manejo del conocimiento, tal como se viene imponiendo en gran parte del mundo globalizado a partir del Renacimiento europeo. La *Epistemología del Sur,* como una de las epistemologías emergentes, descansa sobre dos propuestas que coinciden con los principios de la Filosofía Intercultural. Primero, que «la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Esto significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental (sin excluir el marxismo)» (De Sousa Santos 2011, 35). Segundo, que la diversidad del mundo es infinita y que «incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio.» (Ibidem).

Una de las epistemologías alternativas emergentes —y al mismo tiempo milenaria— es la epistemología andina. El rol y la función del conocimiento dentro de la Filosofía Andina no es algo que se puede establecer y estudiar de modo separado de lo que es la *pachasofía* o la sabiduría andina acerca del *pacha*, en general; esta no presupone el hiato

[627] «Asimismo, existen otras oportunidades que se formulan de otra manera; son oportunidades poscapitalistas: pueden producirse dentro del propio sistema capitalista; pueden ser oportunidades con vocación poscapitalista (Venezuela, Bolivia, Ecuador); u oportunidades posoccidentales, como lo que estamos viendo en el mundo árabe. No sabemos lo que van a ser; tampoco cuál será finalmente su orientación política, pero está claro que esta lucha por algo, en algunos lugares poscapitalistas y posoccidentales, está en la agenda de algunos países.» (De Sousa Santos 2009: 13). En *Epistemologías del Sur* de 2011 plantea también: «Es un hecho irreversible que el *logos* eurocéntrico ha implosionado en sus propias fuentes de desarrollo político y económico. El peligro de esta crisis es total porque abarca su hegemonía y a la humanidad y a la naturaleza. ¿De qué alternativas disponemos para superar este fin de milenio y su hecatombe? Es evidente que estamos viviendo los «tiempos póstumos» o de «filosofía finisecular» de una Modernidad que luce, por otra parte, rebasable desde otra episteme histórico-cultural que reconozca la relación ecosistema del hombre en el conjunto de la diversidad existencial de los seres vivos que pueblan este planeta. Esta otra epistemología que tiene su génesis en la Teoría Crítica y se recrea en América Latina, desde el Sur, se asume desde la praxis de un *logos* emancipador que fractura los límites hegemónicos del «capitalismo sin fin» y del «colonialismo sin fin», ya que hace posible recuperar desde la «sociología de las emergencias», la presencia de los pueblos milenarios que han logrado la recreación de su hábitat a través de una relación simbiótica directa, con los ciclos o procesos de génesis y muerte de la Madre Tierra *(Pachamama)*. La sabiduría ancestral que porta el pensamiento de estos pueblos originarios, expresados por sus tradiciones, ritos, magias, hasta sus representaciones antropomórficas de la realidad, son síntomas de que el ocaso de la civilización no muere con Occidente, sino que renace desde el Sur con el *Sumak Kawsay*» (De Sousa Santos 2011: 17)

originado en la filosofía occidental moderna entre el *ser* y el *conoce*r, entre ontología y epistemología que repercute, en última instancia, en la escisión entre sujeto y objeto, o en terminología cartesiana, entre *res cogitans* y *res extensa*. El *conocer (yachay; yatiña)* en la cosmo-espiritualidad andina no es algo que se añade al *ser* y tampoco se limita al ser humano como *conocedor* o fuente de conocimiento. Comparable con la idea *leibniziana* de que todo tiene *percepción*, desde las mónadas más simples hasta la *monada monadarum* (Dios), en el mundo andino todo participa en la tarea epistemológica, porque todo refleja de cierta manera la *relacionalidad* del *pacha* como rasgo fundamental del ser-conocer. Este principio tiene que ver, en el caso de la Filosofía Andina, con la concepción de que la vida *(kawsay, qamaña)* es un principio *trascendental*, es decir, una característica de todos los seres. Por lo tanto, inclusive minerales y astros tienen *conocimiento*, lo que no dista mucho de los últimos hallazgos de la física contemporánea, según la que, por ejemplo, el agua tiene *memoria*.

El ser humano destaca en esta *cadena del conocer* (en alusión a la *cadena del ser* de la que habla Plantinga) por su poder representativo y simbólico en la tarea de establecer *chakanas* gnoseológicas entre diferentes ámbitos de la vida (arriba y abajo, pasado y futuro, femenino y masculino, etcétera). Esta representación puede tomar diversas formas, de las que la abstracción intelectual en el concepto es solamente una. El ritual, la celebración, los bailes, la curación, el arte, la agricultura, la espiritualidad, el ritmo musical, la estructuración política: todos ellos son modos de *conocimiento*, instrumentos del saber andino. Un *yatiri* ('el que sabe') o *paqu* andino (chamanes o especialistas rituales) no poseen un conocimiento *esotérico*, sino que se apoyan de manera óptima en la sensibilidad humana en el contacto con los elementos, dialogando con el viento, el cerro y los astros, entrando en contacto con el mundo espiritual de los *apus/achachilas*, ancestros y protectores, y restableciendo la relacionalidad dañada o entrecortada.

Retomando los puntos mencionados con respecto a la epistemología occidental dominante, podemos concluir, en perspectiva intercultural, que el conocimiento en perspectiva y la epistemología andinas obedecen a los siguientes principios:

a. *Saber no es poder*, sino un instrumento para alcanzar un grado más intenso y universal de la vida. En este sentido, el ideal del *buen vivir* andino *(allin kawsay; suma qamaña)* no puede ser realizado en forma de privación (solo para algunos pocos), sino siempre en forma holística. El saber de los chamanes andinos no es un saber *esotérico* que se guarda para ejercer su poder sobre los ignorantes, sino es un saber al servicio de la vida, no solo de los seres humanos, sino de todo el *pacha*.
b. *Predominio de la sinteticidad*. Como la *relacionalidad* forma el principio básico y la garantía para la vida en sus dimensiones cósmicas, el conocimiento de las partes, es decir de entes más o menos aislados no constituye ideal alguno, sino al revés. El conocimiento analítico no nos lleva a mayor conocimiento, sino a escisiones de todo tipo, a una división de la realidad *(pacha)* en todos los niveles y ámbitos, y, por lo tanto, a un alejamiento de la vida. *Entender* en perspectiva andina es comprender holísticamente la estructura relacional de la realidad en un acto sintético o integral; el análisis es más bien un paso secundario, muy al contrario del procedimiento cartesiano. En última instancia, el principio de la *sinteticidad* epistemológica andina responde a la organicidad de la realidad

(y no a la mecanicidad de la *res extensa*). Comprender la vida es entender la multiplicidad de relaciones en que se desenvuelve.

c. *Descompartimentalización del saber*. Una universidad andina no debería de ser organizada en torno a *disciplinas* o *facultades*. El gran reto para el siglo XXI no consiste en la *especialización* y la profundidad de lo específico y parcial, sino en la articulación de ámbitos considerados por la modernidad occidental como incompatibles: lo religioso y lo tecnológico, lo ritual y lo conceptual, lo biológico y lo físico, lo humano y lo no-humano, el pasado y el futuro, lo material y lo espiritual. El conocimiento en sentido andino siempre es inter y transdisciplinario. Por tanto, incrementar el conocimiento no significa acumular información acerca de lo particular y aislado, sino ampliar y reforzar los lazos entre diferentes ámbitos del saber y de la vida; y esto significa, en última instancia, superar las escisiones impuestas por las ciencias occidentales y la organización del saber en facultades y disciplinas.
d. *Relacionalidad en vez de objetividad*. El ideal de la modernidad occidental y de las ciencias surgidas en esta época favorece la *objetividad* en el sentido de que aquel conocimiento fuese el más confiable y digno de conseguir que tenga un valor independientemente del *observador* subjetivo. Como en la epistemología andina no existe la escisión entre sujeto y objeto, ni la objetividad ni la subjetividad constituyen referentes para el grado y la confiabilidad de conocimientos. Un conocimiento en perspectiva andina es más confiable y de mayor importancia, si y en la medida en que sabe representar la relacionalidad de todo, es decir la estructura relacional del *pacha*. El ideal gnoseológico no es la *objetividad* (que inclusive en Occidente es un sueño ideológico), sino la articulación óptima de ámbitos y niveles. En perspectiva intercultural, un saber que incluye otras perspectivas culturales y civilizatorias tiene mayor grado de confiabilidad que un conocimiento construido a partir y dentro de la monocultura. La *universalidad* solo se alcanza mediante un proceso empírico de múltiples diálogos (o polílogos) interculturales, y no como un supuesto *a priori* monocultural.
e. *Perspectividad gino-androcéntrica*. La complementariedad sexuada de dimensiones cósmicas —entre lo 'femenino' *(warmi)* y lo 'masculino' *(qhari/chacha)*— rechaza todo tipo de conocimiento que refleja una perspectiva única, sea andro o ginocéntrica. Esto no quiere decir necesariamente que varones y mujeres tengan el mismo acceso gnoseológico ni que su participación fuera absolutamente equitativa en la educación, política y economía, sino que los acercamientos *ginófilos* y *andrófilos* se complementan en la construcción de conocimientos. Así, una perspectiva *ginófila* (que puede ser adoptada tanto por mujeres como por varones) favorecerá métodos holísticos, integrales, orgánicos y articuladores, y una perspectiva *andrófila* se inclinaría más a métodos analíticos, mecánicos, clasificatorios, cuantitativos y parcializadores. La titulación en la educación formal debería de incluir aspectos emocionales, sociales, espirituales, empáticos, de cuidado y de integración, junto a cognoscitivos, discursivos, conceptuales y performativos.
f. *Simbolicidad de los conocimientos*. El vehículo de los conocimientos y de las ciencias en la modernidad occidental es el texto, sea físico o digital, bibliográfico o electrónico. El conocimiento andino se trasmite a través de una larga tradición oral y mediante vehículos rituales, espirituales y representaciones artísticas, cuya característica principal no es la *logicidad* discursiva, sino la *simbolicidad* metafórica. El texto solo sirve de sustento auxiliar, pero no contiene el conocimiento como si se tratara de una bóveda bancaria. Para

el último Inca Atawallpa, la Biblia que le presentó el Padre Valverde no podía contener el conocimiento acerca de lo divino. Para la educación formal, esto significa que aparte de textos y la lecto-escritura se debe fomentar y promover otros tipos de envases de los conocimientos que incluyan también otros sentidos que la vista y el oído.

g. *El* Buen Vivir *como criterio epistemológico*. La universidad moderna occidental se viene alejando cada vez más de la promoción de la vida como su objetivo principal y se subordina al dictado de la rentabilidad, de la maximización de las ganancias. Para la perspectiva andina, el conocimiento no es un instrumento para el enriquecimiento y la acumulación del capital intelectual (en sentido de la *propiedad intelectual*), sino un instrumento al servicio de la vida en su forma armoniosa y en equilibrio con todos los niveles y aspectos, en pasado, presente y futuro. El *Buen Vivir (allin kawsay, suma qamaña)* no es otra cosa que el con-vivir armonioso en dimensiones cósmicas y en perspectiva sostenible. El conocimiento que no contribuye a ello puede ser interesante en el mejor de los casos, o nocivo y destructor en el peor, pero no contribuye a la conversación y evolución integral del *pacha* como *vida (kawsay, qamaña)*.
h. *Formación más que información*. Según el *mainstream* mediático, estamos actualmente en la era de la información. Los medios sociales de comunicación nos brindan testimonio de la inmensa cantidad de información *(big data)* que se acumula en el ciberespacio. Proporcionalmente a lo inverso se pierde la *formación* en un sentido integral del ser humano, incluyendo todas las facetas físicas, psíquicas, habituales, espirituales y afectivas. En las universidades, las carreras *rentables* son las más favorecidas y cofinanciadas por el sector privado, en especial las grandes empresas transnacionales. Esto mantiene a las universidades en condición de rehenes por el capital global y les impide pronunciarse por el deterioro ambiental, la violación de los derechos humanos, la pérdida de la biodiversidad y el surgimiento de una sociedad re-feudal y antidemocrática. El conocimiento andino es *formativo* más que informativo, porque procura articular lo teórico con lo práctico, lo fáctico con lo normativo, lo objetivo con lo político, lo local con lo global, lo humano con lo extrahumano, lo material con lo espiritual.
i. *Reintegración sociopolítica.* El conocimiento en perspectiva andina ni es privado ni un monopolio de una élite, sino patrimonio de todos, incluyendo la *naturaleza*; no es un fin en sí mismo, sino un instrumento para mantener o restablecer el equilibrio pachasófico y garantizar, de esta forma, la vida en sus diferentes dimensiones y aspectos. En este sentido, el conocimiento nunca es *neutral*. Pensadores como Foucault o Habermas han demostrado que el complejo científico-tecnológico en Occidente obedece a intereses de poder político, económico y militar, bajo el manto de la *imparcialidad ideológica*. El conocimiento en perspectiva andina desde su elaboración y construcción tiene implicaciones políticas y sociales, económicas y ecológicas, porque su norte es el *Buen Vivir* y no la mejor vida de algunos pocos. Las crecientes desigualdades tanto en un nivel global como nacional y regional son un atentado frontal al ideal andino del *Buen Vivir* y los principios epistemológicos contenidos en la pachasofía andina.

5. A manera de conclusión

El gran reto que afronta el mundo en el siglo XXI no es la acumulación indefinida de los conocimientos *(big data)*, sino la articulación de estos con la vida, tanto del ser

humano como del planeta Tierra y del cosmos en su totalidad. Ya *sabemos* lo suficiente como para entender el funcionamiento real del mundo, pero somos todavía analfabetos en comprender este gran organismo llamado *Gaia* o *Pacha*, esta red relacional de conexiones vitales a lo largo de la historia y a lo ancho de las culturas y civilizaciones. Se requiere, por lo tanto, de un conocimiento integral e integrador, un conocimiento senti-pensante, un conocimiento cosmo-espiritual, un conocimiento más ginófilo que androcéntrico, un conocimiento pachasófico en vez de logocéntrico y tecnomorfo.

La Filosofía Andina contribuye con sus principios a esta tarea de la humanidad y me parece que el ideal del Buen Vivir o *Vivir Bie*n *(allin kawsay; suma qamaña)* puede servir de modelo heurístico y de fundamento orientador de una nueva epistemología que no se separa de la ética, sino que la presupone. Sin relación no hay vida, sin vida no hay relación. El enfoque intercultural asegura, además, que no se incurre en otro tipo de centrismo cultural o civilizacional. Por eso, la epistemología del siglo XXI será intercultural, relacional y holística, si la humanidad realmente quiere sobrevivir, junto a la Naturaleza, el mundo espiritual y todo el legado de generaciones anteriores y futuras.

Bibliografía

Belaúnde, Víctor Andrés (1917; 1987). *Obras Completas. Tomo II. Meditaciones Peruanas*. Lima: Comisión Nacional del Centenario.

De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Epistemología del sur*. México: Siglo XXI.

_____, Boaventura (2011). «Epistemologías del Sur». En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 16, N°. 54, pp. 17-39.

Estermann, Josef (2006). «La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental». *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, pp. 81-104.

_____ (1998, 2018). *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Lima-Cusco: Paulinas, Seminario San Antonio Abad.

Gómez Navarrete, Javier (1998*). »Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe»*. Primer Simposio Internacional, Universidad de Quintana Roo. Manuscrito no publicado.

Madrigal Frías, Luis (2011). «Educación del Poder. Los Mayas Prehispánicos». XI Congreso Nacional de Investigación Educativa/12. Multiculturalismo y Educación/Ponencia. Consejo Mexicano de Investigación Educativa, A.C. México.

Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India.* Madrid: Trotta.

Patzi, Félix (2003). *Etnofagia estatal: Modernas formas de violencia simbólica* (Análisis de la Reforma Educativa en Bolivia). La Paz: PIEB.

19. Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del filosofar intercultural

En la actualidad, el proceso de transformación del pensamiento filosófico que se lleva a cabo bajo el denominador de «Filosofía Intercultural», ya tiene una historia de un cuarto de siglo. Sin embargo, después de este tiempo relativamente largo muchas interrogantes no se han resuelto aún, y se vislumbra también en el contexto del filosofar intercultural un pluralismo que no solamente tiene que ver con la fundamentación epistemológica, el enfoque principal y la contextualización, sino también con el método. En vista del pluralismo metodológico existente –que no siempre es reflexionado– no se trata en este ensayo de una fundamentación de un método específico de la Filosofía Intercultural ni transculturalmente válido, sino de ideas para una reflexión con la cuestión metodológica como tal, partiendo de un contexto muy específico del filosofar intercultural.

Creo que justamente el contexto de la Filosofía Andina (es decir el pensamiento filosófico en el contexto del ámbito andino de Sudamérica) puede ser apto para echar nuevas luces sobre el debate metodológico truncado. La Filosofía Intercultural se desplegó desde sus inicios sobre todo en el contexto de un diálogo Este-Oeste, o en el sentido de una teoría filosófica de la «interculturalidad», aparte de otros proyectos más subalternos (etnofilosofía; *sage philosophy*; debate descolonizador).[628] Para la primera corriente o para el primer enfoque, la tradición mucho más antigua de la Filosofía Comparativa ha sido como su referencia hereditaria, que se emancipó, por decirlo así, sobre el diván occidental-oriental del encuentro de las tradiciones filosóficas asiáticas y occidentales. América Latina (respectivamente *Abya Yala*)[629] ha sido tratada por las y los filósofas/os interculturales, en el sentido de Samuel Huntington, como «extensión de Occidente» *(Far West)*, o en el mejor de los casos como lugar de nacimiento de la Filosofía de la Liberación.

Muchas publicaciones que se dedican a escala global con la Filosofía Intercultural, se concentran en los debates entre el pensamiento occidental y las grandes tradiciones asiáticas (China, Japón, India), el mundo árabe y de forma creciente también con la filosofía africana, pero sólo de modo muy restringido con las tradiciones latinoamericanas, como si el veredicto de Hegel de que «América sólo es el eco de Europa»[630] siempre tuviera vigencia. Tal vez habrá que ver con la brecha lingüística *(linguistic gap)* entre una rica literatura anglófona – inclusive respecto a África, nueve de los diez artículos son publicados en inglés y no en

[628] Esto se plasma, por ejemplo, en la revista *Polylog* (revista especializada en Filosofía Intercultural) en donde las contribuciones en torno a las filosofías indígenas representan una minoría muy pequeña. Las dos asociaciones para la Filosofía Intercultural fundadas en Europa se han concentrado mayormente en el diálogo entre los tres «lugares de origen» de la filosofía, es decir Europa, India y China, de vez en cuando enriquecido por la filosofía árabe y la Filosofía de la Liberación latinoamericana.

[629] Como se sabe, la denominación *Abya Yala* proviene de la etnia Kuna de Panamá y significa literalmente «Tierra en plena madurez». A partir de 1992, se la usa cada vez más como noción alternativa de la denominación colonial «América Latina», y ya fue acogida también por la Academia.

[630] Esta es una reproducción libre de la cita de Hegel: «*Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit.*» (Hegel 1961: 147). En otro lugar, dice: «*Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexico und Peru, haben wir Nachrichten, aber bloß die, dass dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen musste, sowie der Geist sich ihr näherte. ... Physisch und geistig ohnmächtig hat sich Amerika immer gezeigt und zeigt sich noch so.*» (Ídem: 140).

francés u otra de los idiomas filosóficos «canónicos»– y una densidad igualmente impresionante de publicaciones en español y portugués, lo que imposibilita o al menos dificulta mucho un entendimiento mutuo. Muchos/as representantes de la Filosofía Intercultural no tienen normalmente idea de lo que sus colegas de las otras regiones lingüísticas hacen. Y como el debate metodológico se realizaba hasta la fecha sobre todo respecto a una determinación de la relación entre pensamiento filosófico occidental y asiático, respectivamente africano (y en inglés o alemán), no se ha tomado en cuenta debidamente intentos genuinos de una concepción innovadora de la filosofía en el contexto de las tradiciones indígenas de *Abya Yala*.

1. El «objeto» del filosofar intercultural

La controversia sobre un enfoque genuinamente intercultural del filosofar, y, por lo tanto, de una metodología correspondiente, empieza ya con la determinación del «objeto» de tal enfoque. ¿Se trata de una nueva corriente, de un nuevo paradigma, de una nueva «disciplina», de una «filosofía de genitivo», o más bien de una nueva manera de filosofar, o sea de un nuevo método filosófico (tal como ha sido el caso al inicio del movimiento fenomenológico)? De la respuesta a esta pregunta depende también el tratado de la cuestión metodológica.

Históricamente, el surgimiento de la Filosofía Intercultural puede ser determinado en clave «cultural» y «civilizatoria», lo que no es contradictorio respecto a uno de sus axiomas principales –la contextualidad (cultural) de cada filosofar–, sino que más bien lo sustenta. El filosofar intercultural surgió a fines de los años 1980 en el contexto de la filosofía occidental, a pesar de que desde el inicio había representantes de renombre oriundos (recién más tarde también había mujeres filósofas) de contextos no-occidentales, pero que plantaron el tema de la «interculturalidad» en el marco de una formación de raigambre occidental.[631] Ni el uno ni el otro es un indicio de un supuesto «occidentocentrismo» de la Filosofía Intercultural, a lo máximo de una postura «occidentocéntrica» de la primera generación.[632]

La problematización de la cuestión metodológica puede ser abordada de manera más fácil y mejor desde la cuestión por el «objeto» auténtico del filosofar intercultural. ¿Qué es el propósito de la Filosofía Intercultural? ¿Cómo podemos definir su objeto material y su objeto formal? Ya debería ser claro que esta pregunta no puede ser resuelta de modo inequívoco, porque la diversidad actualmente existente del filosofar intercultural tiene que ver (entre otros) justamente con esta cuestión. Sin ser exhaustivo, podemos distinguir cinco posiciones distintas respecto al «objeto» del filosofar intercultural:

1. El filosofar intercultural tiene su propio objeto (material), es decir: la «interculturalidad». Esto significa que la Filosofía Intercultural (en el sentido de una filosofía adjetiva) es, en

[631] Este es el caso de Raúl Fornet-Betancourt, Enrique Dussel, Raimon Panikkar o Ram Adhar Mall que no provienen de un contexto no-occidental, pero quienes han introducido, debido a su formación y enseñanza, la necesidad de una «transformación intercultural» desde la tradición occidental.

[632] Acerca de la diferencia entre «centrismo» y «céntrica», véase Bernreuter 2011. En lugar de la denominación usual de «eurocentrismo», prefiero la noción de «occidentocentrismo», porque ya no se trata desde mucho tiempo simplemente del proyecto civilizatorio «Europa», sino del de «Occidente» que abarca en gran parte también las colonias de antaño de los poderes europeos.

el fondo, una filosofía del genitivo y puede desarrollarse a llegar a ser una (nueva) «disciplina» filosófica. Como la «interculturalidad», por su parte, refiere a «cultura» y «culturalidad», la Filosofía Intercultural puede ser interpretada, de acuerdo con esta posición, como una extensión creativa de la filosofía de la cultura. En algunos análisis, esta postura es llamada «culturalismo» o un enfoque «culturalista» del filosofar intercultural.[633]

2. El filosofar intercultural no tiene su propio objeto, sino se dedica, en el sentido de la filosofía comparativa, con la comparación de tradiciones filosóficas distintas. En esta postura, el objeto «material» del esfuerzo filosófico serían las manifestaciones culturales y reflexivas, en pasado y presente, de distintos espacios civilizatorios humanos, y no de un cierto «tema» del esfuerzo filosófico o de un «segmento» del universo filosófico (en el sentido de una ontología real). Esta postura sigue continuando en muchos casos de facto la comparación entre la filosofía occidental y las filosofías de Asia oriental, iniciada ya en la Modernidad de Occidente.[634]
3. El filosofar intercultural se dirige, en primer lugar, en forma reflexiva al filosofar como tal, en el sentido de una «deconstrucción intercultural» del concepto mismo de la filosofía, del anclaje institucional de la filosofía («¿quién hace filosofía dónde, con qué interés y en qué condiciones?») y de la condicionalidad contextual («centrismo»). A pesar de que el filosofar mismo y sus «condiciones de la posibilidad» sean objeto del filosofar intercultural, surgen en segundo lugar, sin embargo, otros «temas» y «objetos» de esta postura fundamentalmente crítica: crítica al eurocentrismo; crítica al andro- y antropocentrismo; debate de descolonización; reedición intercultural de la(s) historia(s) de la filosofía; convivencia; etc.).[635]
4. El filosofar intercultural se entiende como contribución a la pluralización de las tradiciones filosóficas, de los tipos de racionalidad y de los proyectos civilizatorios de cosmovisión y de vida. Sobre la base de una «analéctica» intercultural o una lógica de la alteridad filosófica, el filosofar intercultural trata de «reconstruir» o «constituir» como filosofías *sui géneris*, a modelos de pensamiento e interpretación marginados, invisibilizados, excluidos y declarados «no-filosóficos», mediante un diálogo caracterizado por el respeto y la reciprocidad con las tradiciones «dominantes».[636]
5. Finalmente, el filosofar intercultural se define desde la idea heurística de una globalidad en la convivencia pacífica y respetuosa de la humanidad, lo que implica necesariamente al diálogo interreligioso y la dimensión política de una «sociedad mundial». Esta postura reflexiona las asimetrías realmente existentes entre «culturas», «civilizaciones» y

[633] Pertenece ciertamente al mérito del filosofar intercultural haber puesto sobre la mesa la «dimensión cultural» (y contextualidad) del pensamiento como tal. En la forma del «culturalismo», la Filosofía Intercultural» coincide a grandes rasgos con un «correlativismo posmoderno».

[634] Esto es reforzado por los temas y enfoques de las publicaciones de los filósofos de la primera generación (1988-1997) –las filósofas mujeres recién se pronunciaron a fines de los años de 1990– que se declaran expresamente como «interculturales»: Wimmer 1988; 1990; 1997. Mall y Hülsmann 1989. Mall 1995.

[635] Esta es la autocomprensión fundamental del filosofar intercultural en el contexto latinoamericano (interculturalidad crítica), si bien es cierto que también hay corrientes del tipo 1 y 2. Véase: Instituto 2009, con contribuciones de Jorge Viaña, Luis Claros, Josef Estermann, Raúl Fornet-Betancourt, Fernando Garcés, Víctor Hugo Quintanilla y Esteban Ticona.

[636] Parte de ello son mis trabajos sobre «Filosofía Andina». Véase Estermann 1998, 2006a y 2008.

«cosmovisiones», que se fundamentan siempre por relaciones de poder económicas, políticas y militares. El *telos* de esta postura no es la crítica como tal, ni la diversidad de las culturas y de las cosmovisiones o el diálogo en sí, sino la posibilidad de la convivencia que incluye en algunas vertientes también la realidad no-humana (Naturaleza, cosmos, mundo espiritual, etc.).

En la mayoría de los casos, las y los filósofos/as «interculturalmente» orientados/as no defienden una de las posturas mencionadas en forma pura, a pesar de comprometerse por una más que por otra posición, pero sin dejar de incorporar elementos de otras. En cierto sentido –con la debida precaución de generalizaciones– se podría diseñar una «geografía del filosofar intercultural». Filósofos/as «interculturales» europeos/as se inclinan más a una «filosofía de la interculturalidad» (1) y una «filosofía de la convivencia global» (5), mientras que sus colegas asiáticos/as también subrayan esta última postura (5), pero enriquecida por dimensiones espirituales y religiosas, y siguen dando mucho campo al modelo de la «filosofía comparativa» (2). Los filósofos/as «interculturales» africanos/as priorizan sobre todo el modelo de una «filosofía plural y policéntrica» (4), aparte de un interés por sus propias manifestaciones culturales que se inclina por un «culturalismo filosófico» (1). América Latina, finalmente, se centra en los modelos de la «filosofía como deconstrucción intercultural» (3) y las «filosofías indígenas» (4), debido a la tradición de la Filosofía de la Liberación y la irrupción de los pueblos indígenas originarios. El modelo del reposicionamiento crítico (3) se halla en distintas formas en todos los contextos geográficos.

La mayoría de los/as autores/as concuerdan de que una mera filosofía comparativa y «filosofía de la interculturalidad» (en el sentido de una filosofía del genitivo o de una nueva disciplina filosófica) no son suficientes para ser formas genuinas del filosofar intercultural. No hay necesidad, por lo tanto, de concebir nuevamente los métodos de estas posturas (1 y 2), porque recurren a paradigmas metodológicos conocidos y comunes en las corrientes filosóficas dominantes (hermenéutica, fenomenología, posmodernidad) y en las ciencias sociales (comparación de culturas, recolección descriptiva y estadística de datos, etc.).

2. Crítica del monopolio metodológico de Occidente

La Filosofía Andina se inserta sobre todo en las mencionadas posiciones 3 y 4, es decir que se entiende en la relación con la tradición occidental y su implementación colonial como «otra filosofía», como expresión de la alteridad filosófica, pero también como interpelación y cuestionamiento crítico de la pretensión de universalidad y del supuesto monopolio definitorio y metodológico de la filosofía de Occidente. Sin entrar en detalles, existen en la actualidad diferentes vertientes de la Filosofía Andina que se extienden desde una variante estrictamente indigenista hasta una «exótica» y posmoderna. Los enfoques etnocéntricos y «culturalistas» pueden ser subsumidos con más razón a una postura de la posición de la Filosofía Intercultural caracterizada como «filosofía del genitivo» (1), o más bien carecen de todo tipo de esfuerzo intercultural.[637]

[637] Como ejemplos de enfoques más etnocéntricos y/o indigenistas de la «Filosofía Andina», habrá que mencionar: Medina 2000; Manrique 2002; Pacheco 1994; Peña 1992.

En mis trabajos, parto de una combinación de las dos posiciones 3 y 4, es decir de una «construcción» crítica de la alteridad filosófica, junto a una crítica concomitante de los distintos centrismos que siguen determinando a la filosofía occidental. La crítica «andina» del monopolio metodológico de Occidente tiene que ver con el concepto mismo de la «filosofía», es decir con el cuestionamiento de la legitimidad definitoria por parte de la tradición occidental. En este punto concuerdan todas las corrientes anteriormente mencionadas de la Filosofía Intercultural: la definición y canonización occidental de la «filosofía» es una definición «occidental», o sea una definición cultural y civilizatoriamente contextual y no universalmente válida, sea en el sentido de una idea supracultural abstracta, sea como superioridad supercultural de la que se podría inferir una pretensión de verdad. La definición de la «filosofía» es ella misma objeto del filosofar intercultural, y, por lo tanto, una cuestión abierta y no concluida.[638]

Desde la perspectiva de la Filosofía Andina, la «particularidad» y contextualidad civilizatoria de la concepción de la filosofía sustentada por la tradición dominante de Occidente, se manifiesta sobre todo en los siguientes cuatro aspectos:

1. «Filosofía» es para Occidente ante todo un conjunto de tradiciones que se fundamenta en la escrituralidad y tradición, recepción e interpretación de textos. Si bien es cierto que hay excepciones destacadas (tal como Sócrates), la escrituralidad no solamente parece ser parte inalienable del depósito esencial del filosofar occidental, sino que ha reemplazado en muchos sentidos la realidad no-textual, de tal modo que uno/a esté dispuesto/a a hablar con Nietzsche respecto a la filosofía occidental académico de una «filosofía rumiante». La Filosofía Andina, junto a muchas filosofías indígenas de *Abya Yala*, del África y de Asia, se fundamenta en un conjunto de tradiciones orales, con tal de que la escrituralidad representa una concesión al verbocentrismo europeo (semita-helénico), determinado y forzado por la colonización. Si la «filosofía» se define (monoculturalmente) por la escrituralidad y textualidad como condiciones metodológicas imprescindibles, la mayoría de las tradiciones indígenas (con la excepción de la filosofía maya que se apoya en el *Popol Vuh*) quedan fuera. Desde la perspectiva intercultural, la «característica esencial» de la escrituralidad y textualidad del pensamiento filosófico se revela como una característica culturalmente particular e históricamente contingente de una cierta (o de varias) tradición (o tradiciones) filosófica(s), pero de ninguna manera como universalizable o globalizable. Y esto tiene, como veremos, consecuencias para el debate de los métodos.
2. En segundo lugar, la filosofía occidental se sustenta (salvo contadas excepciones) por la autoría individual y explícita. Gran parte de la empresa filosófica (enseñanza e investigación) se extiende a la recepción de y la referencia a filósofos y filósofas. En ciertos círculos, es tomado como señal de gran erudición y prestigio, si alguien sabe sustentar sus ideas por citas de muchos/as pensadores/as e infla el aparato crítico de modo desmesurado. Con ello, la filosofía se vuelve un pensamiento de segunda o tercera mano, es decir, de una interpretación de los pensamientos de filósofos/as, y no de la realidad como tal. La Filosofía Andina es un esfuerzo de un colectivo y no de un individuo particular. Se trata de una sabiduría de los pueblos andinos que está conservada en lo subconsciente colectivo y que fue trasmitida por las generaciones, en donde el individuo

[638] Cf. Kimmerle 2009 y 2005.

sólo es receptor y correa de transmisión, pero no «producente» o «autor». Últimamente, la exaltación del individuo, extendida en Occidente a partir de la Modernidad en el sentido de un cierto culto a la persona, también se hace ver en el ámbito andino. Pero en principio, la Filosofía Andina es y sigue siendo «anónima», sin autoría individual bien definida.

3. La filosofía occidental se desenvuelve, sobre todo a partir de la Modernidad, sobre todo en un marco institucional y organizativo que se caracteriza por una racionalidad académica de una enseñanza escolarizada, la cultura de congresos, simposios y seminarios, la escrituralidad en artículos y libros «científicos», una jerarquía clara de títulos y posiciones académicos en docencia e investigación, como en un lenguaje técnico normado. La «empresa científica» filosófica se desenvuelve en las sociedades occidentalmente impregnadas –a la que también pertenecen la mayoría de las universidades de América Latina, África y Asia– en el marco de los mencionados parámetros de un código «científico» supuestamente universal. Esto no siempre ha sido así, pero se ha evolucionado a lo largo de la Modernidad para establecerse como una característica esencial de la definición de la «filosofía». En el ámbito andino, la filosofía es considerada una expresión del «alma popular», y se desenvuelve en la transmisión oral de sabidurías, espiritualidades y rituales que manifiestan a su manera una racionalidad filosófica propia. Recién en los últimos años, se enseña la Filosofía Andina –como concesión al monopolio definitorio de Occidente– inclusive en universidades, existen cátedras y revistas específicas, y se incrementa exponencialmente la literatura escrita correspondiente.[639]

4. Finalmente, la «filosofía» en perspectiva occidental se define como un esfuerzo reflexivo determinado por el logos discursivo que se distancia no solamente del pensamiento mitológico, sino que también se comprende –sobre todo desde la Modernidad– en oposición al sentimiento y la vivencia espirituales y religiosos. El tipo de racionalidad predilecto y elaborado por la filosofía occidental se fundamenta en el pensamiento conceptual (con Sócrates como ancestro), en una lógica bivalente y exclusiva (con Aristóteles como ancestro), y una «manía clasificatoria»[640] (con Wolff como ancestro), que anticipa el veredicto hegeliano de la logicidad principal de la realidad. Además, la estructura de los idiomas indoeuropeos determina una predominación fundamental de la ontología sustancialista por sobre ontologías de la relacionalidad y del proceso. La Filosofía Andina es en su modo de procedimiento mucho más redundante y circular, y el tipo de racionalidad correspondiente corresponde más a una lógica inclusiva y polivalente. Debido a la estructura de los idiomas nativos (sobre todo del quechua y aimara), el principio de relacionalidad precede al principio de sustancia y de individualidad. Además, la Filosofía Andina se entiende como pensamiento espiritual y religioso que no «supera» al mito y al ritual, sino los integra. No se trata, tal como muchas veces piensan filósofos/as occidentales, de un pensamiento «precrítico» o «pre-ilustrista», sino de una relacionalidad holística que trasciende las diástasis y oposiciones

[639] Como ejemplos hay que mencionar: la cátedra «Filosofía Andina» de la *Universidad Mayor de San Andrés* (UMSA) en La Paz (Bolivia) que existe desde 2004, la carrera «Filosofía Andina» de la *Universidad del Tawantinsuyu* (UTA) de El Alto (Bolivia), y la revista *Kollasuyo: Filosofía Andina* de la Carrera de Filosofía de la UMSA.

[640] La expresión «manía clasificatoria» fue acuñada por Raimon Panikkar.

confeccionadas en Occidente, en el sentido de correspondencias y complementariedades múltiples.

Estas ideas contienen una crítica fundamental del monopolio metodológico y de la legitimación definitoria de la filosofía occidental. En el «diálogo» intercultural con tradiciones filosóficas no-occidentales –sobre todo indígenas– se manifiesta cada vez la arrogancia y el sentimiento de superioridad de filósofos/as occidentales de privar la «filosoficidad» a otras tradiciones del pensar, en base a la definición de la «filosofía» monoculturalmente asumida. Los procedimientos argumentativos al respecto son a menudo muy sutiles y benévolos, pero no pueden esconder la postura principalmente eurocéntrica (respectivamente occidentocéntrica) y la universalización ilegítima de un catálogo metodológico monocultural.[641]

3. Hermenéutica diatópica

Como se trata en el caso de la Filosofía Andina de un pensamiento colonizado por la tradición filosófica occidental, no se sobrentiende en absoluto un enfoque intercultural en la «construcción» del pensamiento andino. Por eso hay que hacer hincapié nuevamente en que posturas más bien monoculturales y etnocéntricas, en el sentido de una «descolonización» de las filosofías europeas y estadounidenses todavía dominantes den Abya Yala, tienen su plena legitimidad. Parte de ello son los intentos de recuperar posturas filosóficas precoloniales («filosofía inca»; «filosofía maya»), pero también los esfuerzos de una filosofía indígena «pura» y no contaminada por Occidente, que van de la mano con las posturas sociopolíticas del indigenismo, indianismo y pachamamismo, y que podrían ser denominadas –en referencia a la «teología india india»– como «filosofía india india».[642]

Por otro lado, la «hibridez filosófica» (o el «sincretismo filosófico») de la región andina es un hecho histórico que no puede ser ignorado ni mediante un recurso a una época precolonial «pura» ni por una «limpieza» del pensamiento contemporáneo de elementos alóctonos («foráneos»). Una deconstrucción intercultural de la Filosofía Andina solamente es posible en el sentido de una descolonización consecuente, lo que, sin embargo, no conlleva automáticamente un regreso a una filosofía indígena precolonial cualquiera. Según mi parecer, tal empresa es imposible o indeseable por varias razones: En primer lugar, todas las fuentes que se refieren indirectamente a una Filosofía Andina precolonial (por ejemplo en la «filosofía inca»), ya están «contaminadas» occidental y cristianamente. En segundo lugar, esta empresa parte de una concepción esencialista y ahistórica de la cultura y filosofía. Y en tercer lugar, la reconstrucción abstracta de una filosofía precolonial no corresponde al sentimiento vivencial de la población indígena de los Andes.

---

[641] En el debate acerca de la «Filosofía Andina», no son representantes europeos/as que hasta el día de hoy niegan su «filosoficidad», sino filósofos latinoamericanos «anatópicamente» condicionados (David Sobrevilla; Mario Mejía Huamán, etc.). Véase respecto a esta problemática: Estermann 2003.

[642] En esta ocasión, no puedo exponer todos los detalles de las filosofías indígenas. Enfoques filosóficos «indigenistas» (en el contexto andino, por ejemplo, Fausto Reinaga o Fernando Huanacuni) normalmente surgen como consecuencia de procesos emancipatorios políticos y se comprenden decididamente como antioccidentales. La «Filosofía Andina» enseñada en la *Universidad del Tawantinsuyu* (El Alto), por ejemplo, intenta establecer un recurso a una filosofía precolonial pura, y al mismo tiempo se entiende como casa de estudios de futuros chamanes *(yatiris)*.

El concepto de la «hermenéutica diatópica» fue acuñado por Raimon Panikkar en el contexto de la determinación de la relación entre las tradiciones filosóficas índicas y la filosofía occidental moderna.[643] Mientras que la «hermenéutica morfológica» representa una interpretación de formas *(morphé)* culturales dentro de una misma tradición cultural y sobre un mismo eje temporal sincrónico (es decir: una hermenéutica intra-cultural sincrónica), y la «hermenéutica diacrónica» una interpretación de fenómenos que distan históricamente unos de otros, pero que pertenecen al mismo tipo cultural (es decir: una hermenéutica intra-cultural diacrónica), la «hermenéutica diatópica (o pluritópica)»[644] trasciende el horizonte de comprensión intra-cultural y fundamenta una hermenéutica específicamente «intercultural». Según Panikkar, se trata de una metodología intercultural de una interpretación de conceptos contextualmente enraizados en diferentes paradigmas o *topoi* culturales. Tal «hermenéutica diatópica» es mucho más compleja que una simple traducción de una expresión lingüística para la que no existe equivalente lingüístico en otro idioma. Como el 'concepto' mismo es principalmente una «creación» occidental (introducido por el Sócrates platónico), resulta bastante problemático el intento de captar las categorías principales de las filosofías no-occidentales mediante la conceptualización. Pero, por otro lado, no es posible un entendimiento intercultural mínimo sin un esfuerzo conceptual y racional, un proceso de interpretación mutua sobre la base de las connotaciones de ciertos conceptos en el contexto de origen y de su función dentro de ello. La «hermenéutica diatópica parte del presupuesto temático de que es imprescindible entender al otro y a la otra, sino por ello suponer que tengan la misma comprensión o racionalidad básicas».[645]

Esto significa que la hermenéutica diatópica (o politópica) no presupone un ideal común de racionalidad, sobre la base del que sería posible un entendimiento, sino que recién constituye la «racionalidad» de los *topoi* respectivos en y a través del diálogo intercultural. O dicho en otras palabras: la hermenéutica diatópica del filosofar intercultural no tiene una racionalidad *sui géneris*, sino que se nutre del ir y venir interpretativo entre dos o más *topoi* culturales que a la vez representan tipos de racionalidad que no son completamente compatibles entre sí. Si miramos un poco más de cerca, no se trata solamente de dos «lugares» o *topoi*, sino de dos *paradeigmata* culturales y filosóficos. Tal vez fuera oportuno hablar de una «hermenéutica dia-paradigmática» o «hermenéutica poli-paradigmática», pero siempre aclarando que el concepto de «paradigma» se refiere a cosmovisiones civilizatorias, y no a modelos explicativos intra-culturales, en el sentido de Thomas Kuhn.

La figura de la «hermenéutica diatópica» en Panikkar está estrechamente ligada al concepto de los «equivalentes homeomórficos»: «Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.» (18). En el sentido de los «juegos lingüísticos» de Wittgenstein, los «equivalentes homeomórficos» tienen en distintas tradiciones culturales (respectivamente «juegos lingüísticos») en la totalidad del conjunto de significados e

[643] Panikkar 1996: sobre todo 15-17; Panikkar 1997: 46. La noción aparece por primera vez en Panikkar 1979: 8s.
[644] La noción de la «hermenéutica pluritópica» *(pluritopic hermeneutics)* que también se remonta a Panikkar (Panikkar 1993), fue rescatado posteriormente por Walter Mignolo, en el contexto de los debates sobre la descolonización. Mignolo 2000.
[645] Panikkar 1996. 16s.

interpretaciones, más o menos una misma función (como el peón en el ajedrez), pero no pueden ser traducidos unívocamente (porque el contexto en el tablero es otro).

Si supongamos en forma preliminar y para simplificar el asunto[646] que en el greco-occidental *on* y el andino *pacha* se trata de dos «equivalente homeomórficos», significa que el concepto panandino *pacha* ejerce en la cosmovisión y concepción filosófica andina una función parecida a la que el concepto griego *on* ejerce en la cosmovisión helénica-occidental. Esto no significa, sin embargo, que se debería traducir *on* («ente») en el contexto andino simplemente por *pacha*, respectivamente que se podría traducir *pacha* en el contexto occidental simplemente por «ente» *(on)*. No se trata en primer lugar de un esfuerzo de «traducción» lingüística idiomática, sino «diatópica» de la hermenéutica intercultural: se «traduce» conceptos y su contextualidad cultural y civilizatoria.

Culturas y civilizaciones pueden ser comparadas –con las debidas limitaciones[647]– con los juegos lingüísticos wittgensteinianos: un elemento (por ejemplo el concepto del «ser») recién adquiere significado y sentido dentro de un conjunto de la praxis cultural y en el marco de ciertas reglas bien determinadas («códigos culturales»), que a su vez reflejan una «racionalidad» propia correspondiente. En esto, se puede encontrar en diferentes culturas (o juegos lingüísticos) elementos (conceptos) idénticos (por ejemplo «salud»); pero éstos tienen un significado distinto, debido a su «función» en el total de las interpretaciones culturales. Traducciones unívocas de semejantes elementos llevan, por lo tanto, cada vez a trastornos de la comunicación intercultural, porque no se ha traducido junto al elemento (o la palabra) también el marco interpretativo *(topos)* correspondiente. Un entendimiento intercultural sólo es posible como esfuerzo «holístico» y es comparable con el método analéctico de la Filosofía de la Liberación latinoamericana.

El punto de partida metodológico de una analéctica intercultural es el «otro logos» de una racionalidad culturalmente incomprensible a primera vista y declarada por la «racionalidad» propia a menudo como «irracional» y «no-filosófica».[648] La extrañeza y exterioridad cultural sacude en un primer momento la autosuficiencia filosófica y la pretensión de universalidad de la filosofía «dominante», y abre de este modo un espacio –si realmente se deja cuestionar– para la «otra filosofía». Esta filosofía de la alteridad cultural que recurre al pensamiento de Emmanuel Lévinas, se revela en el marco del filosofar intercultural como descubrimiento y reconocimiento de la alteridad filosófica.[649] Para el pensamiento occidental, la Filosofía Andina es «otra filosofía», una «alteridad filosófica» que no puede ser entendida ni disuelta por la racionalidad de Occidente, sino que cuestiona en su alteridad al centrismo de la filosofía dominante y la desafía para reaccionar.

---

[646] En los capítulos 4 y 5, me dedicaré con mayor profundidad con estas nociones.

[647] Pienso en el carácter dinámico e híbrido de todas las culturas, en la «disidencia cultural» y en la posibilidad de procesos transculturales que no solamente cambial los elementos, sino también las «reglas del juego» en forma duradera.

[648] En un primer momento, la «otra racionalidad» es declarada por parte de la dominante como «bárbara», «salvaje», «prelógica», mítica» o simplemente «no-filosófica», tal como demuestran de modo muy nítido los acontecimientos históricos de los llamados «encuentros inter-civilizatorios». Esto no ha cambiado principalmente hasta el día de hoy para la Academia occidental, aunque las etiquetas se hayan vuelto un tanto más aceptables y menos racistas: «cosmovisión»; *Weltanschauung*; «espiritualidad», *sage philosophy*, «pensamiento», etc.

[649] Cf. Estermann 2006b.

Estos elementos metodológicos interculturales –hermenéutica diatópica; equivalentes homeomórficos; juegos lingüísticos culturales; relacionamiento analéctico; alteridad filosófica– presuponen una diversidad de tipos de racionalidad, es decir una hermenéutica de racionalidad múltiple. En todo esto, «racionalidad» no es simplemente la capacidad común a todos los seres humanos del pensamiento racional («intelectualidad»), sino el respectivo modo cultural y civilizatoriamente determinado de captar el conjunto de la vida y del sentido. La «racionalidad» que subyace a la civilización occidental, es una entre muchas y de ningún modo la de validez universal o inclusive de pretensión supracultural. Debe de quedar claro que no sólo en perspectiva intercultural, sino también en el marco intra-cultural, hay una diversidad de «racionalidades». La filosofía occidental ha producido –aparte de muchas vertientes «heterodoxas»– una «racionalidad» dominante que se ha desarrollado principalmente en la Modernidad a una serie de axiomas ya no cuestionados: la sustancialidad del ser; la subjetividad individual; una concepción lineal del tiempo; la historicidad de la verdad; la escisión de sujeto y objeto; una lógica bivalente; etc.

Hablar de una «racionalidad múltiple» nos permite hablar de una variedad (cultural y civilizatoria) de racionalidades, y, por lo tanto, de una diversidad de la manifestación filosófica de las mismas. La Filosofía Andina corresponde a un tipo de racionalidad propio que se distingue en muchos aspectos del tipo de racionalidad dominante de Occidente. Una hermenéutica diatópica es, por tanto, en el fondo una hermenéutica intercultural de distintas racionalidades que están enraizadas a su vez en «lugares» *(topoi)* culturales distintos.

4. *Pacha* en el contexto andino

En lo que sigue intentaré aplicar los fundamentos teóricos expuestos a un caso concreto de la hermenéutica diatópica, es decir a la «deconstrucción»[650] intercultural de los dos conceptos *pacha* y *on* que juegan, cada uno a su manera, un rol central en sus ámbitos culturales, modelos civilizatorios y tipos de racionalidad respectivos. Se trata de una hermenéutica diatópica entre el *topos* A de la filosofía y cultura andina *(pacha)*, por un lado, y del *topos* B de la filosofía y cultura occidental *(on)*, por otro lado. En este contexto soy consciente de que hablar de «la» filosofía y/o cultura andina y/u occidental no es del todo acertado, dado que tenemos que ver en los dos casos en realidad con una diversidad de expresiones y manifestaciones filosóficas y culturales. Sin embargo, me parece que es oportuno afirmar que los conceptos mencionados forman parte del depósito firme del discurso dominante respectivo de las dos tradiciones filosóficas.

En el sentido del método analéctico, empiezo con el tipo de racionalidad del pensamiento andino, a menudo tildado de «subalterno» o inclusive «no-filosófico», e intento determinar el concepto pacha y su «función» en el juego lingüístico de la cosmovisión andina. Antes que todo hay que remarcar que pacha es una noción panandina y que como expresión lingüística está presente del mismo modo en todos los idiomas nativos (quechua, aimara, quichua, uru, etc.). Parece, entonces, ser de origen preincaico y pertenece, por lo tanto, al depósito de una sabiduría milenaria del tipos A. En segundo lugar, es interesante ver que

[650] A pesar de que la noción es prestada de la filosofía posmoderna y posestructuralista de Occidente, puede ser aplicada, según mi parecer, de manera fructífera a la hermenéutica intercultural. Sin embrago, hay que prestar atención al poder simbólico y real de las culturas, y, por lo tanto, a las asimetrías existentes.

pacha aparece en el lenguaje coloquial en la mayoría de las veces no en forma aislada, sino en distintas combinaciones de palabras y sufijos: *pachamama; pachakuti; pachakamaq; pachayachachiq; akapacha; hanaqpacha;* etc.[651] Esto significa que no se trata –como es el caso con todas las nociones de la Filosofía Andina– de un concepto abstracto, sino de un concepto concreto.

Para no hacer de entrada concesiones a la fijación conceptual de Occidente, hay que pensar seriamente si se puede realmente hablar de «concepto». El «concepto» es, como es conocido, un «invento» de Sócrates, respectivamente del Platón socrático, y se ha evolucionado posteriormente a una característica esencial de la racionalidad occidental. El pensamiento andino es en un primer momento no-conceptual (lo que aparece para la perspectiva occidental una contradicción en sí misma), lo que no es lo mismo como «preconceptual» o «prelógico» (en el sentido de Lévy-Bruhl). Se trata de un pensamiento relacional que tiene una orientación holística y en que los elementos que corresponden «homeomórficamente» a conceptos occidentales, tienen significado simbólico y representativo, pero que siempre están insertados en un conjunto concreto de fenómenos vitales. Por lo tanto, *pacha* no es el resultado de un proceso de abstracción relativamente complicado, sino el punto de partida en el mundo vivencial para muchos campos de aplicación. Esto tiene que ver con la racionalidad del *topos* A que está estructurado totalmente distinta a la del *topos* B y en la que la «relacionalidad del todo» representa al fundamento filosófico, en la que los elementos particulares (entes; sustancias; conceptos) toman forma y significado.

Desde el punto de vista lingüístico, *pacha* posee una estructura numérica-energética doble. El prefijo *pa-* constituye una deformación de la palabra aimara paya que representa el número dos (2), y que probablemente proviene de una raíz lingüística que precede el quechua y aimara. El sufijo *-cha*, por otro lado, tiene el significado de una actividad dinamizadora y energizadora, y se encuentra «diatópicamente» con las sabidurías del Este asiático correspondiente *(chi)*. Tanto en aimara como en quechua, el sufijo *–cha* es conocido como «verbalizador» (es decir: convierte a un sustantivo en verbo); además, se lo usa también como «pronosticador» (es decir: convierte a un hecho en un pronóstico o suposición), en lo que en aimara, *-pacha-* se usa como sufijo (y nunca como terminación).[652] En vista de que el verbo (con los muchos sufijos), y no el sustantivo, está en los idiomas

[651] En lo que sigue, me limito a los dos idiomas andinos «clásicos» quechua [q] *(runa simi)* y aimara [a] *(aya mara aru)*. *Pachamama* (q/a: «Madre *pacha*»); *pachakuti* (q/a: «revolución de la *pacha*»); *Pachakamaq* (q: «Ordenador de la *pacha*); *Pachayachachiq* (q: «maestro cósmico»; *akapacha* (a: «este estrato vital»); *hanaqpacha* (q: «el estrato de arriba»).

[652] Mientras que, por ejemplo, en quechua la palabra *wasi* significa «casa», la variación *wasichay* expresa una actividad: «construir una casa» (en lo que el sufijo *-y* indica al infinitivo); la variante en aimara: *uta* significa «casa», y *utachaña* significa «construir una casa» (en lo que el sufijo *-ña* indica al infinitivo). En el segundo caso: mientras que en quechua, la palabra *llaqtata rin* significa: «ha ido al pueblo», la expresión *llaqtatacha rin* expresa el carácter de la opinión personal: «supongo/pienso que ha ido al pueblo». Con tal de que el sufijo *-cha* establece una relación entre un «hecho objetivo» y una «apreciación subjetiva». En aimara, el sufijo *-pacha-* funge dentro de una palabra (es decir al inicio o al final de una palabra), por un lado, como «totalizador» (*urpachaw sari*: «ha ido todo el día», en lo que *uru*, respectivamente la forma abreviada *ur* significa «día», y el sufijo *-wa* o abreviado *-w* se refiere a la forma afirmativa, y *sari* el verbo «ir» en la tercera persona singular), y por otro lado, como «inferencial» de un verbo, expresando de este modo una cierta inseguridad o probabilidad de la actividad (*jupaw appachaxa*: «posiblemente lo ha llevado»).

andinos en el centro de la sintaxis y se hace valer como «relacionador» principal, el sufijo -*cha* significa una restitución de la estructura dinámica y energética originaria de la realidad, que se plasma y petrifica en el «sustantivo» (respectivamente en la «sustancia»). Desde el punto de vista lingüístico, se podría traducir pacha como la «paridad dinámica», la «energía polar» o la «plenitud complementaria».

Como elemento semántico en el «juego lingüístico» andino, pacha tienen tanto connotación temporal como espacial. La cosmología andina reparte la realidad en tres esferas o ámbito que contienen en sus denominaciones la noción pacha: *hanaq/alax pacha* (q/a: „estrato de arriba»), *kay/aka pacha* (q/a: „este estrato»), *uray/manqha pacha* (q/a: „estrato de abajo/adentro»). No se trata del espacio abstracto en el sentido de la ciencia y filosofía occidental, sino de un «espacio» estructurado y ordenado, de una determinación cualitativa y simbólica en el sentido de una «toposofía».

Lo mismo se puede decir de la dimensión temporal. Todas las indicaciones temporales son representadas por pacha y una indexación adjetiva: *ñawpa/nayra pacha* (q/a: „pasado», respectivamente el «ámbito delantero»), *kay/aka pacha* (q/a: „presente», respectivamente „este ámbito») y *qhepa/qhipa pacha* (q/a: „futuro», respectivamente el «ámbito trasero»). Hay que advertir que la orientación temporal s contrapone diametralmente a la de Occidente: *ñawpa/nayra* (q/a) se deriva de *ñawi/nayra* (q/a) „ojo») con tal de que la composición *ñawpa/nayra pacha* (q/a: „pasado») significa, en el fondo, «aquella época que está delante de nuestros ojos»; *qhepa/qhipa* (q/a) significa «espalda», respectivamente «atrás», con tal de que la composición *qhepa/qhipa pacha* (q/a: „futuro») significa, en el fondo, «aquella época que está en la espalda». Y *kay/aka pacha* (q/a: „presente») es idéntico con la denominación espacial para el mundo vivencial concreto («este ámbito»). La concepción andina del tiempo significa, entonces, que nos movemos –para expresarlo de manera metafórica – con la mirada dirigida al pasado (en la que nos podemos orientar) de retroceso hacia el futuro (incierto). Pero en última instancia, lo de arriba y lo de abajo, lo de atrás y lo de adelante, se concentran en el aquí y ahora, y todas estas dimensiones son expresadas por *pacha*.

Finalmente, pacha significa en un sentido más religioso y cosmogónico el «universo ordenado». En las articulaciones lingüísticas *pachakamaq* y *pachayachachiq*, ambas denominaciones para deidades andinas (preincaicas), la noción pacha significa la totalidad de lo que existe, en el sentido de una totalidad ordenada que se caracteriza por los principios de la filosofía andina de la relacionalidad, complementariedad, reciprocidad, correspondencia, ciclicidad e inclusividad.[653] *Pachakamaq* («el ordenador del universo») era una deidad panandina que tenía su santuario en el sur de Lima en el Perú actual y que fue interpretado por los misioneros cristianos a menudo como «dios creador». *Pachayachachiq* («el maestro universal») también es una deidad andina (sobre todo en quechua) que subraya la «sabiduría» e «inteligencia» inherente a *pacha*.

Resumiendo, se puede determinar pacha como «totalidad temporal-espacial» que se constituye «dinámicamente», debido a los polos complementarios (paridad; dualidad) y que se regenera en secuencias cíclicas *(pachakuti)* entre equilibrio y desequilibrio cósmicos. El *on* occidental, ¿puede ser interpretado como «equivalente homeomórfico» de *pacha*?

[653] Cf. al respecto Estermann 2006a: *passim*.

5. *On* en el contexto occidental

Antes de tratar –en el sentido de la hermenéutica diatópica– esta cuestión, hay que analizar brevemente el *topos* B, es decir la racionalidad occidental dominante y el tipo civilizatorio correspondiente, siempre en relación con el concepto de *on* («ente»; *ens*). *On (ὄν)* es la forma neutral del participio presente del verbo *einai* (*εἶναι*: „ser»), por lo que puede ser traducido como „el ente» (latín: *ens*). En la metafísica occidental, la dialéctica de ser y ente juega, como es sabido, un rol muy importante, que culmina en el verdecito de Heidegger del «olvido del Ser». En esta ocasión, se trata de la «función» que el concepto *on* («ente») cumple en el conjunto total de la filosofía occidental, para después abordar la cuestión de si podría ser una equivalente homeomórfico del pacha andino.

La noción «ser» (griego *to einai*, latín *esse* – infinitivo) significa en la filosofía occidental «ser-así» *(Dasein)*, «facticidad», «estar-en-el-mundo», algo general que está en el fundamento de todo lo que existe *(transcendentale)*, pero también lo supremo que engloba todo (Dios). Es el concepto tal vez más abstracto de la filosofía occidental. En contraposición, el concepto del «ente» (griego *to on*, latín *ens* – participio) se refiere a objetos particulares o hechos. Pero «ente» también puede referirse a la totalidad de lo que existe, es decir a «todo el mundo», siempre y cuando esté determinado espacial y temporalmente. En contraste, «ser» es la esencia inmutable, intemporal y englobante (griego *ousia*, latín *essentia*), tanto de objetos particulares como del mundo como tal. «Ente» es considerado en la filosofía occidental como *transcendentale*, es decir como concepto que representa una característica de todos los seres (en el sentido de esencias puras o *possibilia*), independientemente de la cuestión si tengan o no «ser». Por lo tanto, el concepto de «ente» tiene una extensión mayor que el concepto del «ser» que se opone al «no-ser»: un unicornio es un «ente» aunque no tenga (en el mundo actual) el «ser».

Como *transcendentale*, el «ente» es convertible con otros conceptos trascendentales *(unum, aliquid, bonum, pulchrum)* y se inserta, por lo tanto, en la metafísica sustancialista. El «ente» es una unidad individual que descansa en sí mismo y que se define por sí mismo. El «ente es, antes que todo, «algo» y se determina por su «esencia» *(ousia)*. En contraposición, el «ser» (en el sentido del acto de ser tomasiano o de Heidegger) tienen características esenciales meta-individuales y absolutas. Se lo identifica en la onto-teología occidental, por lo tanto, con «Dios».

6. *Pacha* y *on*: ¿Equivalentes homeomórficos?

De primera vista, hay muchas coincidencias «toposóficas» entre el concepto greco-occidental *on* («ente») y el concepto andino *pacha*. Los dos abarcan la realidad entera y son características esenciales de todo lo que existe. Los dos tienen –con las debidas restricciones– connotaciones temporales y espaciales, aunque esto no implica en ninguno de los paradigmas un «materialismo». A pesar de que hay en la acepción occidental «entes atemporales y eternos», sin embargo es más el «ser» abstracto» que el «ente» concreto que representa la eternidad atemporal. En el tipo reflexivo andino, pacha siempre tiene dimensión temporal que puede ser, sin embargo, compatible con la figura de la ciclicidad «atemporal».

La diferencia de fondo, en el sentido de la «función» filosófica o pachasófica de los dos conceptos, se manifiesta en el carácter relacional de *pacha*, por un lado, y en el carácter sustancial de *on*, por otro lado. Para el pensamiento andino, la relacionalidad es un *transcendentale* y la sustancialidad del ente individual recién –en un segundo paso– se constituye en base a la relacionalidad. Para el paradigma filosófico occidental, en contraste, la relacionalidad es un *accidentale* y se constituye –en un segundo paso– recién por medio de la sustancialidad. Pacha y es en sí relación y hace posible la relación; se trata del tejido relacional englobante (espacio-tiempo-universo), que además es impregnado de la «vida» como otro *transcendentale*. El panzoismo andino puede ser expresado en la siguiente fórmula silogística: *Pacha* es relacionalidad, y relacionalidad es vida; *ergo*: *pacha* es vida. Esto significa por su parte que «irrelacionalidad» o sustancialidad pura significa la ausencia de «vida», o sea la muerte. Para la racionalidad occidental, la vida de la auto-posesión («autonomía») se define desde y por sí misma: autorrealización; autoproducción; automoción; autoconciencia.

En segundo lugar, *pacha* no se restringe al «ente» individual *(ens; aliquid)*, sino que es una entidad meta-individual o relacional. Para el pensamiento andino, la individualidad, sustancialidad y auto-posesión (autonomía) son el resultado secundario de la relacionalidad que hace posible la vida y que es la estructura básica de un enfoque filosófico holístico. En este sentido, *pacha* está más próximo al *esse* occidental, pero en el sentido de un *inter-esse*. Podríamos decir que la «función» pachasófica de pacha se asemeja (homeo-mórficamente) a una figura conceptual (inexistente), que cumple en la filosofía occidental una «función» entre *on* (o *ens*) y *einai* (o *esse*): por una parte meta-individual y meta-sustancial, pero por otra parte no tan abstracto y «sin tiempo y sin espacio) como el «ser».

Aunque pacha no realimente pude ser considerado el equivalente homeomórfico de on, el intento realizado de una hermenéutica diatópica intercultural ha demostrado, sin embrago, semejanzas y diferencias decisivas entre los dos topoi. El propósito y objetivo de la hermenéutica diatópica intercultural no consiste únicamente en la búsqueda de equivalentes homeomórficos, sino sobre todo en «reflejar» mutuamente los «puntos ciegos» siempre asumidos o los presupuestos ya no cuestionados de la «racionalidad propia respectiva. Y eso, a su vez, significa una «corrección intercultural» o deconstrucción intercultural del centrismo cultural y civilizatorio de uno que otro paradigma filosófico.

7. Conclusión: ¿Existe un «método intercultural»?

La gran tentación de la Filosofía Intercultural consiste en que convierte el *inter* inconscientemente y de paso a un nuevo *universale*, y que interpreta, por lo tanto, su propio actuar en el sentido de una filosofía universal «post-centricista». Aunque la Filosofía Intercultural –en oposición a muchas vertientes de la filosofía posmoderna– sigue defendiendo la concepción de la «universalidad», no se lo hace en el sentido de un *depositum intellectus*,[654] es decir de un depósito filosófico supra-cultural a priori, como es el caso de la *Philosophia Perennis*, sino como el resultado aún pendiente del polílogo intercultural a

[654] Esta noción aparece como concepto paralelo a *depositum fidei* en la teología que se refiere al conjunto dogmático de una cierta tradición religiosa. El *depositum intellectus* sería, por lo tanto, una cierta estructura conceptual normada, tal como fue intencionada, por ejemplo, por Leibniz en su *Characteristica Universalis.*

llevar a cabo en forma real. En este proceso, el o la filósofa/a intercultural se ve leal a una o varias[655] tradiciones filosóficas, porque no solamente los paradigmas que entran en diálogo uno con otro son contextuales, sino también el filosofar intercultural como tal.

En este sentido, un «método intercultural» nunca puede consistir en catapultarse desde el contexto cultural y civilizatorio propio a una órbita supra-cultural de un «entre» *(inter)*, que tendría que mediar como consecuencia en la figura de un satélite filosófico culturalmente «neutral» entre una que otra tradición del pensamiento humano. La historia de las ideas occidental está llena de intentos /y supuestos éxitos) de semejante empresa; y siempre, el supuesto «satélite» (que se suele llamar también «conciencia absoluta»), se manifestaba como fuertemente eurocéntrico, androcéntrico y provincial. La metodología de la Filosofía Intercultural no se concentra en el inter como un «lugar ontológico», sino como proceso vivo y abierto de un ir y venir constante y creativo entre distintas tradiciones filosóficas, lo que en última instancia significa: entre sujetos (o sea personas concretas) que se sienten pertenecientes a estas tradiciones del pensamiento humano.

Por lo tanto, una «metodología del filosofar intercultural» cualquiera nunca se puede constituir monoculturalmente, sino que es el resultado del filosofar intercultural mismo. Expresado de modo paradójico: nos adentramos al polílogo intercultural, sin saber con exactitud lo que hay que hacer, y aprendemos *in actu* cómo deberíamos dar con el desafío de la alteridad. Algo parecido también sucede con una relación sentimental, o cuando alguien aprende a nadar. Al respecto, hay ciertas indicaciones o instrumentos que fungen de cierto modo como chalecos salvavidas, pero que nunca pueden reemplazar el propio esfuerzo: «hermenéutica diatópica»; «equivalentes homeomórficos»; juegos lingüísticos culturales»; «semántica de mundos posibles»[656]; «deconstrucción intercultural»; etc.

Lo que podemos aprender de la metáfora del nadar: en el filosofar intercultural, siempre se trata de movimientos. Por un lado, de distanciarse y soltar (la función crítica-deconstructiva), y, por otro lado, de llegar a la otra orilla (la función constructiva enriquecedora). Sólo si soltamos la supuesta seguridad de la racionalidad occidental, podemos lograr a experimentar y sentir lo que mueve y caracteriza a la Filosofía Andina.

Bibliografía

Bernreuter, Bertold (2011). „Zentrik und Zentrismen interkultureller Philosophie: Praxis und Fiktion eines Ideals». En: *Polylog* 25. 101-114.

Dussel, Enrique (2004). „Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen». En: *Polylog* 24.

Estermann, Josef (1998). *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona*. Quito).

[655] El fenómeno de la «poliglotía cultural» que también incluye identidades múltiples filosóficas y religiosas, no es lo mismo que una «identidad intercultural» que no existe como tal, porque el *inter* es un proceso y no un *topos*.

[656] La «semántica de los mundos posibles» que fue desarrollada por la lógica modal en el siglo XX (Kripke, Plantinga, Hintikka, Knuutila) podría ser otro campo metodológico para analizar las distintas interacciones y relaciones mutuas entre culturas y tradiciones filosóficas.

_____ (1999). *Andine Philosophie: Interkulturelle Studie zur autochthonen Weisheit*. Frankfurt.

_____ (2003). «Anatopismo como alineación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao. 177-202.

_____ (2006a). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz.

_____ (2006b). «La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental». En: *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz. 81-104.

_____ (2008). *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz.

Fornet-Betancourt, Raúl (2004). „Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert». En: *Polylog* 10.

Hegel, G.W.F. (1961). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. ed. Th. Litt.

Instituto Internacional de Integración – Convenio Andrés Bello (2009). *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate*. La Paz

Kimmerle Heinz (2005). *Formen des Philosophierens*. In: *Polylog* 15.

_____ (2009). *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie*. Nordhausen.

Magallon Anaya, Mario (1999). „Historiographische Gedanken zu einer Ideengeschichte in Lateinamerika». En: *Polylog* 3.

Mall, Ram Adhar (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung*.

Manrique Enríquez, Fernando (2002). *Pachasofía y runasofía andina.* Lima.

Medina, Javier (2000). *Diálogo de sordos: Occidente e indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe*. La Paz.

Mignolo, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*. Princeton.

Pacheco Farfán, Juvenal (1994). *Filosofía inka y su proyección al futuro.* Cusco.

Panikkar, Raimon (1979). *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York.

_____ (1993); *The Cosmotheandric Experience*. New York.

_____ (1996). «Filosofía y Cultura: Una relación problemática». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996 (*Concordia Reihe Monographien*, vol. 19). Aachen. 15-41.

_____ (1997). *La experiencia filosófica de la India.* Madrid.

Peña, Antonio (1992). *Racionalidad occidental y racionalidad andina.* Puno.

Wimmer, Franz Martin (1990). *Interkulturelle Philosophie*: *Theorie and Geschichte.*

_____ (ed.) (1988). *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*.

_____. (1997). *Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Mall, Ram Adhar und Hülsmann (1989). *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa.*

20. *Eros* y *Episteme*: Elementos del lazo entre afectividad y conocimiento en la historia de la filosofía occidental europea en perspectiva general

La historia de la filosofía occidental empieza con una declaración de amor: *sophía* es el objeto de deseo al que se dirige todo el esfuerzo de los seres humanos para comprender el mundo. El filósofo o la filósofa es el o la amante de la sabiduría, y pensar es una suerte de acto erótico. Hasta el día de hoy, la «filosofía» ha mantenido – a pesar de que su amor inicial se haya enfriado considerablemente – esta definición primordial: «amor a la sabiduría», mucho más que «sabiduría del amor» como algunos/as han sugerido (tal como Raimon Panikkar).[657] Hay pocas ciencias o disciplinas del saber occidental que han mantenido en su etimología este aspecto afectivo o inclusive amoroso. La «filología» lo comparte con la «filosofía» que se distancia – según el nombre – de la hegemonía del *logos* y de una racionalidad carente de afectividad. Tanto la «sabiduría» como la *philia* – una pareja lejos de ser masculina – evocan algo del gran proyecto «amoroso» de la filosofía occidental. Pero ¿en qué ha devenido esta declaración de amor a lo largo de 27 siglos?

1. El *eros* platónico como ímpetu epistemológico

Antes de Sócrates y Platón, Empédocles introdujo la idea de que la dialéctica del amor *(philia)* y odio *(neikos)* gobernara el mundo, una idea que 2500 años más tarde repercutiría en la idea freudiana de que el ser humano se rigiera por las dos grandes pasiones de la sexualidad *(eros)* y la muerte *(thanatos)*. Pero ha sido Platón o el Sócrates platónico[658] quien ha impregnado la concepción filosófica posterior sobre el valor epistemológico ineludible del amor.

Para el Sócrates platónico y para el mismo Platón, el saber no tiene que ver con una concepción bancaria o museal de conocimiento, ni con técnicas más o menos coherentes y racionales de conseguir un dominio epistemológico sobre el mundo, tal como iba a imponerse en la modernidad occidental.[659] Más bien al revés: «conocer» es «amar», casi en un sentido bíblico[660], aunque el aspecto carnal del amor nunca era constituyente para llegar al ideal cognoscitivo en Platón. Mientras que el mundo griego vacilaba entre la *philia* y el

[657] Cf. Pérey Prieto, Victorino, *La Filosofía como sabiduría del amor*, en Vida Nueva digital. https://www.vidanuevadigital.com/2015/05/03/la-filosofia-como-sabiduria-del-amor/

[658] Como se sabe, es difícil distinguir entre lo que es de Platón o de Sócrates. Muchas de las ideas típicamente platónicas se remontan a Sócrates y su filosofía dialógica. Puede ser que también la idea de una «sabiduría del amor» o del filósofo como «sapiente del amor» es de Sócrates.

[659] Como representante y tal vez iniciador de esta idea «funcionalista» del conocimiento se puede mencionar a Francis Bacon quien con su lema de que el conocimiento fuera poder *(knowledge is power)* iniciaba una larga tradición del aspecto utilitario y político del conocimiento. La acumulación de «datos» tal como se lo percibe hoy en la era de *big data*, es solo el reflejo tardío de una tendencia que empezaba hace cuatro siglos.

[660] En la tradición semita, el nexo entre el conocimiento y el acto sexual es obvio: «tener relaciones sexuales» significa «(re-)conocer» a la pareja. Gen 4,1: «Conoció Adán a su mujer Eva, la cual concibió y dio a luz a Caín…» (Reina Valera 1960); «Ahora bien, Adán tuvo relaciones sexuales con su esposa, Eva, y ella quedó embarazada. Cuando dio a luz a Caín…» (Biblia Nueva Traducción Viviente). La expresión para «tener relaciones sexuales» en hebreo es יָדַע («yadá»), que significa «conocer».

eros, el cristianismo impuso el *agapé* como tercera forma de relación amorosa o afectiva.[661] Sólo que en comparación con la *philia* en el sentido de la «amistad», el *eros* platónico siempre ha tenido un aspecto metafísico y epistemológico. No se dirige en primer lugar a una persona, sea del mismo o de otro sexo, sino a un ideal, o mejor dicho: a una idea, el *eidón* o la esencia de las cosas.

En *Symposion* o *Banquete* (177d)[662], Sócrates afirma que él no sabe sino de las cosas relativas al amor *(… állo epístasthai ê tà erôtiká)*. Si es así, si Sócrates posee tal *epistêmê*, cabría suponer que es capaz de responder a la pregunta por el «qué es» del *erôs*. Sin embargo, el discurso de Diotima no describe la esencia del amor, sino que posee un fuerte tono prescriptivo: qué debe hacer quien desee ascender y debe, en efecto, como primer paso, desistir de disfrutar del cuerpo del amado. Sócrates no ofrece una *epistêmê* sobre el *erôs*, sino una ciencia en sí misma «erótica», es decir un *eros* epistemológico o un amor al conocimiento que es al mismo tiempo un conocimiento amoroso. La filosofía platónica no es, entonces, una «ciencia del amor» (filología; erotología), sino un acercamiento «amoroso» (o erótico) a la ciencia, a la sabiduría, al conocimiento, lo que iba a dar el nombre a este enfoque del saber humano: «filosofía».

Como es conocido, la epistemología platónica es una de ascenso, desde lo más material, sensitivo e individual a lo más espiritual, intelectual y universal. El ímpetu epistemológico, es decir la fuerza propulsora en este camino es el *erôs* que es, en última instancia, una suerte de nostalgia o melancolía[663], el deseo o anhelo de juntarse nuevamente con lo «perdido», «olvidado» y «dejado». Conocer es recordar, pero no simplemente como *anamnesis* individual, sino como fusión o unión del alma en forma encarnada individual con el alma universal, objeto último del anhelo epistemológico. Lo que el cristianismo posteriormente llamaría «unión mística», fue anticipado por Platón en un sentido epistemológico: saber de verdad significa unirse o fundirse con el objeto del saber, con la idea o el *eidon*. El principio de fondo es el de la conaturalidad entre sujeto y objeto epistemológico[664]: sólo un sujeto epistemológico «amoroso» puede conocer realmente lo que es el amor; solo un sujeto «divino» puede conocer lo que es dios; etc. El misticismo cristiano ahondaría más tarde estos dos principios fundamentales: el *eros* como fuerza religiosa para unirse con el objeto último, y la tendencia fusional o unificadora de la afectividad, en desmedro de mantener la alteridad y trascendencia del objeto del afecto.

---

[661] Además, con Pablo de Tarsos, empezó una larga tradición de rebajar o hasta satanizar el *eros* como algo pagano, mundano y pecaminoso.

[662] Es el diálogo platónico más «erótico», dado que el tema central del banquete es la «erótica», que se refiere en primer lugar al dios Eros, pero en sentido más amplio al *eros* como fuerza humana de llegar a conocimientos supremos.

[663] Cf. Al respecto Fornet-Betancourt, Raúl, *Con la autoridad de la melancolía: Los Humanismos y sus melancolías*, vol. 35 de «Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität». Aachen: Mainz-Verlag 2019.

[664] Este principio es la base ontológica del determinismo, porque establece una equivalencia lógica entre el sujeto que conoce y el objeto conocido de tal manera que sólo un sujeto necesario (que existe de modo necesario) puede conocer algo necesario, y como se establece una equivalencia entre verdad y necesidad, cada conocimiento verdadero es al mismo tiempo un conocimiento de lo necesario. Cf. Vos, Antonie, *Kennis en noodzakelijkheid: Een kritische analyse van het absolute evidentialisme in wijsbegeerte en theologie* (1981) Kampen: Kok [Necesidad y conocimiento: Un análisis crítico del evidencialismo absoluto en filosofía y teología].

Con este principio empieza en Occidente una tradición de la «mismidad» – como diría Lévinas[665] – y no de la alteridad o trascendencia. «Amor» o *eros* en esta acepción no significa atracción por la diferencia, sino por lo connatural, lo parecido, lo propio, lo idéntico, por el «paraíso perdido». Es una de las grandes paradojas de la filosofía platónica que la trascendencia del objeto último del saber, la *ousía* o el conjunto de *eidé* (también llamado «cielo de las ideas») se halla, en el fondo, en lo más profundo del alma del que sabe y anhela saber. O dicho de otra manera: el amor por la verdad absoluta y trascendente es, en última instancia, un amor propio, un amor por el alma y su contenido. La mayor trascendencia y exterioridad se vuelven la más profunda inmanencia e interioridad. Esta línea se verá más tarde tanto en Agustín como en Descartes, y es tal vez una de las explicaciones por qué Occidente tiene tantos problemas con la «alteridad» y verdadera «trascendencia».[666]

A pesar de este carácter «autoerótico» de la filosofía platónica, Platón y sus escuelas nunca abandonaron el nexo imprescindible entre el amor y el conocimiento, entre lo afectivo-emocional y lo cognoscitivo. El camino del saber era para Platón una aventura «erótica», un proceso de enamoramiento por el ideal epistemológico, la verdad trascendente. Claro que Platón hace una distinción entre la «pasión» por lo inmediato y sensitivo (llamado «sombras» en la Parábola de la Caverna)[667] y el anhelo amoroso por conocer «las cosas mismas», las ideas inmutables y meta-sensitivas. Lo que posteriormente fue llamado «amor platónico», se refiere a este ideal epistemológico, y no tanto al amor interpersonal carente de sexo. Aunque Platón y sus círculos seguramente celebraron, junto al debate y la búsqueda dialógica de la verdad transmundana, los placeres carnales (sobre todo en la forma del homoerotismo)[668] y culinarios, empieza con él una larga tradición de la sublimación del *eros*, idealización esférica del amor y depreciación de la sexualidad, corporeidad y materialidad en general. El cristianismo se apoyaba sobre todo a este aspecto «apolíneo» de la filosofía griega, y no a lo dionisíaco, como Nietzsche iba a demostrar.

2. El dilema del cristianismo: *eros* o *agapé*

Para los primeros pensadores cristianos, el platonismo en sus diferentes vertientes (sobre todo los llamados «platonismo medio» y «neoplatonismo») constituyeron, mucho más que la filosofía «sobria» y «fría» de Aristóteles, una matriz bastante fructífera e idónea para conceptualizar algunos de sus *theologoumena* principales. Sobre todo el «amor a Dios» encontraba en el *eros* platónico un modelo perfecto, dado que el ascenso del alma humana correspondía a la percepción paulina[669] de dejar la «carne», es decir el dominio de lo

[665] Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (1987), Salamanca: Sígueme; Ídem. *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1987), Salamanca: Sígueme; Ídem. *Humanismo del otro hombre* (1992), México: Siglo XXI; ídem. *Alterity and Transcendence* (1999), New York: Columbia University Press; ídem, *De Dios que viene a la idea*, (2001), Madrid: Caparrós.

[666] La idea es que para llegar a lo trascendente (los *eidé*; Dios), el sujeto cognoscitivo no tiene que salir de sí mismo, sino sumergirse a lo profundo de su alma, lo que, en última instancia, conlleva un solipsismo. La trascendencia del mundo (cognoscitivo) sólo se puede demostrar por medio de demostrar la existencia de Dios.

[667] Platón (1997). *La República*, Libro VII, Madrid: CEPC.

[668] Dover, Kennet James, Sócrates y Platón sobre la Homosexualidad (2008) in: ídem, *Homosexualidad Griega*, Trad. de Juan Francisco Martos Montiel y Juan Luis López Cruces. Barcelona: El Cobre, 245-247.

[669] Sobre todo, Gal 5,17: «Porque el deseo de la carne es contra el Espíritu, y el del Espíritu es contra la carne, pues estos se oponen el uno al otro, de manera que no pueden hacer lo que desean.»

mundano. En vista de la pronta venida del Mesías (la *parusía*), el amor carnal, incluyendo el matrimonio y la procreación, pasaron a un segundo plano e inclusive sufrieron una devaluación, en comparación a su connotación principalmente positiva en el mundo semita. Tertuliano, Orígenes y San Agustín, para mencionar sólo los principales representantes de les primeros cuatro siglos, ofrecieron una teología a la vez dualista y misógina, dado que se asociaba el amor carnal a la mujer y el amor epistémico (por el conocimiento) al varón.[670]

Al mismo tiempo, se mantenía o profundizaba aún más el nexo inseparable entre el conocimiento y la afectividad. En un ámbito eminentemente religioso, el conocimiento se dirigía, en última instancia, a Dios como objeto gnoseológico y a la vez objeto del deseo más profundo de unificación *(unio mystica)*. La doctrina medieval de la convertibilidad de los conceptos trascendentales *(transcendentalia)* de la verdad, belleza y bondad[671] mantiene un nexo profundo entre el conocimiento y la ética, entre lo constatativo y lo normativo, lo que tiene su fundamento último en el carácter «amoroso» de la creación. El mundo no era concebido como una casualidad o el destino ciego y trágico de un panteón, sino como reflejo y resultado del amor divido y de su determinación volitiva. Este carácter fundamental para la contingencia del mundo y la libertad humana repercute también en la relación entre conocimiento y afectividad a nivel humano.[672]

La metáfora neoplatónica de una «fusión» del alma humana con su objeto de deseo, el Uno o lo absoluto, da paso a una relación «trascendente» que incluye la alteridad, una relación entre la alteridad divina y humana, pero también entre alteridades humanas, es decir sujetos que disponen de afectividad y libertad. Para el mundo griego, un dios amoroso o misericordioso siempre ha sido un sinsentido, porque a un dios que ama le falta algo, y al amar, uno/a se hace dependiente.[673] Para los pensadores cristianos, el amor es la característica principal de Dios, dado que se trata de un aspecto que resulta en la *kenosis*, la «auto-humillación» de lo divino en su encarnación. Con esto, también el tema de la «carne» pasa por una reinterpretación. Sin embargo, el cristianismo no asume el valor intrínsecamente positivo del *eros* en su concepción semita que sostiene un nexo intrínseco entre el acto cognoscitivo y el acto sexual: en la unión sexual, ocurre el conocimiento verdadero.[674] Para el cristianismo, el *eros* como «amor natural» se halla bajo el dominio del pecado y debe ser «redimido». Se podría decir que con el cristianismo empieza una tradición de la desnaturalización (en el sentido de la des-biologización) y des-etnización (en el sentido de sacarlo del ámbito restringido del grupo endógeno) o universalización del amor.

Lo afectivo no se restringe ni a la «carne» ni a la tribu, sino que se «espiritualiza» y «universaliza». Y este concepto del «amor» se plasma en el *agapé*, el amor caritativo más allá de la *philia* (amistad) y del *eros* (amor sexual). Pero se mantiene un dilema permanente,

---

[670] Cf. MacDonald M. (2004), *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*, Estella (*Navarra): Verbo Divino.*

[671] *Verum, unum, bonum et pulchrum convertuntur* – lo lógico, lo metafísico, lo ético y lo estético convergen en última instancia. Pero lo que en «última instancia» ocurre, también tiene su repercusión en lo preliminar y temporal.

[672] La idea fundamental detrás de esta convicción era la *Antologia Entis*, es decir el principio de correspondencia entre diferentes ámbitos del ser.

[673] El deísmo moderno retoma la convicción antigua clásica de una dios ataráxico y apático, más allá de cualquier afectividad y afectación, un dios autosuficiente y absoluto.

[674] Cf. nota 660.

porque lo material (incluyendo la sexualidad y lo corpóreo) forma parte de la «bondad» de la creación, y es, por tanto, también un lugar de la revelación divina. Este dilema se manifiesta histórica y paradigmáticamente en el péndulo entre platonismo y aristotelismo que predomina a lo largo de la Edad Media como trasfondo paradigmático de la nueva filosofía cristiana. Si bien es cierto que la inclinación a uno que otro tenía que ver, muchas veces, con coyunturas históricas y de poder político, la oscilación filosófica misma refleja algo de este dilema inherente al cristianismo: la encarnación como trampolín a la resurrección. La materia y la «carne» como lugar imprescindible para la perfectibilidad del ser humana y de la humanidad, y a la vez como manifestación de lo diabólico y pecaminoso. *Mutatis mutandis*, se puede ver el mismo dilema en el rol de la mujer que oscilaba entre madona y prostituta, madre y amante.[675]

Respecto al conocimiento, la filosofía cristiana medieval sostiene que su lugar y función se inserten dentro del *ordo essendi* o la cadena del ser que se extiende desde lo más pequeño a lo más grande, desde lo físico a lo metafísico, desde lo mundano a lo transmundano.[676] Ciencia y arte, técnica y economía tienen como fin último la «mayor gloria de Dios» y no un fin mundano como el éxito, el poder o la fama. La jerarquía de las verdades apunta al objeto absoluto Dios como coincidencia de todos los saberes y conocimientos. En este sentido, el *eros* gnoseológico o el afán de conocer se orienta por este objeto último, y toda la estratificación social, empresa económica e inclusive y hasta empeño militar no tenían otro propósito que contribuir *ad mayorem gloriam Dei*. Esto significa, como corolario, que lo mundano o seglar no tiene valor en sí mismo, y que inclusive el amor en la forma del *agapé* como forma de afectividad desinteresada, obedece a un interés religioso: ganarse el cielo. Lo que a nivel trascendental coincide o concuerda – la verdad y la bondad *(verum et bonum convertuntur)* – también tiene repercusiones a nivel «profano»: todo conocimiento está impregnado de «ética», y todo actuar «profano» tiene una dimensión sagrada. El divorcio entre los dos – conocer y amar – recién se daría en la modernidad.

Se podría decir, por tanto, que el conocimiento en acepción cristiana no es «neutral» ni desinteresada, sino que tiene una carga ética y religiosa. La teología como *regina scientiarum* guía en la Edad Media todo el saber, sea este profano, político, económico o filosófico. Debido al fuerte impacto de Aristóteles quien desterró a partir del siglo XII prácticamente a Platón, cada conocimiento contiene un elemento «empírico», y, por lo tanto, un aspecto sensitivo. Sensación (la capacitad de sentir y percibir) y sensibilidad (la capacidad de mostrar afectividad y empatía)[677] son dos capacidades humanas que se complementan;

[675] Hasta la valoración de la «naturaleza» y de lo «natural», junto a lo femenino como asociado a lo natural y material *(mater – materia – matrix)*, ha sido siempre una categoría subvalorada en la soteriología y escatología cristiana. Recién el feminismo teológico y, en especial, el ecofeminismo religioso, hacen hincapié en el vínculo entre la creación, lo femenino y lo ecológico.

[676] Al respecto, véase Lovejoy, Arthur O. (1983), *La gran cadena del ser: Historia de una idea*, [*The great chain of beinig: History of an idea*, 1936] Barcelona: Icaria.

[677] Según la Real Academia Española, «sensitivo/a» significa: 1. adj. Perteneciente o relativo a las sensaciones o a los sentidos. Capacidad sensitiva; 2. adj. Capaz de sentir (experimentar sensaciones); 3. adj. Capaz de excitar la sensibilidad. Mientras «sensible» quiere decir: 1. adj. Dicho de un ser vivo o de uno de sus órganos: Capaz de experimentar sensaciones; 2. adj. Dicho de una cosa: Que reacciona a la acción de ciertos agentes; 3. adj. Dicho de un aparato o de un instrumento: Capaz de registrar fenómenos poco intensos o diferencias mínimas en una determinada escala; 4. adj. Capaz de apreciar algo o de reaccionar emocionalmente ante ello; 5. adj. Receptivo a determinados asuntos o problemas y proclive a ponerles solución; 6. adj. Dicho de una

esto se plasma de mejor manera en la orden religiosa emblemática de la Eda Media, los franciscanos. El conocimiento teológico y religioso va de la mano con la misericordia y solidaridad con las y los pobres e inclusive con la creación no-humana. La afectividad se manifiesta por dos lados: en el amor a Dios a través de la relación religiosa-espiritual (el *eros* platónico), y el amor a la criatura necesitada a través de la relación social (el *agapé* semita). Y los dos tipos de afectividad o amor forman como paréntesis el propósito de la epistemología: contribuir a la mayor gloria de Dios y la redención del ser humano.

3. La modernidad europea: divorcio paulatino entre corazón y cabeza

Con el Renacimiento europeo empieza un proceso paulatino de «secularización» del mundo, de «desmitificación» de la explicación de la realidad y de la creciente instrumentalización del saber. Las dos «ciudades» de San Agustín empiezan a desarrollarse por caminos separados, sin por ello cuestionar aún una explicación teológica y religiosa del universo. O en otras palabras: lo infra-lunar y lo supra-lunar, lo físico y lo metafísico que estaban integrados y conectados en la Edad Media mediante la «Gran Cadena del Ser», empiezan a llevar una vida propia, con normatividad, lógica y procedimientos propios. Es el inicio de un divorcio que recién se daría a partir del siglo XVII en forma plena, es decir una separación entre un ámbito considerado «profano» y una esfera «sagrada» o religiosa. Con Descartes, este divorcio toma forma de dualismo que antes era aún una suerte de división de trabajo o de separación pragmática: unos se dedican a las «cosas del cielo» y otros a las «cosas mundanas».[678] Descartes introduce un elemento presente ya en las filosofías antigua y medieval, la oposición entre lo material y lo espiritual, y le da valor metafísico. Sin embargo, para Descartes, Dios sigue siendo la bisagra de lo «incompatible», y por tanto, el puente entre lo físico y psíquico, entre cabeza y corazón.[679]

Con los seguidores y herederos de Descartes (racionalismo; idealismo), el conocimiento se reduce a un proceso racional, a un tipo de ejercicio lógico que sigue un método establecido y que prescinde de los sentimientos y de la afectividad. El modelo ya no es la mística, sino las matemáticas. Inclusive la relación religiosa se vuelve cada vez más una suerte de argumento lógico (la demonstración ontológica) que no incluye dimensión sentimental o adherencia confesional. El «dios de los filósofos» (Pascal) carece del aspecto afectivo y sentimental; Dios no es concebido como amor o misericordia, sino como poder, ciencia, sustancia y presencia absolutos.[680] No es que Descartes deja de lado en su búsqueda de un fundamento indudable a la pasión y el sentimiento – en las «Meditaciones» se manifiesta como persona apasionada –, pero lo afectivo y emocional no tiene valor epistemológico, más bien al revés: las emociones nublan el juicio recto y el conocimiento adecuado, y lleva a

persona: Propensa a emocionarse o dejarse llevar por los sentimientos; 7. adj. Perceptible por medio de los sentidos.

[678] Así fue el catálogo de las ciencias en la Edad Media: la teología y filosofía se dedican a lo «eterno», espiritual y necesario, mientras que derecho, medicina y todas las Artes Liberales tienen que ver con las leyes de este mundo «temporal», material y contingente.

[679] Descartes era todavía un hombre «religioso» y además «afectivo»; sus *Meditaciones* están llenas de emocionalidad y sensibilidad. A pesar de su Método rígido y «científico», Descartes todavía no se separaba de la antigua tradición cristiana de enfatizar el vínculo imprescindible entre lo cognoscitivo y lo ético.

[680] En el «dios de los filósofos» se ve *in nuce* el dios del deísmo posterior, una suerte de axioma matemático o una hipótesis aún no descartable.

conclusiones precipitadas y erróneas. El ideal epistemológico «racionalista» consiste en la eliminación de cualquier interferencia subjetiva emocional y afectiva, para instalarse en la frialdad del cálculo lógico y la agudeza de la razón analítica, según el ideal de las matemáticas. Claro que Descartes aún no podía prescindir por completo del lado emotivo y afectivo, sobre todo cuando tiene que ver con la ética. Su «ética provisional» se basa en gran parte en la emoción y la compasión entre los seres humanos.

El ideal cartesiano iba a ser aplicado, en los siguientes siglos, a las ciencias llamadas «exactas», pero hay una tendencia creciente de aplicar el mismo ideal a todos los ámbitos del saber, también a las ciencias sociales, culturales, a la teología y la filosofía, como las corrientes del positivismo y de la filosofía analítica demostrarían. La división del saber y de las ciencias en aquellas que tienen que ver con un objeto totalmente «inteligible» y lógicamente descriptible (el mundo matemático y físico) y en aquellas que se dedican al ser humano y que dependen de las consecuencias de su libertad y emocionalidad (mundo cultural y social), se impone a partir del siglo XVIII, sobre todo en Alemania, según el dualismo cartesiano entre «ciencias naturales» *(Naturwissenschaften)* y «ciencias espirituales» *(Geisteswissenschaften)*.[681] El ideal epistemológico de la «objetividad» implica un distanciamiento del observador respecto al objeto observado de tal modo, que este no puede suscitar emocionalidad alguna. Es el inicio de una larga tradición de concebir a la naturaleza no-humana y al cuerpo humano como algo «mecánico» y carente de emociones, apto para ser descritos en forma desinteresada y totalmente carente de afecto. Además, esta «objetividad» metodológica abre el camino a una manipulación y explotación sin límites de lo que Descartes llamó *res extensa* (cosa con extensión) y que posteriormente iban a ser los «recursos naturales», incluyendo el genoma humano y la biodiversidad.[682]

A pesar de esta tendencia dominante en la modernidad occidental, hay representantes y corrientes filosóficos que pretendían romper con el reduccionismo epistemológico, sea este de índole racionalista o empirista. Uno de los primeros y contemporáneo con Descartes, fue Blas Pascal quien fue, para decirlo en forma paradójica, un racionalista antiracionalista. Empleó para las matemáticas y la física el método cartesiano, pero rechazó usarlo también para el ser humano, la ética y el campo religioso. Para Pascal, existen dos diferentes tipos de conocimientos y modos de adquirirlos que tipifica con las metáforas de «razón y corazón». La «razón» *(raison)* es el intelecto discursivo que infiere proposiciones a raíz de premisas y que corresponde a las ciencias matemáticas y físicas, mientras que el «corazón» *(coeur)* es una especie de conocimiento intuitivo y afectivo, una aprehensión inmediata y no razonada, que corresponde a los asuntos que tienen que ver con el ser humano y su destino sobrenatural

[681] Wilhelm Dilthey sistematiza de forma concisa la diferencia entre las «ciencias naturales» *(Naturwissenschaften)* y las «ciencias del espíritu» *(Geisteswissenschaften)* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften* 1883), pero sólo hace explícita una división que empieza a imponerse a partir del siglo XVIII. Para Dilthey, ambas formas del saber obedecen a diferentes métodos de sus procedimientos, las ciencias naturales tienen que ver con la «explicación», las ciencias del espíritu con la «comprensión».

[682] Esta separación del mundo sensitivo y material de lo que se consideraba emotivo y afectivo, ha sido necesario para hacer posible la explotación de la naturaleza, pero también de los/as esclavos/as africanos/as, las poblaciones indígenas e inclusive la mujer. Inclusive era un detonante en «modernizar» las guerras, porque las «desafectivización» por las armas a distancia y el anonimato eran absolutamente necesarios para armas de «destrucción masiva» e «intervenciones quirúrgicas» en las guerras contemporáneas.

(Dios). El famoso aforismo de Pascal, «el corazón tiene razones que la razón ignora», pretende resaltar la limitación fundamental de la razón.[683]

Aunque Pascal haya conservado algo de la intuición semita-medieval, su epistemología doble iba a impregnarse fuertemente en la modernidad occidental y llevaría a largo plazo al divorcio conocido entre la «razón instrumental» y tecnomorfa del cálculo económico, político y militar, por un lado, y la «razón sensitiva» e intuitiva de valores éticos, estéticos y religiosos, por otro. Su aforismo mencionado, se convertía más tarde prácticamente en cinismo del capitalismo y de la tecnocracia: la razón «económica» no tiene corazón, y el corazón «afectivo» no tiene razones. Entre la lógica de la maximización de las ganancias y la de la misericordia y compasión, no hay puente alguno.

Inclusive Baruch Spinoza, uno de los racionalistas más consecuentes, incluye en su epistemología o gnoseología el aspecto afectivo. Spinoza define los valores éticos sobre la base «natural» de las emociones, y no de acuerdo con un orden ético objetivo. Todas las emociones (incluidas las del bien y del mal) se derivan de las pasiones básicas del deseo, placer y dolor, y pueden ser explicadas en términos de asociación (cognitiva). Sin embargo, existen emociones activas que resultan de un esfuerzo de la mente; se trata de la fortaleza, que se subdivide en valor cuando la mente se empeña en conservar lo que es suyo, y en nobleza, cuando tiende a ayudar a otros/as y unirse en amistad a otras personas.

Así, el ser humano puede elevarse, a pesar de la «servidumbre» de las emociones pasivas (impotencia humana para moderar o reprimir sus afectos), hasta el amor intelectual de Dios, comprendiendo por medio de la intuición el verdadero orden metafísico. Este amor de la humanidad por Dios es, *sub specie aeternitatis*, lo mismo que el amor de Dios por los seres humanos, porque no se trata de dos entes trascendentes y separados, sino ambos contenidos en una sola sustancia infinita. Aunque la mente humana depende de las impresiones físicas y corpóreas, y, por tanto, es «mortal», tal como el cuerpo en cuanto a su duración, sin embargo, es eterna en esencia en la medida en que sigue necesariamente a la naturaleza de Dios.[684]

También el empirismo (británico) contiene, a pesar de su espíritu sobrio y positivista, un aspecto afectivo, no tanto en el ámbito del conocimiento teórico, sino en el práctico, es decir en la ética. Tomás Hobbes define el «bien» en términos de afectos positivos como el deseo o el apetito, y el «mal» en términos de emociones negativas como rechazo, aversión u odio. Más o menos la misma postura sostiene John Locke quien defiende el origen psicológico de las normas éticas: el bien y el mal se definen en relación con los estados anímicos de placer y dolor que causan ciertas percepciones. Y David Hume lleva estas posturas a la última consecuencia del utilitarismo, según el cual el ser humano obra evitando el dolor y buscando el placer. Sin embargo, una de las pasiones decisivas para Hume es la «simpatía» como resultado de un instinto natural universal entre los seres humanos, por lo tanto, un afecto que

[683] Respecto de la epistemología de Pascal, véase: Vanegas Carvajal, Edgar Alonso (2009), *La razón y la voluntad en Blaise Pascal: Modos complementarios del conocimiento*, Cali: Universidad de San Buenaventura.
[684] Respecto de la epistemología de Spinoza, véase: Caviedes, Alfonso Esteban (2010), «Consideraciones en torno a la epistemología de Spinoza», *CUADRANTEPHI* No. 21/2010, Bogotá, 1-19.

compartimos todas y todos. Esta postura es prácticamente lo opuesto del «egoísmo natural» que iba a ser la base del capitalismo incipiente y que se asocia con el utilitarismo británico.[685]

Entre las posturas alternativas a la corriente dominante de la modernidad, el romanticismo ocupa un lugar muy distinguido. En cierto sentido, el *eros* griego hace nuevamente su aparición, esta vez a través de un sentimiento fuerte de pertenencia e interconectividad de todos los seres. Jean Jacques Rousseau, crítico agudo de la Ilustración en base a ideas ilustristas, parte de la bondad natural y original del ser humano, muy en contra de las corrientes «protestantes» del racionalismo continental y empirismo británico. El famoso lema *retour à la nature* (volver a la naturaleza) no significa para Rousseau una vuelta a una era premoderna o un irracionalismo, sino la confianza en la afectividad y emocionalidad humana como fuente de conocimiento y criterio de verdad. No es la razón y su creación civilizatoria que redime al ser humano, sino las emociones nobles de compasión, amor y empatía. Por lo tanto, el orden entre conocimiento teórico y práctico, entre *episteme* y ética, se invierte: lo primero es la compasión natural universal que es la base de un conocimiento teórico universal. Lo afectivo y axiológico como fundamento de lo racional y facticio.[686] Respecto al conocimiento, es el inicio temerario de una crítica a una objetividad abstracta: todo conocimiento obedece a «intereses», pero también a «afectos» de la persona o grupo que pretende adquirir conocimientos.

4. El redescubrimiento de lo afectivo en la epistemología contemporánea

En 1939 apareció la obra *El amor y Occidente (L'amour et l'occident)* del filósofo suizo Denis de Rougement[687] quien ha sido como filósofo político uno de los pensadores principales de una Europa unida y el forjador del Consejo Europeo. En esta obra, de Rougement sostiene que lo más importante de Occidente y su legado filosófico no han sido la Ilustración o el milagro tecnológico, sino valores como el amor, la compasión, la simpatía, la empatía y la solidaridad. Parece cínico publicar semejante obra a poco tiempo del inicio de la Segunda Guerra Mundial y una de las catástrofes principales de la humanidad que contradicen *ex effectu* a todos estos valores. Y si vemos hoy día no solamente desmembrarse la Europa unida, sino también imponerse a nivel global un capitalismo neoliberal desenfrenado y antihumano, suena aún más anticuada la postura de de Rougement. Sin embargo, me parece, para nuestro propósito de fomentar una filosofía intercultural y una epistemología transdiciplinaria, es importante rescatar esta «otra» historia de Occidente, esta

[685] Sobre el rol de la «simpatía» en Hume, véase: Infante del Rosal, Fernando (2013), «Simpatía, naturaleza e identidad en Hume», *eikasia: revista de filosofía*, septiembre de 2013, 179-204. Inclusive Adam Smith, el artífice teórico del capitalismo moderno, nunca se basó en el egoísmo «natural» como base antropológica de la economía y política, sino en sentimientos de compasión, simpatía y justicia. Cf. Hurtado, Jimena (2006), «El Sistema de La Simpatía de Adam Smith: Una Alternativa Liberal Olvidada Por John Rawls», Documento CEDE No. 2006-17, disponible en https://ssrn.com/abstract=2908569 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2908569

[686] Véase al respecto: Yegres Mago, Alberto (2015), «Filosofía, Ilustración y Romanticismo», *Revista de Investigación* vol.39 no.86, Caracas, 11-38.

[687] Rougemont Denis de (1939), *L'Amour et l'Occident*, París: Plon, (2013: Paris, 10/18.). En español: (1993), *El Amor y Occidente*, Barcelona: Editorial Kairos.

alteridad a lo interior de la «mismidad» y totalidad de una tendencia reduccionista, autoritaria y bancaria.

El humanismo siempre tenía sus defensores a lo largo de la historia de la filosofía europea, y la afectividad en las formas de amor, misericordia, solidaridad y compasión siempre fungían de subtexto a las corrientes dominantes de la época. Entre los motivos que llevaron a redescubrir y fomentar esta veta heterodoxa, no solamente hay que mencionar el aporte «semita» (las posturas de Rosenzweig, Mendelssohn, Buber, Frankl, Lévinas), sino los enfoques interculturales *avant la lettre* (Schopenhauer, Scheler, Jaspers) y las filosofías feministas o en general: la filosofía planteada desde y por las mujeres (Edith Stein, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Judith Butler).

Lo que en la era posmoderna – si vale el término – se impone con evidencia cada vez más convincente es la convicción de que el conocimiento tiene presupuestos prelógicos o no-lógicos que la misma epistemología no puede fundamentar. Y entre estos presupuestos no sólo figuran las condiciones básicas de la economía (Marx) y de lo subconsciente (Freud), de la voluntad de poder (Nietzsche) y del afán de maximizar las ganancias (Hayek), sino también la afectividad, o en general, la emocionalidad humana. Antoine de Saint-Exupéry escribe en su *Principito* que sólo con el corazón se puede ver bien, y Lévinas toma la situación de cara a cara como el fundamento básico de todo conocimiento. Es decir: lo que las ciencias y la tecnología toman como «verdades» incontestables, se derivan de una afectividad mucho más básica, de una interconectividad entre lo que la modernidad escinde, o sea: entre sujeto y objeto.

Max Scheler definió al ser humano como un «ser que ama» *(liebendes Wesen)* y consideraba el amor como acto de conocimiento. En sus *Pensamientos*, Scheler casi repite literalmente la formulación de Pascal: «El corazón tiene su orden; el entendimiento, el suyo, que no es por principios ni demostraciones; el del corazón es otro». [688] La obra tardía de Scheler que pretende articular eros con agapé, muestra claramente en qué medida el amor en todas sus formas forma la base para el conocimiento y la verdad.[689] La afectividad no es algo que perturba la capacidad humana de conocer, sino más bien le da direccionalidad y sentido. El amor tiene un rol descubridor del mundo; antes de ser un *ens cogitans* y un *ens volens*, el ser humano es un *ens amans* que determina la dirección y el horizonte del conocer y querer.

En 2003, la filósofa alemana Eva-Maria Engelen publicó una obra con el sugerente título: «Conocimiento y amor: Acerca del rol fundante del sentimiento en las hazañas de la razón».[690] La filósofa sostiene que la afectividad, en general, y el amor, en particular, juegan un rol preponderante en Occidente a la hora de buscar y conseguir conocimiento, a pesar del *mainstream* en la Modernidad de prescindir de este fundamento y de suprimir la base

[688] Scheler, Max (1964), *Pensamientos: Sobre la Religión y sobre otros asuntos*. Editorial Losada. Buenos Aires, Artículo XXV. «Pensamientos diversos». Nº 54, 225. Cf. también: Solís Nova, David (2011), La definición del amor en la filosofía de Max Scheler
Autores, en Cuadernos salmantinos de filosofía, Nº 38, 125-145.
[689] Cf. Scheler, Max (1916; 1970), *Liebe und Erkenntnis*, Marburg: Francke-Verlag; idem (1923), *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn.
[690] Engelen, Eva-Maria (2003), *Erkenntnis und Liebe: Zur fundierenden Rolle des Gefühls bei den Leistungen der Vernunft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

amorosa y afectiva de la epistemología. Muchos de los filósofos de la Ilustración han dado a los sentimientos un rol imprescindible para la fundamentación de la ética – como el «sentimiento moral» en Kant y los empiristas británicos – pero no así para fundamentar la epistemología, es decir el conocimiento teórico. Quizá radique ahí una de las causas del divorcio entre ética y tecnología, entre sentimiento y conocimiento que viene impregnando la razón instrumental de la actualidad.

La supresión de la afectividad en el proceso epistemológico, considerada *conditio sine qua non* de la «objetividad» y verdad infalible de las ciencias modernas, vuelve como bumerán en forma del colonialismo interno y externo, del fascismo europeo, y actualmente en forma del cambio climático y de los nacionalismos autoritarios. En vista de las políticas absolutamente antihumanas contra refugiados, sólo una epistemología calculadora y emocionalmente fría puede perpetrar semejantes acciones como ocurren en el Mediterráneo. Si la compasión, la empatía y la solidaridad, es decir la afectividad fuera base del análisis y de las estrategias subsiguientes, el conocimiento obtenido sería otro.

Y esto nos lleva nuevamente al origen de la filosofía occidental, que fue una declaración de amor. Esta *philo-sophia* requiere de una *metanoia* intercultural para ser realmente «amor a la sabiduría» o mejor: justificación amorosa de la empresa epistemológica. La afectividad como sustento de la *episteme*, y el Mediterráneo como lugar de humanismo y sensibilidad, y no como tumba de personas en búsqueda de humanidad. Vale descubrir las huellas de una historia casi olvidada y suprimida a la fuerza.

21. Gobernar obedeciendo: Más allá de modelos políticos eurocéntricos

La pandemia del coronavirus viene demostrando que el Mercado no puede todo y que en situaciones de emergencia, son los gobiernos de los Estados nacionales que deben de tomar las decisiones, junto a una fuerte inversión de capital, para evitar el quiebre total de la economía. Se trata de una paradoja que es visible a distintos niveles: la contradicción entre «libertad» –el Libre Mercado *versus* la libertad de expresión– y «necesidad» –la necesidad de respirar *versus* la de alimentarse–, entre la prevalencia del libre flujo de capitales y la restricción total del flujo de personas, entre la vulnerabilidad humana y la omnipotencia de las empresas digitales y los grandes bancos. A pesar de estas paradojas o contradicciones, se hace evidente el valor insustituible de la «vida», en el contexto actual de la vida humana. A pesar de las hazañas de la ciencia de tipo occidental y de las tecnologías concomitantes, no se puede dar con este virus invisible y diminuto, salvo «encerrarse» y suspender gran parte de las actividades económicas y comerciales. Algo que en situaciones «normales», nadie se podría imaginar ni mucho menos plantear como una estrategia política. Las voces que hablan desde decenios de «decrecimiento», «suficiencia» y «posdesarrollo», del domino de los bienes comunes *(commons)* sobre los bienes privados o estatales, de una economía solidaria o del principio de las cinco R (reducir, reusar, reciclar, reparar y repensar), todas estas voces han sido calladas en la cacofonía de una fiesta de despilfarro y especulación. Son voces de gente que vive en «otro mundo», y ahora se hizo patente, aunque solo por unos meses, la lógica de este «otro mundo».

Pero aún sin pandemia, el sistema-mundo capitalista-neocolonial está agonizando, aunque sigue funcionando a primera vista de manera excelente como el *Titanic* antes del choque con el *iceberg*. Para personas sensibles y no enceguecidas por la apariencia de un capitalismo de casino, las señales de una crisis múltiple generalizada que es una crisis «civilizatoria», son evidentes: la biodiversidad disminuye a un ritmo acelerado; los desastres llamados «naturales» (sequías, inundaciones, deslizamientos, huracanes, pandemias etc.) aumentan al mismo ritmo, la brecha entre la mayoría pobre y una minoría rica se aumenta en forma escandalosa, el grado de la contaminación de la atmosfera, de los océanos, de los suelos y de los alimentos sube a pesar de la nueva «conciencia ecológica», y los diferentes tipos de racismo, sexismo y xenofobia se expanden como una nueva «normalidad». Lo «normal» se ha vuelto «anormal» no solamente por la pandemia, sino por la perversidad del sistema: se considera «normal» que el hombre más rico del planeta posee la riqueza total de la mitad de los países latinoamericanos; es «normal» que millones de personas mueren de hambre, mientras que la obesidad se vuelve un problema pandémico global; es «normal» que la bolsa especula con los posibles quiebres de estados y con la escasez de alimentos.

1. De la enfermedad a los remedios

En la época de las «verdades alternativas» *(fake news)* no resulta fácil diagnosticar la «enfermedad» de la que sufre la humanidad. Al igual que con el coronavirus existe una mayoría que pretende ignorar la enfermedad misma o al menos minimizar lo grave de la situación. La economía global sigue apostando por un «crecimiento ilimitado», las grandes empresas mineras y petroleras siguen explorando y explotando los «recursos» fósiles, a pesar

de que sepan perfectamente que es el camino seguro hacia el abismo, y los gobiernos de derecho e izquierda fomentan esta «fiesta» mediante regalos fiscales, avales fraudulentos y actitudes corruptas cada vez más impúdicas. La «enfermedad» de la que hablo tiene un tiempo de incubación muy larga, probablemente de siglos; el virus viene infectando, gracias a la globalización neoliberal y consumista, a todo el mundo, aunque recién se nota síntomas preocupantes de la enfermedad desde hace unas cuatro o cinco décadas, al menos en el llamado Norte global. En otras partes, como en *Abya Yala* o Latinoamérica, los síntomas de la enfermedad se manifiestan a partir de 1492. Pero ¿qué es la enfermedad? ¿Cómo se la puede llamar?

En círculos de la izquierda y del movimiento «ecológico», la etiqueta más usada para la enfermedad sistémica suele ser el «capitalismo neoliberal», el «neoliberalismo capitalista» o el «extractivismo» económico. Para círculos de la derecha, la enfermedad es diagnosticada como «proteccionismo», «intervencionismo» o inclusive «eco-dictadura». Este hecho no solo refleja la gran diversidad en la interpretación de los fenómenos actuales a nivel global, sino también la «crisis» de los esquemas «ideológicos» de izquierda y derecha, conservadores y progresistas, liberales y socialistas, demócratas y autoritari@s. Hoy día, una joven estudiante del movimiento climático *Fridays for Future* (viernes para el futuro) es «conservadora» porque pretende «conservar» la biodiversidad y el equilibrio climático amenazado. Y un analista de los *Hedgefonds* digitales aparece como «progresista», porque apuesta por el «progreso» mediante la tecnología de punta en los mercados bancarios. La «izquierda» tradicional –llamada así por su ubicación tradicional en el parlamento británico– se definía por su postura frente a la propiedad de los medios de producción, y, como consecuencia, por su punto de vista de la «justicia» social e igualdad de oportunidades. La vieja disyuntiva entre socialismo y liberalismo se definía en los siglos XIX y XX por la preferencia que se daba a la «libertad» económica o la «justicia» social, ambas categorías surgidas en la modernidad europea sobre una antropología egocéntrica o sujeto-céntrica. La crisis actual ya no puede ser descrita ni analizada por los parámetros marxianos (Carlos Marx) o smithianos (Adam Smith) del siglo XIX, porque ni el «proletariado» ni los «medios de producción» son hoy los mismos; los modos de explotación se han diversificado, y la fuerza de trabajo es de lejos la única fuente de «riqueza» y ganancia. Tanto el capitalismo (liberalismo económico) como el socialismo de planificación estatal (también llamado «socialismo real» en la época de la Guerra Fría) ignoraban el tema ecológico, la limitación de los «recursos naturales» y la vulnerabilidad del planeta Tierra. Ambos apostaron por el «progreso» y «desarrollo» mediante el «crecimiento» económico y la explotación indiscriminada de la naturaleza humana y no-humana; la diferencia principal es de tipo estratégico. Lo que para el liberalismo económico es la «mano invisible» del Mercado que llevaría, en última instancia, al equilibrio social y la felicidad de tod@s, para el socialismo clásico es el «plan» estatal que establece la justicia social y llevaría al «reino de la libertad».

Para el diagnóstico de la «enfermedad» pandémica actual, ya no sirven estos parámetros, aunque esto no quiere decir que no importa si se abordara el tema desde el ángulo de la «libertad» o de la «justicia», desde una antropología fundamentalmente egoísta o solidaria, desde una concepción leviataniana (Thomas Hobbes) o contractualista (Jean-Jacques Rousseau) del Estado. Precisamos de nuevos instrumentos de análisis y diagnóstico, y de nuevos paradigmas para ofrecer remedios. En América Latina (uso aquí con propósito este denominador euro-colonial), se implementaba desde la Colonia una alternancia de

paradigmas «liberales» (y neoliberales) y «socialistas», de modelos políticos copiados de Europa o Estados Unidos, sin tomar en cuenta la «América Profunda» o *Abya Yala* con su experiencia milenaria. Tanto los regímenes coloniales como republicanos subieron al tren del «progreso» y «desarrollo», y siguen apostando, contra viento y marea, a este sueño «americano» que se ha vuelto pesadilla. Inclusive gobiernos «progresistas» o «indígenas» como los de Rafael Correa en Ecuador o de Evo Morales en Bolivia, seguían la lógica del «progreso» y «desarrollo» y fomentaron, en contra de su propio discurso «pachamámico», el extractivismo y megaproyectos mineros, petroleros e hidro-eléctricos. El supuesto «socialismo del siglo XXI», tanto en Venezuela como en Bolivia, no tiene mucho en común con las ideas de un socialismo democrático o los socialismos utópicos del siglo XIX (Saint-Simon, Fourier, Owen). Parece entonces, que la «enfermedad» no tiene que ver con la disyuntiva de capitalismo o socialismo, sino con algo que les une a los dos y que tiene sus raíces en un paradigma común de origen occidental.

Este paradigma se puede denominar el «paradigma progresista-explotador» que aglutina dos principios «ontológicos» que a su vez se desglosan en principios antropológicos, teológicos, éticos y económicos, para aterrizar finalmente en teorías y prácticas políticas. Estos dos principios son, por un lado, el principio de la linealidad y progresividad del tiempo («avanzamos»), y, por otro lado, el principio de la «inanimidad» de la materia («la naturaleza es objeto manipulable»). Es evidente que estos dos principios tienen sus raíces religiosas e ideológicas en una cierta interpretación antropocéntrica del judeocristianismo, pero también en el fuerte dualismo grecorromano entre materia y espíritu, cuerpo y alma, naturaleza y cultura. Este «complejo semita-helénico» se manifiesta, una vez liberado de su anclaje teológico, en la modernidad occidental como una mezcla tóxica para las alteridades, empezando por la mujer, pasando por los pueblos indígenas conquistados hasta llegar al medio ambiento o la naturaleza no-humana y el mismo cuerpo y genoma humanos. Se trata de un paradigma eminentemente «masculino» o androcéntrico con una razón conquistadora imperial y el afán de «descomponer» (análisis) para recomponer, y así para entender el mundo a fin de poder explotarlo *(knowledge is power)*. La concepción lineal del tiempo –de alfa a omega– sirve de matriz para la ideología imperial del «progreso» y «desarrollo»: siempre más rápido, más alto, más fuerte *(citus, altius, fortius)*. He aquí uno de los fundamentos del «crecimiento ilimitado» del capitalismo y del expansionismo del colonialismo, como también de las múltiples formas de misoginia, sexismo, homofobia, racismo y machismo. El darwinismo social es su manifestación antropológica nítida, y el nacionalsocialismo (¡qué perversión de la palabra «socialismo»!) la ejecución más horrorosa.

El otro principio «explotador» deriva en la objetivación y «cosificación» de todo considerado «natural», inclusive a la mujer, la naturaleza no-humana y el cuerpo humano. Esta objetivación va de la mano con una «desanimación», la negación de tener «alma» o vida sensible y racional. Hasta el siglo XVIII, la mujer fue considerada en Occidente puro «recipiente pasivo» del esperma «activo» y «animador» del varón, portador pleno de la razón, y, por tanto, del poder social y político. Y la naturaleza no-humana viene a convertirse en «recurso», en medio de producción y objeto de explotación, sin derecho propio a existir. Está claro que la opresión y discriminación de la mujer, de los pueblos indígenas y afrodescendientes, va de la mano con la explotación de la naturaleza no-humana e inclusive humana (el genoma, los órganos etc.). Esta actitud frente a la «vida» en general puede ser

denominada «mecanicista», que en el fondo es necrófila y suicida. Convertir a la naturaleza –incluyendo a la mujer «naturalizada»– en «objeto», se la convierte en mecanismo, máquina, autómata, «recurso» e instrumento que carecen de derecho propio de subjetividad y animidad.

En el plano político, se produce un mismo dualismo entre los «ciudadanos» representantes (por siglos exclusivamente masculinos) con pleno derecho y libertad, por un lado, y las personas «representadas» (mujeres, niños, extranjeros, no-propietarios, naturaleza), por otro. La «libertad», este niño mimado de la modernidad occidental se limita desde un inicio a una pequeña parte de la humanidad y a una pequeña parte de las competencias de ésta, es decir el ejercicio político de voto y de poseer bienes. La idea de la «democracia liberal» de la que se jacta tanto Occidente, nunca fue completa ni integral, y mucho menos aplicada al manejo económico. En *Abya Yala*, una minoría colonizadora fue reemplazada por una élite criolla, sin que las grandes mayorías tuvieran «independencia» alguna. Y de este modo, el paradigma progresista-explotador europeo se viene globalizando en lo que se puede llamar un *hábitus* «imperial» patriarcal, capitalista, explotador y desarrollista. Los modelos de «desarrollo» implementados por los diferentes gobiernos de turno en América Latina, no difieren de fondo de lo que pasa en Europa o Estados Unidos, solo que supuestamente existe aún cierto «retraso» en la consecución de la meta final del paraíso hedonista-consumidor. Aunque todavía se defiende por amos y sirvientes el modelo de la acumulación ilimitada, es obvio que el planeta Tierra está por colapsarse.

En vista de este panorama: ¿qué remedios puede haber? Si la «enfermedad» no solo es parcial y temporal, sino endémica, crónica y global, resulta sumamente difícil imaginarse «otro mundo» posible más allá del sistema-mundo imperial. Como se dijo: ya no sirven los viejos paradigmas de «socialismo», «capitalismo», «liberalismo» u otros «ismos», sino que hay que ir más acá del complejo progresista-explotador de la modernidad occidental. Y esto implica, tomar la perspectiva de la parte «ignorada», «objetivada», «negada» y «explotada», es decir una óptica desde la alteridad de la mismidad europea-norteamericana. En esta perspectiva, se juntan las propuestas feministas, indígenas, despatriarcales, post-desarrollistas, comunitarias y ecosóficas.

2. Una perspectiva andina

Es obvio que en *Abya Yala* se busca el «remedio» en posturas que han resistido al imperialismo progresista-explotador, aunque fueron copadas por éste en múltiples formas. La cosmo-espiritualidad andina, también llamada «pachasofía» o Filosofía Andina, ofrece pistas alternativas y alterativas (desde la «alteridad») a la hegemonía patriarcal, capitalista, heteronormativa, explotadora y mecanicista que viene destruyendo la vida en nuestro planeta. Sin embargo, hay que advertir desde la entrada, que este tipo de discurso alternativo no es una receta para una cura global ni es inmune a la cooptación por el «pensamiento único» del sistema-mundo. Un ejemplo de tal peligro es la figura del «Vivir Bien» o «Buen Vivir» *(suma qamaña, allin kawsay, sumak kawsay)* que fue cooptada por los gobiernos «progresistas» de Ecuador y Bolivia (presentes en las nuevas constituciones políticas), como también por sectores «progresistas» del Norte global, hasta convertirse en una justificación de un «extractivismo indígena» o un «desarrollo endógena». La Filosofía de la Liberación

latinoamericana no ha desarrollado una «política» y «economía» que merece este nombre, porque se queda, en lo general, atrapada en el paradigma «progresista-explotador» respecto a la mujer y la naturaleza, enfatizando, en un principio, la «liberación» del hombre explotado, usando un vocabulario marxista y socialista que ya no corresponde a los desafíos de la interseccionalidad y del holismo ecosófico del siglo XXI. Sin embargo, el planteamiento de la Filosofía Andina se inserta en la veta de la Filosofía de la Liberación, sin por ello asumir sus supuestos eurocéntricos. Creo que el paradigma de la «liberación» debe de ser ampliado considerablemente (en el sentido de cómo lo ha planteado la Teología de la Liberación a partir del giro hermenéutico de los años 1990), para incluir los aspectos de género, etnicidad, culturalidad, ecología y espiritualidad. La cosmo-espiritualidad andina no habla de «liberación», sino de «equilibrio», «armonía» o del *suma qamaña – allin kawsay – sumak kawsay*.

En contraste con el principio progresista-explotador de la modernidad occidental dominante, la Filosofía Andina se basa en un principio cíclico-relacional. Esto quiere decir que la base de la realidad no es una «sustancia» o un «átomo» suisuficiente y aislado que posteriormente se conecta y relaciona mediante «accidentes» o atributos secundarios, sino que la «relación» misma (llamada *chakana*) es el fundamento «ontológico» de lo que existe *(pacha)*. Esta relacionalidad se manifiesta, a nivel de la concepción del tiempo, como ciclicidad, y no como linealidad o circularidad, tal como es el caso en las tradiciones semita y helénica, respectivamente. Este principio cíclico-relacional cuestiona –para formularlo en forma negativa– todo tipo de existencia separada y aislada («ab-soluta») de entes y eventos particulares, pero también la exclusión mutua entre dos o más entes o eventos particulares (dualismos) y la progresividad e irreversibilidad del tiempo. «Progreso» y «desarrollo» son conceptos ajenos al principio cíclico-relacional, porque se sustentan en la competencia entre entes («vivir mejor» en vez de «vivir bien»), en la jerarquización de entes («mejor» o «peor») y en la exclusión de la relación como «tercer incluido *(tertium datur)* e incluyente» (*chakana* o puente).

En forma derivada, el principio cíclico-relacional se manifiesta como los principios de correspondencia, de complementariedad y de reciprocidad. Según el principio de correspondencia, el macrocosmos corresponde al microcosmos, lo grande a lo pequeño, lo «espiritual» a lo «material», *hanaq/alax pacha* a *kay/aka pacha*, lo divino a lo humano, lo cósmico a lo micro-físico. No hay hiato intransitable e inconmensurable entre distintos aspectos de la realidad *(pacha)*, ni en lo espacial ni en lo temporal. Según el principio de complementariedad, la vida es expresión y resultado de aspectos complementarios, descritos en los Andes en términos de «sexuidad» (femenino-masculino), y trasciende la bi-valoridad genérica y sexual. Tanto el mundo considerado por Occidente como inerte (minerales; materia inerte) como plantas, animales y el ser humano, pero también los fenómenos espirituales y cósmicos forman parte de este rasgo fundamental de la complementariedad. Este principio va de la mano con la concepción panzoista o hilezoista (todo tiene vida) que se opone radicalmente a la concepción occidental de limitar la «vida» a los «seres vivos» (plantas, animales, seres humanos). Y según el principio de reciprocidad, no hay acción, suceso, acontecimiento que ocurre de por sí solo, sino que siempre «provoca» un complemento recíproco por actores complementarios. Este principio tampoco se limita al ámbito del actuar humano («ética» y «derecho» en acepción occidental), sino se extiende a todos los seres y momentos en el tiempo cíclico. En el fondo, este principio es la expresión

nítida de la «justicia» en sentido cósmico que se expresa mediante las figuras del «equilibrio» y de la «armonía» *(taypi)*.

Aplicando estos principios (primario y derivados) a las cuestiones de cómo diseñar «políticas» más allá de la disyuntiva occidental de «liberalismo» y «socialismo», de «democracia liberal» y «dictadura», ya se puede ver que no tiene que ver solamente con la convivencia entre los seres humanos (en el sentido de un «contrato social») o el «derecho formal» limitado a sujetos humanos «personales». La «política» en acepción andina tiene repercusiones cósmicas («cosmo-política») e incluye lo que Occidente excluye del régimen político: niñ@s, extranjer@s, la naturaleza, lo espiritual, ancestr@s, la *pachamama*, los *apus/achachilas*. Y la «economía», lejos de ser separada de la «política», es el manejo pachasófico de la «casa común», de la *pacha*, para conservar y criar la «vida» en su totalidad.

3. Pautas para una ecosofía o «economía andina»

Las categorías occidentales de estado, sociedad civil y vida privada, como también la división entre política, economía, ética y espiritualidad, no son compatibles con las cosmo-espiritualidad o cosmo-vivencia andina. El «sujeto» –si cabe el término– político es al mismo tiempo sujeto económico, ético, espiritual y cultural; además, la subjetividad, en el sentido de ser portador de derechos y dignidad, no se restringe a lo humano, y mucho menos al individuo humano, la «persona». He aquí un tema neurálgico en el diálogo intercultural entre Occidente y lo indígena, sobre todo cuando se trata de la aplicación del «derecho» a la naturaleza o la *pachamama*, tal como fue propuesto por el Gobierno boliviano a declarar los «Derechos de la Madre Tierra». Para Occidente, portadores de derechos sólo son seres humanos en plena posesión de un sano juicio, y la responsabilidad se gradúa según en nivel de libertad de la persona humana individual o las condiciones que la limitan («responsabilidad atenuada»). La naturaleza no-humana no puede ser «sujeto jurídico» (ni mucho menos político, económico, ético etc.) con derechos y dignidad, con tal de que puede ser «explotada» de forma ilimitada y sin escrúpulos éticos; la única limitación de ello puede formar el «derecho» humano a la alimentación sana, un medio ambiente no contaminado y la conservación de la vida. Es así como la «ecología» en acepción occidental no sólo se subordina a la economía y política, sino que se define en clave antropocéntrica como «protección del medio ambiente» para el bien de la humanidad actual y las futuras generaciones. En resumen: la naturaleza para la modernidad occidental no tiene «dignidad» intrínseca.

En los idiomas nativos de los Andes –quechua y aimara– no existe palabra para «naturaleza», porque no existe la bifurcación semita-helénica entre lo «humano» y lo «extra-humano», ni entre lo «cultural» y lo «natural», entre «espíritu» y «materia». Por lo tanto, la «economía» no es una ciencia humana y mucho menos social, sino el manejo y cuidado prudente de la «casa común» *(oikos)* que es la *pacha*, este cosmos ordenado a través de relaciones vitales. La economía para la cosmo-vivencia andina no es más fundamental que la política por razones de análisis marxista (base económica – superestructura ideológica), sino porque tiene que ver en forma directa con la «vida» y su conservación. Pero la economía es al mismo tiempo «política», porque tiene que ver directamente con el manejo de la convivencia de los seres vivos bajo los parámetros de correspondencia, complementariedad

y reciprocidad. La «vida» *(qamaña; kawsay)* es algo tan fundamental que engloba todo lo que existe y se extiende más acá y más allá de la «vida biológica». Es uno de los malentendidos en las teorías «occidentalizadas» del Vivir Bien / Buen Vivir el hecho de que se concibe la «vida» o el «vivir» en clave antropocéntrica o al menos biocéntrica. Hablando de «economía andina», debemos de pensar en forma cosmocéntrica o *pacha*-céntrica, lo que implica que no se trata solamente de la implementación de nuestra «casa» *(oikos)*, sino de la «casa común» o «casa cósmica» que al mismo tiempo es concebida como organismo.

La «economía andina» no tiene que ver, en primer lugar, con «bienes», dinero, mercancía, servicios y riqueza, sino con la «vida» que es una relación y no una cosa o un «bien». Hasta podríamos decir que la «vida» es la relacionalidad misma, porque sin relaciones (en sus múltiples formas) no hay vida, y sin vida (en su dimensión panzoica) no hay relaciones. La «casa» es la metáfora de una compleja estructura de relaciones que fomentan y conservan la vida, y la economía es su reflejo a nivel del sentí-pensar humano. Como la *pacha* es un organismo vivo del que el ser humano forma parte, la función económica del ser humano no es la de «explotar» y «producir», sino la de cuidar y criar, la de vigilar por el equilibrio cósmico y de restablecerlo si fuera necesario. La «vida» en acepción andina tiene que ver, en principio, con una relacionalidad balanceada, con un equilibrio o un balance que se expresa en los mencionados principios pachasóficos. De esto son testigos las enfermedades típicamente andinas como el «susto», el «agarre de la tierra», el «mal ojo» o el «mal viento», porque son expresiones de un equilibrio dañado y de una desarmonía. Lo mismo ocurre con el «organismo cósmico», con lo que Occidente suele llamar «naturaleza»; el cambio climático que actualmente presenciamos es en perspectiva andina una «enfermedad», es decir: un desequilibrio producido por la ruptura de la relacionalidad por parte del ser humano.

Si el ser humano no es «productor» en el sentido de «creador», su función es la de transformar lo que le rodea, pero no de «aumentar» ni masa ni energía, y, por tanto, no de «acumular» o «crecer». La economía en clave occidental –sea neoclásica, socialista, keynesiana u otra– habla del Mercado y del dinero como si fueran humanos: «el Mercado se recupera; el dinero crece; el Mercado reaccionaba muy sensiblemente; el Mercado se pone nervioso; la bolsa se muestra sana y robusta». Por otro lado, habla de los seres vivos y de la «naturaleza» en términos de mercancía: «recursos naturales; capital humano; la vaca es un producto bien cotizado; la quinua es un producto que arroja altas ganancias; una vida humana en EE. UU. cuesta 11.2 millones de dólares». Para la economía en clave occidental, todo puede convertirse en «mercancía», en valor monetario y en producto, inclusive el trabajo; y lo que no se mide por su valor monetario o bursátil, simplemente no tiene valor económico.

Lo que para la economía andina es lo fundamental e imprescindible, el «cuidado» y la crianza de la vida, para la economía occidental (tanto capitalista como socialista) no tiene valor económico, no es considerado factor productivo, porque no arroja ganancias ni contribuye a la acumulación y al «crecimiento». Por medio del impacto del feminismo, en Occidente se plantea actualmente con ímpetu cada vez más fuerte la «economía del cuidado» *(care economy)*, esta parte invisible e invisibilizada en los balances y PIBs (Producto Interno Bruto): la reproducción de la vida, el cuidado de niñ@s, enferm@s, ancian@s, personas con discapacidad, pero también la regeneración de la vida dañada mediante servicios de salud física, mental y espiritual. Mucho de este trabajo no es remunerado y no forma parte de la

«creación de valor» de un país, lo que justamente en tiempos de pandemia se refuta de modo contundente. En la economía andina, la «economía del cuidado» no solo es lo más importante, sino el sustento de todo lo demás.

Según los principios pachasóficos, la economía andina debe de vigilar el equilibrio a nivel familiar, comunal, regional, nacional, global como cósmico. Como vivimos en un mundo finito y limitado, no puede haber «crecimiento» absoluto, es decir: incremento de lo que existe, sino sólo «crecimiento» relativo o transformación. La economía en acepción andina es básicamente una empresa transformadora: transforma la «vida» en sus diferentes aspectos, criando plantas y animales, procesando minerales, almacenando energía existente, sustituyendo instrumentos naturales por «artificiales». En el proceso de transformación –que Occidente llama en forma errónea «producción»– rige la ley universal de la conservación de masa y energía de tal manera que cada «bien» tiene su ciclo de vida. El principio de «sostenibilidad», tan importante para la nueva «economía verde» en Occidente, significa para los Andes simplemente que cada «recurso» gastado y cada «bien» usado tiene que ser reemplazado o recompensado por otro recurso o bien. He aquí el principio de relacionalidad tal como rige en lo económico: como todo tiene que ver con todo, cada «desgaste» de bienes o recursos debe de ser restituido en forma recíproca. Esto quiere decir, por ejemplo, que un bien tiene que ser reciclable en un ciclo de vida prudente, y que las consecuencias nocivas –bicarbonato; pesticidas; fungicidas etc.– no pueden acumularse ilimitadamente hasta dañar el equilibrio del planeta.

En la economía campesina todavía no conectada al Mercado global, estos ciclos de vida pueden ser conservados de manera bastante armoniosa. Pero si entran «productos» ajenos como el plástico o fertilizantes químicos, se nota los efectos que cado uno y cada una de nosotros conocen: un desfile interminable de botellas y recipientes de plástico a lo largo de los caminos de los Andes. Una economía andina de verdad debe de vigilar estos ciclos de vida de «productos», servicios, transacciones, inversiones etc. para que la vida se conserve y el equilibrio se mantenga a todos los niveles. Si una actividad económica no contribuye a ello, tal como la especulación bursátil, la producción de armas, el mero afán de lucro y la acumulación de bienes o dinero, no está conforme con los principios fundantes de la cosmo-vivencia andina. El principio de ciclicidad, por ejemplo, demuestra claramente que «crecimiento» no es una característica de la economía, sino solo de seres vivos; el ideal andino no es «más rápido, más alto, más fuerte» *(citus, altius, fortius)*, sino el simple cuidado de la vida. Para garantizar esto, se requiere de una cierta organización y planificación. El verdadero «progreso» es la conservación del equilibrio, para la racionalidad occidental moderna una paradoja.

La cuestión de la «propiedad» que está en el centro del debate entre liberalismo y socialismo, para la economía andina es secundaria. En primer lugar, no puede haber «propiedad» alguna de bienes comunes que nos ofrece la «naturaleza», es decir de los llamados «recursos naturales» como el agua, la tierra, los minerales, el aire y los hidrocarburos fósiles. Ni el Estado ni actores privados (empresas transnacionales, personas particulares, conglomerados) pueden «poseer» estos bienes comunes, porque, como Proudhon ha señalada de manera acertada, se trataría simplemente de un «robo», de la usurpación de algo que pertenece a tod@s. En segundo lugar, la «propiedad» atenta contra el principio de la relacionalidad, al «cosificar» o «comodificar» (*commodities*: «mercancía»)

algo que de por si es relacional y vital. En un sentido muy profundo, los «recursos naturales» son «víveres», es decir bienes que forman la base de la conservación y reproducción de la vida. Lo que hace posible la vida, no puede ser «privatizado», es decir «sustraído» de todas las personas, animales, plantas y seres espirituales que lo necesitan para vivir. He aquí un aspecto ético que también subraya la Filosofía de la Liberación Latinoamericana: la vida es algo que no es negociable, y los sustentos de vida, por lo tanto, tampoco.

El ser humano no es propietario (ni en forma privada ni estatal o comunal) de los «recursos naturales», sino su cuidante y usuario; hace uso de ellos para conservar y regenerar su vida. En caso contrario, se los sustrae a todos los demás, con la consecuencia de que much@s ya no están en condiciones dignas de conservar y reproducir sus vidas, lo que significa, como lo apreciamos en el sistema capitalista dominante, pobreza, miseria e indigencia. También la comunidad y el Estado-Nación sólo hacen usufructo de los «recursos», para asegurar la vida de sus pobladores. Mientras que el socialismo plantea la «propiedad colectiva» de los medios de producción (y los recursos naturales son considerados como tales) y el capitalismo la «propiedad privada» de los mismos, una economía andina plantea que no puede haber propiedad alguna de los «medios de producción», aunque no considera los «recursos naturales» como medios de producción, sino como medios de vida. En este punto, la teoría de los «bienes comunes» *(commons)* plantea algo muy similar: es la comunidad que hace uso de los bienes comunes y se los hace disponibles a toda la humanidad, sin apropiarse de ellos. La diferencia más significativa entre esta teoría y la acepción de la economía andina radica en el hecho de que la segunda amplía la economía al mundo no-humano: el criterio vital es la conservación y reproducción de la vida de todos los seres (vivos), y no solamente del ser humano.

Para las economías occidentales, «progreso» en el sentido del mejoramiento de las condiciones de vida y del bienestar, es fundamental, y tiene que ver con la concepción lineal-progresiva-optimista del tiempo. Para la economía andina, el «progreso» no se mide por el «crecimiento» de bienes, servicios y riquezas, sino por el grado de balance o equilibrio del organismo cósmico del que la humanidad forma parte. El Vivir Bien o Buen Vivir no apunta a «vivir mejor», sino a una convivencia armoniosa que garantiza la vida de tod@s, incluyendo lo que Occidente llama «naturaleza». En un mundo finito, no puede haber «progreso» en el sentido de «aumento» de riqueza y bienes para todos los seres, sino que el «progreso» de unos lleva irremediablemente al «retroceso» de otros. Para que tod@s tengan un estilo de vida estadounidense, necesitaríamos siete planetas Tierra; la idea del «progreso» y del «crecimiento ilimitado» lleva a una bifurcación dentro de la humanidad. Unos se vuelven más ricos, otros más pobres, y además, las dos tendencias se dan a costa de la naturaleza no-humana. Las bonanzas del «progreso» y «crecimiento» sólo es una realidad para un tercio de la humanidad, pero son nocivas para los otros dos tercios y para la naturaleza no-humana. Semejante sistema ni es sostenible ni racional, sino que es el reflejo de un egoísmo humano supuestamente universal. La economía andina no apunta al «progreso» ni al «desarrollo» o «crecimiento»; mantener el balance –un horror para los economistas neoclásicos– es un ideal que es sostenible y racional.

El principio de reciprocidad se manifiesta, a nivel económico, como *ayni*, es decir como «contribución y retribución mutua», comúnmente llamado «ayuda mutua». Este principio rige tanto para la organización del trabajo como para la repartición de bienes y servicios. Es

tal vez la forma andina de la división de trabajo, aunque los roles se rigen sobre todo por principios pachasóficos y no por estereotipos genéricos. Pero el *ayni* no funciona sobre la base de «contratos individuales» (hoy yo por ti, mañana tu por mi), sino sobre la organización comunal *(ayllu)* de los bienes, servicios y del trabajo. El «trueque» (M1-M2; mercancías) es sólo una de las muchas formas del *ayni*; el dinero (D) como medio de cambio y medición (M1-D-M2) no es algo que atente en principio contra la economía andina. Sólo si el dinero se vuelve mercancía (D1-M-D2) o inclusive objeto de especulación (D1-D2), ya no cabe en los parámetros de la economía andina. El *ayni* contribuye tanto en lo pequeño como en lo grande al equilibrio social-espiritual-cósmico, y por tanto, a la conservación y reproducción de la vida, razón y objetivo de cualquier actividad económica en clave andina.

4. Gobernar obedeciendo

Lo «político» que para la modernidad occidental se ha emancipado de la economía, o más bien se ha vuelto su fiel reflejo («una democracia conforme al Mercado») y facilitador («el Estado como marco necesario del Mercado»), para la cosmo-vivencia andina está estrechamente ligado con lo económico, porque apunta a la misma meta, la conservación y reproducción de la vida. Para el liberalismo y capitalismo económico, la esfera política debe de ser reducida a un mínimo de regulación, tal como las reglas del tráfico, para el socialismo, la esfera política abarca toda actividad económica. Entre un Mercado supuestamente «libre» y una economía supuestamente «planificada», lo «político» en acepción andina juega un papel de coordinación, servicio y redistribución de riqueza cuando los mecanismos «económicos» de por si no logran implementar la «justicia» en el sentido del equilibrio y de la armonía señalados antes. Lo político no se restringe al Estado (y sus instancias a nivel regional y municipal) ni se extiende a la planificación exhausta del manejo económico. La figura del Estado-Nación es una creación de la Europa moderna, exportada a todo el mundo mediante la colonización y dominación cultural (imperialismo simbólico). Pero no se trata de una entidad política acorde a los parámetros de la Filosofía Andina. La idea del «Estado» como producto de un contrato social se basa en el individualismo y la libre creación de lo que Hobbes llamaba el «Leviatán», remedio imprescindible para contener la violencia del «lobo» humano *(homo homini lupus)*; es el producto «demiúrgico» de la voluntad general (Voltaire) de las personas llamadas «ciudadanos» –por mucho tiempo sólo varones propietarios adultos– a fin de terminar con un «estado natural» de la guerra de todos contra todos.

Para el liberalismo y neoliberalismo económico, el Estado es un mal necesario que se diluye con el funcionamiento «perfecto» del Mercado; para el socialismo, el Estado es la totalidad de las funciones sociales y económicas y recién se diluye con la sociedad comunista perfecta. Para la cosmo-vivencia andina, el Estado es una entidad ajena y foránea, colonial y neocolonial, porque no concuerda con los límites de entidades nacionales y étnicas, ni con los ámbitos del régimen pachasófico de reciprocidad y complementariedad. El *Tawantinsuyu* no ha sido un «Estado» en términos occidentales, sino una suerte de dictadura monárquica que intentó imponerse a otras naciones mediante la fuerza. No es suficiente para la construcción de una «política andina» recurrir a modelos precoloniales, porque tampoco corresponden a los principios fundamentales de la cosmo-vivencia andina. El Estado Plurinacional, tal como Bolivia lo plantea desde la nueva Constitución política de 2009, es

un intento de «refundar» la idea de «estado» sobre la multiculturalidad y plurinacionalidad, pero no sabe superar la idea fundamentalmente eurocéntrica de «Estado». La idea de José Martí (e inclusive de Simón Bolívar) de «Nuestra América» como como entidad política supranacional (o tal vez plurinacional) se asemeja a la idea de una *Abya Yala* unida, una confederación de las naciones (no: estados) del continente. Sin embargo, la idea andina de lo «político» empieza por lo pequeño (el *ayllu* o la comunidad) para avanzar hacia lo grande (local, regional, nacional, global). En este proceso de ir de lo pequeño a lo grande, rige el principio de correspondencia: los principios que rigen para el *ayllu* deben de regir también para el parlamento mundial.

Estos principios tienen que ver, por supuesto, con los principios pachasóficos de relacionalidad, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad. A pesar del «personalismo» del *Tawantinsuyu* –los incas como monarcas y el culto a sus representantes– el senti-pensar andino no fomenta el «personalismo» político ni mucho menos el culto al individuo político (presidente, rey, primer ministro etc.), sino a los cargos de «servicio» que se turnan y que son relacionalidad en sí. A nivel del *ayllu*, los «cargos» –como se llaman las funciones políticas– no se ejercen de forma individual ni por tiempo ilimitado, sino en general en forma de complementariedad (pareja) y por rotación cíclica (puede ser de un año o más). Para retomar un lema de los zapatistas del sur de México, se trata de «gobernar obedeciendo». Las personas que tienen un «cargo» *(carguyoq)* deben de «escuchar» y de hacer eco de lo que dice la comunidad («obedecer») y no de «mandar»; la soberanía queda en la colectividad que incluye también a la naturaleza no-humana.

Esto significa que el «gobierno» político no está ni para enriquecerse ni para jactarse, sino para «servir». En primer lugar, la pareja en el cargo sirve a la comunidad, pero en un sentido más amplio, sirve a la vida en sus muchos aspectos, incluyendo a lo que Occidente llama «naturaleza». Por esto, un cargo político siempre incluye también una función espiritual, lo que se manifiesta (en el mundo aimara y quechua) en un gobierno mancomunado entre el cargo netamente político *(jilaqata* o *carguyoq)*, ritual *(yatiri* o *paq'u)* y sapiencial *(amauta)*, muy parecido a la idea platónica de que el verdadero gobernador debe de ser filósofo o sabio. Sin embargo y en contraste como la «democracia» griega, la pareja-gobernadora andina no tiene nada de «aristocrática» ni de «élite», porque cada miembro del *ayllu* puede aspirar a ocupar este cargo (la palabra ya lo dice: no se trata de un privilegio, sino de una responsabilidad). Las condiciones son más bien de tipo pachasófico: formar pareja (heterosexual), haber comprobado la integridad de ser comunero/a, entenderse como servidor/a y no como dominador/a y ceder su lugar después del ciclo de «gobierno» a otra pareja.

En las sociedades regidas tanto por el capitalismo como por el socialismo, la «élite política» está siempre en peligro de ser seducida por el poder, la avaricia, la corrupción y la fama. En el caso capitalista, el o la político/a está bajo la presión por parte de los actores económicos de gobernar de tal manera que el «libre Mercado» no encuentre obstáculos (corrupción de «favores» y clientelismo), en el caso socialista, la propiedad estatal de los «recursos» fomenta el abuso y la usurpación de las riquezas por los funcionarios (corrupción de «apropiación» y oligarquía). Por la «paridad» *(yanantin)* de los cargos y su rotación cíclica, como también por los procedimientos de control y vigilancia, el «gobierno» en clave andina no está en peligro de sucumbir ante la seducción de la corrupción. Esto no quiere

decir que un gobierno «indígena» como lo fue el Gobierno de Evo Morales en Bolivia, no hubiera sido –por lo menos en parte– corrupto. No ha sido «andino» en el sentido de lo expuesto, sino una suerte de hibridez imposible entre principios europeos y aplicaciones andinas: un sistema presidencialista personalizado heredado de la Colonia y de las democracias liberales de Europa (sobre todo de Francia), amalgamado con elementos de procedencia andina como el aspecto espiritual y ritual, la recurrencia a los «cabildos» y «ratificación popular», como la inclusión de elementos «indígenas» en la Constitución política (el Vivir Bien, la complementariedad, la *pachamama* etc.) y en las políticas en los campos de derecho (pluralismo jurídico), educación (interculturalidad), salud (pluralismo médico) y economía (pluralismo económico).

La idea occidental de la «democracia» (gobierno del *demos* o «pueblo») nunca se ha realizado a plenitud en ninguna parte del globo terráqueo. En la antigüedad europea, solo los varones «nobles» de la *polis* («ciudad») griega (por esto la expresión «ciudadanos» y la de «política») que tenían propiedad, eran las personas que podían determinar el destino del «pueblo» *(demos)*; mujeres, niñ@s, ancian@s, foraster@s, esclav@s, l@s sin propiedad no formaban parte del *demos*. Y también en las diferentes formas de la democracia europea en la época moderna, este *demos* estaba limitado por siglos a la clase poseedora letrada masculina adulta (apenas un 3% de la población). En algunos países de América Latina, los miembros de pueblos indígenas recién en la segunda mitad del siglo XX llegaron a formar parte de este *demos*, tal como las mujeres (en Ecuador, las mujeres obtuvieron el derecho de voto en 1928, los indígenas *de facto* recién en 1978 cuando se abolió el requisito de ser alfabeto/a). Y hasta el día de hoy, en todas las democracias del mundo, hay una gran parte de la población («pueblo») que no tienen voz ni voto, porque son menores de edad, extranjer@s (migrantes o refugiad@s), personas bajo tutela o miembros de las Fuerzas Armadas. La «política andina» asume la idea básica de la «democracia», pero le da un sentido mucho más profundo; el *demos* no es ni una parte de los seres humanos que habitan un determinado espacio ni todas las personas humanas, sino toda la colectividad que incluye también «sujetos» no-humanos como la Madre Tierra *(pachamama)*, los ancestros y los espíritus. Claro que en las deliberaciones políticas, existe cierta representatividad; la Madre Tierra, por ejemplo, se manifiesta a través de l@s sabi@s y «chamanes» *(yatiris, paq'us)*, l@s ancestr@s y espíritus que están presentes mediante el ritual y la invocación, y las futuras generaciones tienen voz y voto a través de la asamblea («cabildo») que siempre incluye a todos los actores a fin de mantener el equilibrio.

Se trata, entonces, de una democracia «directa» a nivel de las comunidades, y de democracias representativas a nivel regional, nacional y global. Pero en contraste con las democracias liberales de Occidente, se trata de democracias «plenas» que incluyen la economía, la espiritualidad, los procedimientos jurídicos («justicia comunitaria») y los derechos de la naturaleza no-humana («derechos de la Madre Tierra»). No es la mayoría simple que decide en última instancia, sino la «unanimidad» que se logra a través de debates abiertos y respetuosos. Este aspecto se fundamenta en la relacionalidad como principio último para la verdad y normatividad; no se puede llegar a un equilibrio duradero, si una minoría está excluida. El arte de llegar a «consensos» requiere de capacidades que tienen que ver con aspectos espirituales, psicológicos y pachasóficos. Como la «política andina» sustenta una confederación de *ayllus* (comunidades), regiones y naciones, el consenso se requiere sobre todo a nivel de las entidades que forman la «federación» mayor. La

«soberanía» –un concepto no muy andino– está en la competencia de las colectividades locales que ejercen una democracia directa; las entidades mayores (regiones, naciones, confederación global) sólo tienen «soberanía» en forma derivada.

Este modelo requiere de muchos elementos de «diálogo» o «polílogo» inter-étnico, intercultural, interreligioso e inter-nacional. El principio directriz es el de la subsidiariedad: lo que se puede resolver a un nivel menor, no hay que delegar a un nivel mayor. Los niveles o entidades políticas mayores ya son abstracciones y sólo funcionan mediante la representatividad; tienen ante todo una función de coordinación y comunicación. Presenciamos en estos momentos de crisis –pandemia, clima, finanzas, democracia, civilizatoria– una crisis de la «globalización» neoliberal a ultranza. No son los actores de la globalización (empresas transnacionales, el libre comercio, el libre flujo de capital) que saben resolver la crisis de Corona, sino los actores locales (gobiernos, ayuda vecinal, solidaridad local). La economía capitalista globalizada es uno de los factores decisivos para la expansión de la epidemia y de su extrapolación a volverse pandemia, pero es impotente ante la solución de la crisis. Inclusive en lo político, se puede presenciar un despliegue de soluciones «nacionales» y regionales a las múltiples crisis. Las «economías locales» con trayectos cortos entre producción y consumo están en auge, aunque las empresas transnacionales no dejan de apostar por los «nichos» de producción con bajos costos fijos (salarios, alquileres, recursos).

Para el mundo andino, el lema de la «glocalización» –pensar globalmente, actuar localmente– puede ser una forma y un ideal heurístico tanto en lo político como en lo económico y social. Una economía del cuidado y de la crianza de la vida, una democracia rotativa y complementaria, una convivencia respetuosa y sostenible puede realizarse de mejor manera en ámbitos geográficos no muy amplios. Para vivir dignamente (Vivir Bien/Buen Vivir), no es necesario importar arroz desde Tailandia ni juguetes de China, como tampoco pasar el «tiempo libre» (otro concepto típicamente occidental) en un Crucero en el Caribe.

5. ¿Es universalizable este modelo?

Existen muchísimos argumentos que parecen condenar este tipo de planteamiento desde el inicio al fracaso. Los más frecuentes: Ni en los Andes se «vive» lo que se llama la «cosmo-vivencia» andina con sus principios de relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad, sino que la mayoría está impregnada por los principios del capitalismo neoliberal y de la globalización cultural y de consumo. Y un segundo dice que no se puede «universalizar» un modelo surgido en un contexto tan peculiar como el andino.

Hay diferentes respuestas a estos cuestionamientos. En primer lugar, una práctica (económica, política, social) que contradice cierto ideal (por ejemplo del Vivir Bien, Buen Vivir), no invalida el ideal mismo. Esto compete a todo el mundo; los economistas neoclásicos se enfrentan a diario a prácticas antiliberales como el proteccionismo comercial actual de EE. UU., la intervención estatal en tiempos de pandemia, el *buy out* de los bancos por el Estado durante la crisis financiera (2008/9), pero por ello no cuestionan el ideal del (neo-)liberalismo mismo. Inclusive en el caso del «socialismo», los muchos abusos por parte de las élites del «socialismo real» de la Ex-Unión Soviética y sus aliados no invalida la idea

y el ideal del «socialismo». Un análisis realista y no-ideologizado de la situación actual de los países «andinos» muestra que tanto en lo económico, político como en lo social y espiritual, las sociedades respectivas se ubican lejos del ideal «político» diseñado. Los gobiernos «indígenas» o «indigenófilas» de Bolivia y Ecuador, junto a otros gobiernos de «izquierda» han dado pasos decisivos hacia este ideal, pero tropezaron en el camino con contradicciones internas insuperables y un contexto internacional adverso, o sucumbieron simplemente ante la seducción por el poder, el dinero y el culto a la persona.

Hoy día, en América Latina –no sólo en los países andinos– se ha instalado una nueva derecha y una economía extractivista a ultranza, como demuestra el caso de Brasil, Bolivia y Ecuador. Pero como intenté explicar, no se trata simplemente de «derecha» e «izquierda», sino de la orientación de los gobiernos y sus respectivas sociedades civiles por modelos que atentan contra la vida de muchos sectores de la comunidad humana y sobre todo el equilibrio ecológico, espiritual y cósmico. Los feminicidios han aumentado de manera preocupante, las migraciones forzosas también, y la destrucción del «medio ambiente» llega a niveles que ya no permiten retornar al equilibrio perdido y dañado. Para esta situación, en el mundo andino existe una figura que se llama *pachakuti*. Esta palabra quechumara (quechua y aimara) significa literalmente el «retorno de la *pacha*», es decir la re-volución cósmica en un sentido disruptivo y no continuo. En el *pachakuti* se revela otro tipo de ciclicidad –aparte de los ciclos astronómicos, meteorológicos, agrícolas y biológicos– que tiene que ver con la historia (tanto humana como no-humana). Según la cosmo-espiritualidad o filosofía andina, la *pacha* pasa por grandes ciclos que terminan en un *pachakuti*. De este, se abre posteriormente un nuevo ciclo con un equilibrio perfecto en un inicio (muy parecido a la metáfora bíblica del Jardín de Edén). Según l@s maestr@s sabi@s de los Andes, l@s *amautas*, *yatiris* o *p'aqus*, cada ciclo «histórico» comprende alrededor de 500 años. Se supone que la Conquista hace quinientos años fue un tal *pachakuti*, y que hoy estaríamos ante la inminente llegada de un nuevo *pachakuti*. Las señales de esta inminencia se pueden apreciar en el creciente desequilibrio, tanto en sentido social como ecológico, político y económico, pero sobre todo en el creciente número de las llamadas «desastres naturales», pandemias y enfermedades contagiosas. El cambio climático es considerado una señal manifiesta de que la *pacha* como relacionalidad equilibrada está por colapsar, porque por lo visto no hay remedio de restablecer el equilibrio dañado. La pandemia de Corona hace inclusive más inminente un tal *pachakuti*.

Tanto a nivel regional (andino) como continental *(Abya Yala)* y global, se evidencia cada vez con mayor claridad que el camino que toma la humanidad, no es viable ni globalizable. Se requiere de un paradigma totalmente distinto, porque la humanidad con sus líderes políticos y CEOs (*Chief Executive Officers*: el lenguaje militar dilata) económicos sigue principios que atentan contra la vida en su totalidad y llevan irremediablemente al colapso del sistema-mundo y del planeta mismo. Se requiere de una «alternativa» o «alterativa» realmente distinta en los fundamentos para diseñar caminos de «conversión». Lo que acabo de plantear, me parece tal «alterativa», al menos para el mundo andino y tal vez para toda *Abya Yala*. Si este camino tiene que pasar por un *pachakuti* que incluye mayor violencia y disturbios, depende mucho del tiempo de espera inútil y de la ceguera de los actores principales, inclusive del *demos* en América Latina.

Cabe responder a la pregunta si este paradigma de «economía» y «política» es o no universalizable. Antes de entrar a este punto, hay que señalar que la filosofía occidental o el capitalismo neoliberal nunca se han preguntado si fueran universalizables, sino lo presuponían como una verdad *a priori*. Sin embargo sabemos, que esta «universalización» que en la forma real concreta se llama «globalización», sólo se hizo posible gracias a la violencia estructural, al colonialismo, la esclavitud y la explotación indiscriminada de seres humanos y de la naturaleza no-humana. Además, hasta el día de hoy, no logró permear a todas las culturas, imponerse a todos los pueblos y «mojar» *(trickle down effect)* a todos los seres humanos con sus bondades; hay una mayoría creciente excluida del Mercado y considerada «excedente». Una «universalización» real del paradigma económico-político dominante es imposible porque no disponemos de siete planetas Tierra ni de la capacidad de ellas de absorber todos los residuos tóxicos de este modelo «ideal» (en perspectiva capitalista). La cuestión por la «universalización» del paradigma de convivencia andina no pasa por la cuestión si este fuera o no «globalizable», sino si se trata de un modelo «sostenible» en un sentido holístico: económico, político, social, cultural, espiritual, cósmico. Además, no es parte de esta cosmo-espiritualidad andina la intención de «imponerse» a todo el mundo, sino de relacionarse con otros «mundos» mediante diálogos y polílogos interculturales, interreligiosos e inter-nacionales (dentro del mundo hay muchos mundos posibles). Se trata de un paradigma contextual con aspiración universal, pero el modo de transitar de lo contextual («andino») a lo inter-transcultural depende de la capacidad real de estos diálogos y polílogos. En otras palabras: la supuesta «universalidad» del planteamiento señalado no está dada de forma *a priori* y monocultural, sino que recién se manifiesta en y a través de la relacionalidad, en este caso: en y a través de diálogos y polílogos a nivel regional, continental y global.

Para América Latina o *Abya Yala*, valdría la pena hacer el ejercicio de salir de la «mismidad» occidental de siempre –liberalismo, capitalismo, socialismo, democracia liberal, izquierda, derecha– y apostar por la alteridad epistemológica, filosófica, espiritual y ontológica, es decir: por una «alterativa» que ya existe en forma «seminal» (Rodolfo Kusch) y que tiene una trayectoria de miles de años. Para ello hay que voltear la perspectiva –como los cautivos en la parábola de la Caverna de Platón– y dejar de cautivarse por las «sombras» del mundo de consumo, despilfarro y «verdades alternativas» *(fake news).*

22. El Mediterráneo y el Titiqaqa[691]: El eurocentrismo en la perspectiva de la filosofía andina

La cuna de la civilización occidental, el Mediterráneo, puente entre tres continentes y lugar de largas y sangrientas guerras, de encuentros mitológicos entre dioses y humanos, pero también escenario contemporáneo de tragedias de refugiados y migrantes africanos que pretenden hoy en día ingresar a la fortaleza «Europa», estas aguas han dado al continente europeo el rostro helénico-romano, mucho antes de que el mar del Norte ha visto zarpar a los conquistadores holandeses y británicos. *Mare Nostrum* para el Imperio romano, marco de referencia para los primeros filósofos jonios y medio de expansión de la nueva religión cristiana, el Mediterráneo es mucho más que una tarjeta de identidad de Europa: es concebido como el «centro del mundo».

1. La terquedad de *Abya Yala*

En su obra tan polémica como controvertida –*El Choque de Civilizaciones*–[692] Samuel Huntington vacila ante la alternativa de subsumir al continente latinoamericano a la «civilización occidental» (Europa y Norteamérica), como una de sus «sub-civilizaciones» (junto al «mundo ortodoxo»), o más bien reservarle un estatus *sui generis*. Durante casi cinco siglos, *Abya Yala* ha sido considerado como el *Far West* de Europa, la extrapolación de la civilización occidental, el «eco» más o menos fiel de lo que pasa (en forma vivaz) en el Viejo Mundo[693], o recientemente como el «Patio Trasero» de Estados Unidos. La cristianización del continente –hoy es el continente más católico– y su occidentalización cultural y mediática concomitante parecen haber logrado lo que Pizarro empezó ese día en Cajamarca: la «europeización» de *Abya Yala*.

[691] La dicción *Titiqaqa* (con Q) es expresión de los idiomas nativos (quechua y aimara) que desconocen la C del español y de los idiomas indogermánicos y es usada en este trabajo como contraposición lingüística al afán colonial de castellanizar las expresiones autóctonas. La palabra *titiqaqa* parece ser una composición de *titi* (gato andino; plomo) y *qaqa* o *qarqa* ('roca' en quechua, respectivamente aimara). En otras versiones, el lago Titiqaqa toma su nombre de la isla llamada *Intiqarqa*, palabra que deriva de dos palabras aimaras y quechuas: *Inti* ('sol') [transformada fonéticamente en *titi*] y *qarqa* ('peñasco'). El historiador del Santuario de Copacabana, Alonso Ramos Gavilán, lo explicó de la siguiente manera: «Llámase nuestra laguna e ysla Titicaca, por una peña llamada assi, que significa peña donde anduvo el gato, y dio gran resplandor. Para inteligencia desto se a de advertir que Titi en lengua Aymara, es lo mismo que gato montés, a quien comúnmente los Indios en la lengua general Quichua llaman Oscollo, y Kaca significa peña, y juntas las dos dicciones Titicaca, significa lo que emos dicho. Fingen estos Indios que en tiempos passados se vio un gato en la peña con gran resplandor, y que de ordinario la paseava; de aquí tomaron motivo para dezir que era peña donde el Sol tenía sus palacios, y assí fue el mayor, y más solene adoratorio que tuvo el Reyno dedicado a este Planeta [...]» (Ramos Gavilán, Alonso ([1621] 1988). *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor. I, 89s.).

[692] Hamilton, Samuel (1996). *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster (En español: (1997). *Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración Mundial*. Barcelona: Paidos).

[693] Según la definición de Hegel: «Lo que aquí sucede hasta el momento, es sólo el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad foránea...» («Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit...»). En: Hegel, Gottfried Wilhelm Friedrich (1979). «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte». *Werke in zwanzig Bänden*. Tomo 12. Frankfurt/M. 114.

Generaciones de intelectuales y ejércitos de comerciantes y emprendedores han tratado de demostrar *ex effectu* que el continente se definiera por su «mestizaje» y la «latinidad» y que esta «raza maldita y enferma»[694] de *abayayalenses* pronto perteneciera a un pasado museal y bibliotecológico. La imposición de idiomas europeos, de una religión establecida en Europa (a pesar de tener raíces asiáticas), de una filosofía predominantemente helénico-romana y de un espíritu capitalista liberal de mercantilización iba a asegurar la incorporación duradera e irrevocable del continente al paradigma civilizacional occidental. América Latina iba a tener futuro en la medida en que se asimilara a Europa (y posteriormente a Estados Unidos); en caso contrario no tendría futuro. *Abya Yala* o bien se abandona (se disuelve en la asimilación) o bien es abandonada (queda fuera de la historia), o bien se «europeíza» o bien deja de existir: *tertium non datur*.

Las políticas coloniales apuntaban al proceso de «civilización» de los pueblos originarios de *Abya Yala*, lo que venía a equivaler a su «europeización». En lo religioso, las varias «campañas de extirpación de la idolatría» en el siglo XVII intentaron «cristianizar» al «indio», imponiéndole la manera europea (en concreto: el catolicismo español renacentista) de creer, orar y relacionarse con lo divino. En lo idiomático, la fuerte «castellanización» (y «lusitanización») de la enseñanza en las universidades y colegios tenía como propósito la lenta agonía de las lenguas nativas que fueron consideradas «atávicas» y «anticuadas», símbolo del atraso y de la «barbarie». En lo económico, el mercantilismo e incipiente capitalismo tendieron a sofocar cualquier tipo de economía «comunitaria» de trueque y de reciprocidad laboral, imponiendo la monetarización y la acumulación de capital. En lo biológico, se fomentaba el mestizaje a fin de «mejorar la raza» y blanquear a la población morena («raza de bronce»), símbolo de inferioridad humana. Y en lo filosófico, simplemente se declaró a *Abya Yala* como carente de filosofía, como «tierra virgen» respecto al pensamiento y a la racionalidad, imponiendo las filosofías europeas de turno.[695]

La región andina, junto con Mesoamérica, ha sido la más terca y recalcitrante frente a estas embestidas de «civilización» por parte de los conquistadores, misioneros e intelectuales europeos. A lo largo de la Colonia y República, los pueblos originarios andinos han aplicado

[694] Uno de los representantes más destacados de la filosofía latinoamericana que ha hecho grandes esfuerzos en determinar la «identidad» latinoamericana en términos de «mestizaje» y «latinidad», ha sido Leopoldo Zea (1912-2004). Cf. sobre todo *Filosofía de la historia americana* (1978) y *Latinoamérica en la encrucijada de la historia* (1981). Zea apoya (a pesar de su crítica al eurocentrismo) la tesis de Huntington de que América Latina pertenece a la civilización occidental (véase: Estermann, Josef (2008). *Leopoldo Zea interkulturell gelesen*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz; especialmente 113s.).
México mutilado: la raza maldita es una novela histórica y política escrita por Francisco Martín Moreno y publicada en 2004 la cual describe la pérdida de la mitad del territorio mexicano a manos de los Estados Unidos en el siglo XIX. Con el mismo cualitativo («raza maldita») fueron denominados representantes de los pueblos originarios quechua y aimara, por parte de la oligarquía blancoide de Santa Cruz de la Sierra en Bolivia, durante la tensionada época de la preparación de la nueva Constitución Política del Estado (2008).
El escritor boliviano Alcides Arguedas (1879-1946) acuñó la noción de «pueblo enfermo» y «raza de bronce» en las novelas con el mismo nombre (de 1909 y 1919, respectivamente).
[695] Hasta la fecha, gran parte de los textos de historia de filosofía en América Latina empiezan con la Conquista, negando el carácter filosófico de los pueblos precolombinos. Una excepción loable es el compendio reciente: Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (eds.) (2009). *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y 'Latino' (1300-2000): Historia, Corrientes, Temas y Filósofos*. México: Siglo XX, que contiene un capítulo sobre la filosofía precolonial.

diferentes estrategias de resistencia a la «circuncisión helénica»[696] decretada por los promotores de la «modernidad» occidental. En primer lugar, ponían en práctica (y siguen haciéndolo) la estrategia del «doble discurso», de la «doble fidelidad» y de la «doble nacionalidad» que se apoya en uno de los principios básicos de la filosofía andina: El principio del tercer *incluido* o el principio de la inclusividad.

Para los europeos, esta habilidad ancestral rápidamente fue descalificada de «doble cara» (*iskay uya*; *pä uñnaqani*), de falta de sinceridad, de ambigüedad existencial o hasta de abierto engaño diabólico. En lo religioso, los pobladores originarios imitaron a los misioneros católicos (y posteriormente protestantes) a tal extremo que éstos sospecharon de que era una obra del mismo diablo que podría servirse de las oraciones y rituales cristianos como para engañar a los verdaderos portadores de la fe.[697] Lo mismo ocurrió −*mutatis mutandis*− respecto al uso del español, la lógica bivalorada de Occidente, la inserción al mercado capitalista o la vestimenta y modos de consumo: aparentemente, las y los indígenas se adaptaron a las exigencias por parte de los señores coloniales, pero en la clandestinidad seguían usando el quechua o aimara, se vestían de la manera tradicional, contraían matrimonio a la manera andina (*sirwinakuy/sirwisiña*), seguían con el trueque tradicional y mantenían una lógica inclusiva.

En segundo lugar, se estableció una suerte de paralelismo civilizatorio y cultural (yuxtaposición). En lo político, se llegó a hablar de «dos repúblicas», una de los/as criollos/as y blancos/as, y otra de los/as indígenas; a nivel continental, se veía la yuxtaposición de una «América Latina» europeizante y de una «América Profunda» (Amerindia). En lo religioso –debido al fracaso de «extirpar las idolatrías»− los dos universos religiosos, el cristiano y el andino-ancestral, siguen existiendo lado a lado, una suerte de bireligiosidad peculiar (sinoiquismo)[698] que está presente incluso en la misma persona. En lo político y económico, dos sistemas coexisten en un ámbito geográfico común: la democracia liberal occidental y la democracia comunitaria indígena, la economía de mercado capitalista y la economía comunitaria de reciprocidad. Hoy día, Bolivia tiene una propuesta constitucional de una pluralidad económica (economía liberal; economía comunitaria; economía mixta), política (autonomías indígenas; autonomías regionales; autoridades indígenas; autoridades formales) y jurídica (jurisdicción occidental; justicia comunitaria).

---

[696] Esta expresión (polémica) se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber sido victorioso en su lucha contra la «circuncisión judaica», en su diputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo de que la proclamada «circuncisión interior» por el Espíritu (Rm 2: 29) para llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma filosófico del helenismo grecorromano. Consecuencias tangibles de esta «circuncisión intelectual» son (entre otros) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensibilidad, la corporeidad y la mundanidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

[697] Cf. Vargas Betancourt, Karin (2004). *Todos son engaños del diablo: Idolatría, evangelización y pastoral del miedo en los Andes Coloniales. Siglos XVI-XVII.* Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.

[698] Los términos de la «bireligiosidad» y del «sinoiquismo» *(σὺν οικός)* fueron acuñados por Günter Lanczkowski ((1971). *Begegnung und Wandel der Religionen.* Düsseldorf: Diederichs), para hablar de las «existencias interreligiosas» (72ff.), aunque «sinoiquismo» significaba antes simplemente 'el proceso de juntar dos aldeas *(οικόι)*' en la Antigua Grecia.

En tercer lugar, sigue el eclecticismo cultural como estrategia de resistencia al eurocentrismo aplastante. Las y los indígenas andinos/as aceptan ciertos elementos de la civilización europea-occidental (sobre todo las tecnologías, las fiestas religiosas católicas, los animales domésticos y cultivos), pero rechazan otros (como la comida chatarra[699], música, vestimenta, el individualismo). Este eclecticismo cultural ha producido las formas típicas andinas de la condición híbrida lingüística (un castellano andino y un quechua/aimara castellanizado), del sincretismo religioso (un cristianismo andino o un andinismo cristiano), de la comida criolla y de la vestimenta andina moderna (la pollera, la chaqueta tipo Evo, el sombrero andino, etc.).

En cuarto lugar, surge una resistencia radical y militante, sobre todo bajo la consigna de la «descolonización» y la «reandinización» de las sociedades andinas que se plasman en diferentes tipos de indigenismos (pachamamismo, panandinismo, indianismo, katarismo, (neo-) incaísmo, etc.).[700] El discurso de la «descolonización» que incluso aparece en la nueva Constitución Política del Estado de Bolivia[701], se nutre de una fuerte crítica al occidentocentrismo en todas sus facetas, por un lado, y de una toma de conciencia por las sabidurías y modos de vivir ancestrales del mundo andino.

2. Crítica andina del eurocentrismo

Por razones evidentes, el eurocentrismo se ha impuesto en los Andes en primer lugar a través de la colonización militar, económica y política española. Sin embargo, no hay que subestimar el impacto del pensamiento francés y alemán, en y a través del sistema educativo, del sistema jurídico y político, y del liberalismo y capitalismo británico y estadounidense, en y a través de la explotación de los recursos naturales (minería, hidrocarburos). Por lo tanto, la crítica andina del eurocentrismo es una crítica más amplia al occidentocentrismo (o centrismo civilizatorio occidental), en el sentido de una deconstrucción intercultural de la «colonización de las almas» (Fernando Mires)[702] a través de las filosofías e ideologías dominantes de origen occidental (europeo-norteamericano).

La recuperación de «filosofías y teologías autóctonas» andinas[703] cuestiona no solamente el proceso de «subyugación» ideológica mediante una forzada «circuncisión helénica-

[699] En Bolivia, *McDonald's* tenía que abandonar el país, no por presión política, sino simplemente porque no era rentable, debido a las preferencias de la población.

[700] A partir del Quinto Centenario de la Conquista (1992), el indigenismo que por siglos ha sido una corriente subterránea que a veces irrumpió violentamente (Tupaq Amaru, Tupaq Katari, Zárate Willka) se ha acomodado con ciertos movimientos sociales y sectores políticos, tanto en Ecuador (Movimiento Pachakuti), Perú (MRTA; el etnocacerismo) como en Bolivia (el EGTK; Movimiento Indígena Pachakuti). Las vertientes se distinguen por sus referencias (al imperio incaico; a Tupaq Katari; etc.), por su ideología religiosa, política o filosófica y por sus planteamientos políticos y civilizatorios.

[701] El artículo 9, sobre «fines y funciones esenciales del Estado», dice en su inciso 1: «Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales».

[702] Mires, Fernando (1987). *La colonización de las almas*. San José: DEI.

[703] Entre otras, hay que mencionar las obras: Loayza Obando, Teobaldo (1987). «Filosofía andina». En: Manrique Enríquez, Fernando (ed.). *Dos siglos de ensayistas puneños*. Lima. 108-112. Regalsky, Pablo (1994). *Filosofía Andina*. Ginebra: Fundación Patiño. Miranda Luizaga, Jorge (1996). *Filosofía Andina: Fundamentos, alteridad y perspectiva*. La Paz: Hisbol. Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría para un mundo*

occidental» y un «lavado de cerebro» en clave de la modernidad occidental, sino la pretensión de la «centricidad» del mismo pensamiento occidental y su supuesta «universalidad». La toma de conciencia de la contextualidad de cualquier pensamiento humano, en la filosofía intercultural, lleva al cuestionamiento fundamental de cualquier «centrismo» monolítico, hegemónico y dominador. Cada contexto tiene su propio «centro» epistemológico, axiológico y vivencial (su «perspectividad» y «respectividad») y no puede ser universalizado como si su particularidad contuviera todas las posibilidades de realizar lo humano.

En otras palabras: una filosofía andina contextual «revela» la contextualidad de la misma filosofía occidental, en el sentido preciso de ser acompañada del adjetivo «occidental», en vez de ser «filosofía sin más». El totalitarismo intelectual y civilizatorio de Occidente – secundado hoy en día por los medios de comunicación masivos, el Internet y el Mercado− se tropieza (para hablar en términos de Lévinas) con el rostro y la racionalidad del otro y de la otra, con la alteridad filosófica, religiosa, sapiencial y civilizatoria que no se deja absorber por la «mismidad» del centro. El surgimiento de una crítica intercultural al eurocentrismo es a la vez expresión y condición del surgimiento de la alteridad como «sujeto» filosófico, económico, cultural y civilizatorio.

Esta alteridad filosófica (la «otra filosofía») se expresa en lo que suele llamarse, desde hace unos veinte años, «filosofía andina», manifestación sapiencial y racional de una milenaria tradición no-occidental. La filosofía andina reivindica la pluralidad no sólo de filosofías, sino de racionalidades y paradigmas civilizatorios, de los que la filosofía y civilización europeas forman una (entre muchas) de las expresiones culturalmente determinadas y contextualizadas.[704] La filosofía andina se apoya en una racionalidad incluyente y holística que se plasma en el principio de relacionalidad como fundamento imprescindible para la comprensión de la realidad, del ser humano y de la ética.[705]

nuevo. La Paz: ISEAT ((1998). *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala). Ídem (Coord.) (2006). *Teología Andina: El Tejido diverso de la fe indígena*. 2 tomos. La Paz: ISEAT.

En círculos académicos existe todavía mucha resistencia contra la «filosofía andina» (y «teología andina»); la mayoría de los autores que se resisten son latinoamericanos y usan un discurso altamente eurocéntrico para descalificar este tipo de filosofía (véase las reseñas a mi obra citada por Mario Mejía Huamán ((2005). «Critica a la «Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría andina». En: Ídem. *Hacia una filosofía andina: Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima. 79-106) y David Sobrevilla ((2008). «La filosofía andina del P. Josef Estermann. Quito: Abya-Yala, 1998; 359 pp». En: *Solar* Nº 4, año 4, Lima 2008. 231-247; Sobrevilla me cita equivocadamente como «Padre»).

[704] No se trata de restar importancia a la tradición filosófica europea como una tradición muy rica y sofisticada, sino de cuestionar su carácter y pretensión supra- y supercultural, y por tanto su pretensión universal *a priori*. Para el enfoque intercultural, lo «universal» es el resultado de un proceso de muchos «polílogos» interculturales, o sea: un dato obtenido *a posteriori*.

[705] Cf. Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. Especialmente el capítulo 5.2 «El principio de relacionalidad». 126-135.

3. Aspectos de la crítica

La crítica andina del eurocentrismo filosófico apunta, a manera de ejemplos, a los siguientes campos:[706]

a. Una crítica intercultural de la tradición filosófica europea dominante −y de su carácter eurocéntrico− por parte de la filosofía andina (como alteridad filosófica) revelaría en primer lugar la tradición heterodoxa invisibilizada de la misma filosofía occidental. Incluso en esta tradición, hay *logoi spermatikoi* de concepciones que son de suma importancia en la filosofía andina (y en otras tradiciones no-occidentales): El hilozoísmo o panpsiquismo de Haeckel, el simbolismo cósmico de Pitágoras, el organicismo de Nagel, los principios homeopáticos de van Helmond, el panenteísmo de Krause y Bulgakov, la relacionalidad cósmica de Leibniz, la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa o la apocatástasis de Juan Escoto Erígena son sólo unos ejemplos de la riqueza heterodoxa de Occidente.[707]

b. En segundo lugar, la filosofía andina cuestiona la universalidad de la racionalidad logocéntrica (como racionalidad dominante) de la filosofía europea que se rige por los principios de la lógica binaria y formal de la no-contradicción, de la identidad y del tercer excluido. Esta racionalidad excluyente contrasta con la racionalidad incluyente de los Andes (pero también de Asia oriental y de otras filosofías no-occidentales) que interpreta las oposiciones en el sentido de polaridades complementarias y no de posiciones contradictorias mutuamente excluyentes. La universalización de estos principios de la lógica formal occidental lleva a un logicismo y la supresión de otras formas de expresión tal como son los sentimientos, la intuición, el símbolo y la analogía (que –dicho sea de paso– son expresiones más femeninas que la «espada de la razón» masculina).

c. En tercer lugar, la filosofía andina cuestiona la «manía clasificatoria» de Europa, es decir el afán de meter todos los fenómenos y realidades en cajones conceptuales. El mismo «concepto» es un invento muy poderoso del Sócrates platónico para llegar a tener el dominio intelectual sobre la diversidad caótica de lo que se nos presenta. La «manía clasificatoria» necesariamente reduce la riqueza de la vida a unos cuantos conceptos y lleva a una domesticación forzosa o hasta aniquilación de lo que no se puede clasificar con los parámetros preconcebidos.[708] Esto es aún el caso con muchos de los temas importantes de la filosofía andina que no encajan en los moldes conceptuales de Occidente, y por tanto carecen de la cualidad filosófica autodefinida.

---

[706] Retomo en esta ocasión parte de un artículo mío titulado «La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental», publicado en: (2006) *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz. 81-104. Especialmente 101-103. También en: Estermann, Josef (2008). *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT. 19-41. Especialmente 38-41.

[707] Falta escribir la «historia herética» de la filosofía occidental. Lo que en la Edad Media efectivamente fue depurado como «herético» (recuérdese las condenaciones en 1277 por el obispo de París), en la Edad Moderna simplemente fue abandonado al olvido y a la insignificancia.

[708] La expresión más elocuente y radical de esta actitud pan-lógica es la convicción de Hegel de que «todo lo real es inteligible y todo lo inteligible es real», una totalidad logocéntrica que no deja espacio para modos no-racionales de acercarse a la realidad y que en lo político y militar se revela como violenta y conquistadora.

d. En cuarto lugar, la filosofía andina pone en tela de juicio las dicotomías occidentales entre lo humano y el mundo extrahumano, entre lo vivo y la realidad inerte, entre lo sagrado y lo profano, e incluso entre lo divino y lo mundano. Tal dicotomización de la realidad lleva a una separación dualista y a un sistema de la doble verdad y de una ética de vigencia sectorial. Es cierto que el desencantamiento del mundo por la filosofía europea-occidental ha contribuido grandemente al progreso científico y tecnológico, pero éste a su vez se ha vuelto encantado y hasta un nuevo dios. La filosofía andina parte de la convicción de que cada dicotomía y separación de espacios, ámbitos y esferas deriva en un deterioro grave de la integralidad cósmica. La separación de la Naturaleza (como *res extensa* material y mecánica) del mundo humano (como *res cogitans* espiritual y espontánea) conlleva –tal como lo podemos apreciar– una depredación suicida del medio ambiente. Y la dicotomía radical entre lo divino y lo mundano conlleva una divinización de lo mundano en el sentido de una idolatrización de aspectos particulares como por ejemplo del progreso, del placer, del dinero y del Mercado.

e. En quinto lugar, la filosofía andina critica la epistemología reduccionista dominante de Europa que pretende llegar a la verdad plena a través de las fuentes humanas de la razón y de la sensación. Esta reducción lleva a una concepción cientificista de la verdad y excluye las fuentes alternativas de conocimiento que son la fe, la intuición, los sentimientos, el ritual, la celebración y la representación artística. La filosofía andina, por otro lado, insiste en una epistemología integral que trasciende el género humano como sujeto cognoscitivo. El conocimiento es una cualidad de todos los entes, sean humanos o no humanos, animados o «inertes», y se lo consigue a través de muchas vías tal como el ritual, la celebración, el trance, la representación simbólica y la unión mística. Esta crítica cuestiona la unidimensionalidad del saber occidental, tal como se plasma por ejemplo en la medicina tecnomorfa en la explicación monocausal de los sucesos, en la racionalidad y lingüisticidad del subconsciente o en la progresividad irreversible del tiempo.

f. En sexto lugar, la filosofía andina cuestiona la misma institucionalidad y academicidad de la filosofía europea que ha devenido un ejercicio intelectual de textos sobre textos (una filosofía «rumiante»), de una hermenéutica intertextual que ya no toca tierra. La exigencia académica de Europa de que uno no puede pronunciarse sobre lo que pasa y lo que se esconde sin referirse a toda la historia eficiente de las ideas, es decir: inflando el aparato crítico de tal manera que se impone sobre la originalidad, este rasgo no es en absoluto universalizable. El quehacer filosófico no se rige por los criterios de la escrituralidad y referencialidad intertextual, como también ejemplos de la misma tradición occidental demuestran (Sócrates por ejemplo). La filosofía andina es ante todo una filosofía vivencial de primera mano, sin recurrir a textos y autores, en contacto directo con la realidad multifacética vivida y pensada por las mujeres y los varones de los Andes. Esta crítica pone en tela de juicio los estándares académicos occidentales impuestos a las instituciones de enseñanza superior en todo el mundo.

g. Y por fin, la filosofía andina revela el carácter intercultural y multiétnico de la misma tradición filosófica de Europa. Lo que parece ser un bloque monolítico y homogéneo –»la» Filosofía Occidental con mayúscula– en realidad es el resultado de una pugna histórica de corrientes con rasgos culturales muy distintos (semitas, árabes, egipcios,

celtas, germánicos, hindúes, etc.), una historia del olvido y de la supresión, una historia de los vencedores con las ideas vencedoras. La filosofía andina asume por su misma condición marginal y marginalizada la opción por los nichos de la razón, por las ideas consideradas «impensables» y por una inclusión de lo que no parece tener «dignidad» académica.

22. La pandemia del coronavirus como *pachakuti*: Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina

La pandemia de Covid19 (SARS-CoV-2 o coronavirus) que actualmente vivimos en todas partes de nuestro planeta, es un gran dolor para mucha gente. Algunos han perdido sus seres queridos, otros sufren aún de dolencias, muchos se ven aislados, y un gran número lucha por la simple sobrevivencia por falta de trabajo, recursos o apoyo. Vivimos tiempos extraordinarios en muchos sentidos. La vida social prácticamente se ha congelado, redes de contactos fueron deshechas, la economía sufre una de las caídas más dramáticas de la historia, y la incertidumbre sobre el futuro se hace sentir hasta en lo más íntimo y personal. Después del auge del PIB (Producto Interno Bruto) por más de diez años consecutivos, las perspectivas se han invertido totalmente: la pobreza aumenta en forma dramática, el desempleo también, los sistemas de salud y de educación han colapsado prácticamente, y no se ve luz al otro lado del túnel.

Existen muchos intentos de explicar esta pandemia, la gran mayoría mediante el recurso a la ciencia de tipo occidental, otros mediante una reflexión de tipo religioso, y no pocos mediante diferentes teorías de conspiración. La magnitud de la pandemia requiere de reflexiones amplias, interculturales, fuera de lo común, filosóficas. En el contexto andino, la pandemia que viene golpeando a muchas personas, familias y comunidades es vista en el horizonte de lo que suele llamarse «cosmo-espiritualidad» andina. Según ella, tanto la pandemia de Covid19 como el cambio climático y el quiebre de los modelos económicos modernos de desarrollo y progreso, tienen que ver con el desbalance del equilibrio a nivel cósmico, espiritual, social y económico, lo que en términos andinos se suele expresar por la figura del *pachakuti*. La presente charla intenta dar pistas para una comprensión de la pandemia desde los parámetros de la cosmo-espiritualidad andina.

1. De una explicación monocausal a una perspectiva holística

En vista de la prevalencia de expert@s en virología, epidemiología y vacunología, resulta «despistado» o al menos «romántico» recurrir a la «cosmo-espiritualidad» o «filosofía» andina, para tratar de comprender la magnitud y trascendencia de lo que actualmente vivimos. Todo el mundo tiene enfocada su mirada en la «ciencia» en sentido occidental, es decir en el complejo científico-tecnológico en el campo de salud, y espera una solución de tipo farmacéutico e inmunológico. En el campo económico, todo el mundo habla de recuperar en tiempos post-pandemia la «normalidad» anterior a la crisis, del funcionamiento de las actividades económicas sin restricciones del Libre Mercado y del extractivismo mineral. Salvo los pocos grupos que se dejan llevar por teorías conspirativas o sectores del fundamentalismo religioso que ven la pandemia como castigo de Dios por la acumulación de pecados, la gran mayoría de la gente considera la pandemia como la consecuencia de una concatenación de eventos que tienen su origen en la China (concretamente: en un mercado de animales salvajes en Wuhan).

La racionalidad linear de causa y efecto explica la pandemia por una causa inicial que se piensa ser el paso del coronavirus de un animal (¿murciélago, armadillo?) a un primer ser humano infectado en el mes de noviembre de 2019, y de ahí el contagio más o menos arbitrario de otros seres humanos en forma exponencial. De este modo, la cadena de infecciones, es decir la cadena de causas y efectos, llega por medio de la movilidad de mercancía y personas hasta los Andes y la Amazonía, en el caso boliviano. La pandemia tiene entonces una sola causa primordial (el «caso cero») que se ha expandido exponencialmente. Ahora está claro que esta primera causa requiere, para tener el efecto que ha tenido hasta el día de hoy, una serie de condiciones favorables que tienen que ver con la globalización. La peste en la Edad Media ha sido también terrible, o aún más terrible por el alto grado de mortalidad, pero no podía expandirse de la misma forma exponencial y tan rápida como el coronavirus, porque el mundo de entonces todavía se separaba en contenedores más o menos aislados uno de otro, y la movilidad de bienes y personas ha sido ínfima en comparación con el siglo XXI.

No es cierto que, ante el coronavirus, todas y todos somos iguales, sino que – para parafrasear una célebre frase de George Orwell – «algunos son más iguales que otros». Eso vemos claramente a la hora de tener o no suficientes equipos de cuidado intensivo, suministro de oxígeno, mascarillas o desinfectantes, y mucho más claro, cuando habrá vacunas disponibles o accesibles para protegerse contra el virus. Un país como Suiza, donde radico actualmente, tiene los equipos, personas profesionales, materiales y recursos económicos necesarios para adoptar medidas sin que la gente caiga en la pobreza o se halle desempleada. Nada de igualdad ante el virus, sino más bien al revés: la pandemia ahonda una vez más la brecha entre pobres y ricos, entre el Norte y Sur global que había ya antes de la pandemia. Sin embargo, la pandemia – y por eso se la llama «pandemia» – nos muestra un carácter de la globalización neoliberal existente: vivimos en una «aldea global», en donde cada acontecimiento en una parte tiene repercusiones en todas las demás. Este fenómeno llamado «efecto mariposa» muestra que, a pesar de las grandes desigualdades existentes, hay una interdependencia global cada vez más acentuada.

Parecería entonces que este hecho producto de la globalización a ultranza podría repercutir también en un nuevo sentimiento de «solidaridad», es decir de una nueva noción de cosmopolitismo o internacionalismo, plasmada en el imaginario de que todas y todos nos hallamos en el mismo barco. Pero lo que ocurre es lo contrario: cada país busca soluciones nacionales, el repliegue a lo «nacional» o inclusive a lo «étnico» y «regional» que ya se nota en lo político desde unos diez años, es tan consecuente, que a la hora de producir una vacuna contra Covid-19, los egoísmos nacionales revelan su cara más fea. A un problema global se busca soluciones nacionalistas, con todas las consecuencias para las personas afectadas. Tal como ya se practicaba en tiempos pre-corona, se cierra las fronteras para personas o al menos se hace muy difícil el traspase, pero se las abre indiscriminadamente para las mercancías. En el contexto de la globalización neoliberal, se ha bajado constantemente los obstáculos para la libre circulación de bienes, mediante Tratados de libre Comercio, pero a la vez, muchos países mantienen la obligación de obtener visa para las personas. Ahora el virus ha cerrado las fronteras no solo para personas que requieren una visa, sino también para las que antes podían circular libremente.

Esta paradoja manifiesta que no hemos entendido que la racionalidad causa-efecto y la lógica política del Estado-Nación ya no sirven ante una pandemia como es Covid-19. Se requiere de una racionalidad holística y de una perspectiva planetaria, o mucho más, de un enfoque cósmico, si articulamos la crisis pandémica con la crisis ecológica del cambio climático. La racionalidad occidental moderna predominante que se basa en la física newtoniana, el método cartesiano y la lógica binaria aristotélica, ya no está a la altura en tiempos de la complejidad y de caos, de interdependencia y de interculturalidad. Mientras que la pandemia es una manifestación de esta complejidad, las explicaciones y posibles soluciones recurren a modelos de simplicidad analítica, metodológica y paradigmática, por lo que parece que afrontamos a problemas de tipo cibernético con un simple martillo, a la pandemia con una simple vacuna. Esta práctica reduccionista revela la base analítica de las ciencias en perspectiva occidental: Si se comprende las partes, se comprende el todo. Es decir: desglosando todas las partes de un problema (por ejemplo: la pandemia o el virus), analizando cada una de estas partes, se puede llegar a entender el fenómeno. Es una forma actual del método analítica cartesiano que se basa en la física newtoniana y que ve el mundo como una «mega-máquina». Cuando se quiere entender la vida de esta manera, hay que destruirla (descomponer un organismo en sus partes) para comprenderla, con el resultado de que no se comprende la vida, sino la materia muerta.

Tal como la vida, también el cambio climático o la pandemia son fenómenos holísticos que no se puede comprender de manera satisfactoria sólo por vía analítica. Se requiere de otro enfoque, de una racionalidad no-racionalista, pero sobre todo de otra concepción del mundo, de otra «cosmovisión» o «cosmo-espiritualidad» que la mecanicista, analítica, reduccionista y funcionalista de la modernidad occidental. No es suficiente «analizar» el virus SARS-CoV-2 hasta sus últimas partes genéticas, porque el virus y la subsiguiente pandemia son un síntoma de algo mucho más grande. Tomando esta perspectiva, ya no se busca encontrar «la» causa de la pandemia en un mercado en Wuhan en la China, sino que se pretende dar una explicación holística desde la perspectiva más amplia de que la pandemia es uno de los múltiples síntomas de una crisis globalizada que puede llamarse «civilizatoria». Aunque también las otras «crisis» como la económica, financiera, ecológica o antropológica vienen causando víctimas entre seres humanos y demás seres vivos, en el caso de la pandemia se puede relacionar las muertes directamente con la pandemia, tal como nos muestran las estadísticas diarias. Pero también el capitalismo salvaje mata, al igual que el calentamiento de la tierra, el sistema financiero o el racismo y sexismo. Muchos indicios nos sugieren que la pandemia actual es la consecuencia de una serie de «desbalances» o «desequilibrios» del organismo llamado «cosmos» o *pacha* en el contexto andino. Una explicación mono-causal – un virus que pasó de un animal a un ser humano a fines de 2019 en Wuhan – no sirve para entender la magnitud de este desbalance.

2. El enfoque desde la cosmo-espiritualidad andina

Para la cosmo-espiritualidad andina (prefiero este término por sobre «cosmovisión», porque éste sugiere de que se trate de una «teoría» y además es un reflejo de la prevalencia de Occidente por el sentido de la vista), la pandemia actual es un síntoma de una crisis generalizada que tiene larga duración de incubación. Tiene que ver con la aceleración del paradigma civilizacional occidental de «progreso», «desarrollo» y «crecimiento

económico», tal como se acentúa desde los años 1980. El proceso de la globalización neoliberal, junto a un deterioro del medio ambiente y de una ética de responsabilidad como género humano, viene acentuando los síntomas de la «crisis civilizacional» con cada vez más rigor y visibilidad. La pandemia del coronavirus es la última etapa de esta crisis y de la aceleración de esta. No sólo atenta contra la vida humana, sino que acrecienta las ya existentes desigualdades entre ric@s y pobres, entre el Norte y el Sur globales, y lleva a un quiebre del modelo moderno de «desarrollo» y «progreso». Hay muchos indicios de que la pandemia tiene que ver con el dogma del capitalismo salvaje de crecer de modo ilimitado, lo que en la medicina se conoce bajo el nombre de «cáncer». Una globalización neoliberal a ultranza es el caldo de cultivo en el que el virus se podía propagar de manera rápida y sin consideración de clase, procedencia o estatus social.

La cosmo-espiritualidad andina, o si se quiere: la filosofía andina parte de supuestos totalmente opuestos a muchos de los principios de la modernidad occidental. Tiene una concepción cíclica y no lineal o dialéctica del tiempo, lo que significa que el futuro no está «delante» y que no necesariamente es «mejor» que el pasado. Como se dice aquí: mirando al pasado como punto de orientación, se anda de espalda al futuro, es decir: éste queda «atrás». En la perspectiva de la filosofía andina, los presupuestos de la modernidad occidental dominante como el «progreso» y «desarrollo», tienen que ver con la acumulación de bienes, capitales y servicios. Pero el afán cosmo-espiritual andino apunta a la idea opuesta e incompatible con la modernidad occidental del «Buen Vivir» *(suma qamaña; allin kawsay)*. Y esta idea tiene su base en la convicción más profunda del senti-pensar andino de que todo tiene que ver con todo, es decir: que todo esté interconectado en una red de relaciones. Esta convicción se expresa en el axioma de la relacionalidad. La base fundamental de lo que existe no es la «sustancia», el ente particular e individual, el «átomo» griego o el *ego cogito* de Descartes, sino la relación. Antes de que haya identidad personal e individual, existen relaciones de todo tipo: biológicas, familiares, ancestrales, espirituales, económicas, religiosas, rituales etc. En y a partir de esta red de relaciones, recién se da cierta «identidad» (aunque este concepto es muy eurocéntrico).

Del axioma de relacionalidad se deriva que ningún ser, ningún fenómeno o acontecimiento tenga razón de ser por sí mismo. No hay aislamiento ni absolutez (no-estar-en-relación), sino que cada fenómeno y acontecimiento tiene repercusiones en todos los demás, muy parecido al «fenómeno mariposa» que ya mencioné. Es por esta razón que la vía occidental de un «egoísmo ilustrado» y de la competencia económica y antropológica es un camino que atenta contra este axioma de la relacionalidad. Y aislar un fenómeno, como por ejemplo el coronavirus, no explica absolutamente nada. Más bien, la pandemia es justamente la expresión más nítida de este camino erróneo de la separación y del individualismo, del egoísmo que sustenta el afán de lucro y riqueza en el capitalismo desbordado. Es la consecuencia más dura de una concepción que empezó su desfile de aparente triunfo con el dualismo cartesiano, el mecanicismo empirista y positivista, el materialista capitalista y las ideas de un crecimiento ilimitado.

Un segundo punto que se junta al axioma de relacionalidad es la idea de «equilibrio» o «armonía», es decir: de un orden equilibrado en el seno de la relacionalidad. Este equilibrio *(t'inku)* se manifiesta en el senti-pensar andino mediante ciertos principios derivados como los de complementariedad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad. Son la expresión de

la convicción de que *pacha* es un «organismo» constituido de relaciones en equilibrio o desequilibrio, de acuerdo con las circunstancias y la injerencia del ser humano. Se trata de un «cosmos ordenado», pero no en el sentido del mecanicismo empirista de la modernidad occidental (el universo como mega-máquina), sino como un organismo «vivo» en un sentido no-biológico. Para la cosmo-espiritualidad andina, todo tiene vida, nada es inerte (panzoismo o hilezoísmo). La «vida» *(qamaña/jakaña – kawsay)* es una característica «trascendental» del *pacha*, es decir, atraviesa todos los aspectos y niveles, ámbitos y tiempos. Se puede inclusive decir que toda relación verdadera es vida, y todo lo que vive, está en redes de relaciones; sin relacionalidad, no hay vida. Romper relaciones o destruir el equilibrio de la relacionalidad fundamental, significa siempre un atentado a la vida, una muerte lenta. Por ello, la racionalidad mecanicista y monetaria-bancaria del capitalismo neoliberal y de la explotación de los llamados «recursos naturales» por el ser humano (extractivismo) es considerada necrófila y nefasta para el equilibrio pachasófico.

Un tercer punto que es decisivo a la hora de tener una vista holística de la pandemia de Covid-19 desde la Filosofía Andina, es la concepción cíclica del tiempo. Para Occidente, el tiempo «corre» desde Alpha (inicio) hasta Omega (fin) en una línea más o menos continua, con la direccionalidad única y ascendente. Inclusive la concepción dialéctica (Hegel/Marx) sostiene los mismos principios de la linealidad (aunque en forma de zigzag), irreversibilidad, cuantificabilidad y progresividad: lo que «viene» es «mejor» de lo que haya pasado, el futuro siempre es promisorio, el pasado «anticuado» e irrecuperable. El tiempo es «neutro», no tiene calidad, sino es medible y, por lo tanto, es un factor productivo *(time is money)*. Para la concepción cíclica andina, el tiempo es como una espiral que «vuelve» después de cada ciclo a su punto de partida, aunque sea a otro nivel. De acuerdo con el principio del panzoismo («todo vive»), los ciclos se presentan a todos los niveles: astronómico, meteorológico, agrícola, social, familiar, pero también histórico. Este último es particularmente importante para entender los «momentos decisivos» en la historia tal como la Conquista o la pandemia actual, los puntos de quiebre o las «vueltas» del tiempo *(pachakuti)*.

3. *Pachakuti* – una figura andina para entender la pandemia

La concepción predominante del tiempo a nivel global en tiempos de la pandemia es la occidental que es una suerte de síntesis entre la idea griega del «eterno retorno de lo mismo» y de la idea semita de la progresividad paulatina del tiempo y de la historia. Esta simbiosis entre la concepción circular griega y la concepción semita (judeocristiana) lineal, que es, en el fondo, una inconsistencia, se viene plasmando, desde el Renacimiento, como el sostén de lo que se suele llamar «desarrollo», «progreso» y «crecimiento económico». La inconsistencia no sólo resulta en el carácter incompatible entre el círculo cerrado y la línea abierta, sino también entre la necesidad y la contingencia, entre el destino ciego y la historicidad, entre un mundo cerrado y un mundo abierto, entre el ser y el devenir. En el determinismo casi metafísico del Mercado, tal como lo plantea el neoliberalismo, ambas concepciones se juntan: se trata de un modelo de linealidad y progresividad que presupone la «libertad» del Mercado y de sus actores («Libre Mercado»), pero a la vez, se habla de la «inevitabilidad» del crecimiento y «progreso»: estamos condenad@s irremediablemente al crecimiento.

En comparación, en los Andes de *Abya Yala* (expresión indígena para el continente americano), el principio cíclico determina la vida en todos sus aspectos, inclusive lo espiritual y religioso. *Pacha* es la palabra quechumara (quechua y aimara) para referirse a este aspecto de ordenamiento en espacio y tiempo; es el cosmos ordenado, la estructura tripartida de espacio y tiempo (o, mejor dicho: de espacio-tiempo) que se rige por el principio fundante y fundamental de la relacionalidad. Todo está conectado con todo; no existe un ser «ab-soluto», fuera de la red de relaciones que es el fundamento de la vida.

Esta red de relaciones – *pacha* – se rige por los principios de complementariedad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad, y se mantiene de esta manera en un equilibrio a lo largo de tiempo y espacio. Enfermedades, desastres naturales, pandemias como la actual del coronavirus y desigualdades socioeconómicas atentan contra este equilibrio de tal manera que se puede llegar a un «punto crítico» de quiebre que se llama *pachakuti*. Esta palabra quechumara significa literalmente el «retorno del *pacha*», es decir la re-volución cósmica en un sentido disruptivo y no continuo. En el *pachakuti* se revela otro tipo de ciclicidad – aparte de los ciclos astronómicos, meteorológicos, agrícolas y biológicos – que tiene que ver con la historia (tanto humana como no-humana).

Según la cosmo-espiritualidad o Filosofía Andina, el *pacha* pasa por grandes ciclos que terminan en un *pachakuti*. De este, se abre posteriormente un nuevo ciclo con un equilibrio perfecto en un inicio (muy parecido a la metáfora bíblica del Jardín de Edén). Según l@s maestr@s sabi@s de los Andes, l@s *amautas*, *yatiris* o *p'aqus*, cada ciclo «histórico» abarca alrededor de 500 años. Se supone que la Conquista hace quinientos años fue un tal *pachakuti*, y que hoy estaríamos ante la inminente llegada de un nuevo *pachakuti*. Las señales de esta inminencia se pueden apreciar en el creciente desequilibrio, tanto en sentido social como ecológico, político y económico, pero sobre todo en el creciente número de las llamadas «desastres naturales», pandemias y enfermedades terminales. El cambio climático y la pandemia del coronavirus son considerados señales manifiestas de que el *pacha* como relacionalidad equilibrada está por colapsar, porque por lo visto no hay remedio de restablecer el equilibrio dañado.

El rol del ser humano en la conservación o destrucción del equilibrio pachasófico es fundamental, porque es una *chakana* («puente») cósmica muy significativa, aunque de lejos la única y tampoco la más importante. Como *chakana*, el ser humano *(runa/jaqi)* cumple el rol de cuidante *(arrariva)* del orden cósmico, tanto a nivel del cuidado de la vida en todos sus aspectos como a nivel de la reproducción ritual de los lazos vitales entre los distintos niveles del *pacha*. A través del ritual, el *pacha* se hace presente tal como estuviera en su forma equilibrada, y se intenta, de este modo, «curar» en forma simbólica las «heridas» del *pacha* que causan desequilibrios y un desbalance. Sin embargo, hay situaciones tan dramáticas y traumáticas – como la Conquista hace quinientos años o la pandemia actual – que ya no pueden ser restablecidas mediante la representación ritual y simbólica. Se puede decir que las *chakanas* o puentes cósmicos son dañados de tal forma que ya no sirven de medio de articulación; el ser humano mismo como *chakana* ritual principal está en crisis (crisis antropológica).

En este caso, un *pachakuti* es inminente, es decir un cambio brusco muy parecido a una «revolución» en el plan sociopolítico. En la filosofía dialéctica, se habla del vuelco brusco de la cantidad en calidad, es decir: si una cierta cantidad (por ejemplo, el deterioro del

planeta) llega a un punto crítico («masa crítica»), de repente cambia la calidad de forma irreversible. Los parámetros de antes ya no sirven; la situación durante la crisis del coronavirus nos puede servir de ejemplo de este cambio brusco de lo evidente en su contrario. L@s sabi@s andin@s concuerdan con la ciencia occidental seria de que, en la actualidad, nos acercamos de manera acelerada a este punto, porque se trata de un momento de coincidencia de varias crisis: ecológica, económica, pandémica, política, espiritual, antropológica, financiera y civilizatoria. Este «punto de no-retorno» *(point of no return)* rompe con el esquema progresista de la linealidad continua del tiempo y hace manifiesto el carácter cíclico del universo *(pacha)* y de la realidad humana *(kay/aka pacha)*.

En el punto crítico «ocurre» un *pachakuti* que pone fin a un ciclo (en este caso: el Antropoceno; el capitalismo; el extractivismo; la desigualdad creciente, según el punto de perspectiva) e inicia otro ciclo. Este nuevo ciclo no es la repetición circular al modo del fatalismo griego («eterno retorno de lo mismo»), sino la oportunidad de una «nueva Tierra y un nuevo Cielo», de un nuevo *pacha* equilibrado y armonioso. Sólo que el cambio no se produce de forma continua (como secuencias de «reformas»), sino de modo disruptivo, discontinuo y explosivo (como «revolución»), lo que implica, en perspectiva humana, un cierto grado de «violencia». Es una violencia que es producto de un sinnúmero de actos violentos anteriores de seres humanos contra otros seres humanos y contra lo que Occidente llama la «naturaleza». Es el bumerán de la criatura pisoteada, abusada, maltratada, explotada y saqueada.

Desequilibrios a nivel familiar, comunal e inclusive nacional y global pueden ser restablecidos normalmente, de acuerdo con el principio de la reciprocidad, por actos recíprocos de restablecimiento, retribución, «curación» y restauración del equilibrio, sea en forma ritual-simbólica, sea en forma «real» mediante instrumentos de repartición de la riqueza, «penitencia» económica (decrecimiento), equidad de relaciones y nuevas formas de solidaridad. En un mundo dominado por el principio (lineal) del crecimiento económico, este tipo de «reparaciones» atenta contra la misma lógica del «progreso» y, por tanto, es considerado un acto de «injusticia» frente al Mercado y su despliegue «perfecto». «Misericordia» o «solidaridad» no pertenecen al vocabulario del Libre Mercado. Debido a este cinismo antihumano y anti-pachasófico, no hay otra salida a las múltiples crisis que un *pachakuti*.

El punto de no-retorno es inminente, aunque l@s sabi@s andin@s no conocen la fecha ni la forma en la que se produce. Sólo advierten de las muchas señales que hablan del desequilibrio cada vez más dramático en forma del calentamiento global, del aumento de la desigualdad entre una minoría riquísima y una mayoría empobrecida, de las pandemias y de la frecuencia acelerada de crisis económicas, financieras y políticas. En la perspectiva pachasófica, un tal *pachakuti* es la *ultima ratio* para el restablecimiento del equilibrio perdido, para que pueda surgir «una nueva Tierra y un nuevo Cielo».

4. Lecciones para aprender

Tanto en 2008 con la crisis financiera como recientemente con el acuerdo de París sobre el cambio climático (2015), respecto a la pandemia por el coronavirus existe actualmente la tendencia de «olvidar» lo más rápido posible el hecho de que nos hallamos en medio de una

crisis sistémica. La tendencia de gobiernos y sobre todo del sector privado de la economía consiste en «resolver el problema» de modo tecnocrático (mediante una vacuna que impide o un medicamento que cura las infecciones), sin que el sistema como tal tenga que sufrir cambios considerables. En esta perspectiva, habrá que volver lo más pronto posible a la «normalidad» del *business as usual* (negocios como usual), en el caso ideal: al *status quo ante*. Se olvida o simplemente se suprime el hecho de que esta supuesta «normalidad» es lejos de ser normal, porque la desaparición de un síntoma – tal como en 2008 el quiebre del mercado inmobiliario en EE. UU. – no ha resuelto el problema de fondo que es sistémico. La actual pandemia es un síntoma de una crisis sistémica, y no un simple accidente con consecuencias planetarias. El «sistema-mundo», este complejo de la globalización neoliberal a ultranza está en crisis, lo que significa que hay que ver la crisis sanitaria actual como una pieza en el tablero de las múltiples crisis causadas por una «cosmovisión» y antropología que tienen sus raíces en la modernidad occidental y que vienen agudizándose en los últimos cincuenta años a un ritmo acelerado.

La cosmo-espiritualidad o Filosofía Andina puede ayudarnos en este cambio de perspectiva, para despedirnos de una idea «intervencionista» cortoplacista a una perspectiva holista que requiere de una racionalidad basada en la relacionalidad y no en la sustancialidad o atomicidad, respectivamente en el individualismo y egoísmo a nivel antropológico. Claro que nos asusta la inminencia de un *pachakuti*, pero el tiempo de pequeñas reformas y pasos lentos en ablandar las consecuencias del cambio climático y de la desigualdad económica, como de las consecuencias de la pandemia a largo plazo, ha pasado definitivamente. El equilibrio pachasófico (ético, antropológico, espiritual, ecológico, económico, político etc.) se ha dañado de tal modo que ya no se lo puedo restablecer por vía de «reformas» intra-sistémicas. Tal como la juventud de la «huelga climática» grita en sus pancartas: *«System change – not climate change: ¡cambio del sistema, no del clima!»* El *pachakuti* en perspectiva andina no es la consecuencia de un destino ciego, de una fatalidad, sino la consecuencia del obrar humano, de su capacidad de destrucción de la vida y del equilibrio pachasófico. El ser humano no es el demiurgo del mundo, el director de orquesta de esta máquina llamada «naturaleza», sino su cuidante *(arariwa)*. El sistema de la extracción y explotación debe de ser cambiado por un sistema del «cuidado», y este es probablemente más ginófilo que la actitud «masculina» y machista del sistema actual.

Desde el punto de visto andino, estamos ante la inminencia de un «cambio paradigmático» que no sólo implica un cambio de la matriz económica y política, sino de una antropología y ética predominantemente masculinas (competitiva, bélica, analítica) por una pachasofía femenina (solidaria, compasiva, sintética). Pero para no sacar conclusiones erróneas: esto no se refiere a los varones o a las mujeres, sino a modos de pensar y concebir el mundo, independientemente del sexo que uno/a tenga. No sólo estamos ante el inminente quiebre del modelo económico de un crecimiento ilimitado y de la explotación indiscriminada de la *Pachamama*, sino que presenciamos el quiebre del patriarcado y de sus moldes de pensar, tal como se ha exacerbado en la modernidad occidental. En este sentido, la cosmo-espiritualidad andina nos puede servir de «espejo» en un mundo que está dominado por la miopía y ceguera, en plena pandemia.

Referencias de fuentes de las contribuciones de esta antología

1. „La subjetividad como lugar cósmico de enlace (*chakana*): Reflexiones filosóficas acerca del sujeto en el contexto andino». En: *Itinerarios* No. 4 (revista del Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia). 21-43. 2000.
2. «Anatopismo como alineación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina». En: Raúl Fornet-Betancourt (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202. 2003.
3. «¿Progreso o *Pachakuti?:* Concepciones occidentales y andinas del tiempo». En: *Fe y Pueblo. Segunda época*, No. 5. 15-39. 2004.
4. «De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas: Filosofías indígenas y su mediación». En: *Concordia*, No. 46, 73-95. 2004.
5. «La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental». En: *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz. 81-104. 2006.
6. «Ecosofía andina: La 'Naturaleza en Occidente y en los Andes». En: *Fe y Pueblo*. Segunda época. No. 11. 68-76. 2007.
7. „Complementariedad de culturas y Cosmovisiones: Interculturalidad y Diversidad Cultural a partir de lo ‚andino' «. En: Meinhardt, Giovani (org.). *Alteridade Peregrina*. São Leopoldo: Nova Armonía/Oikos. 63-77. 2008.
8. «El *humanum* en clave intercultural: El 'por qué' y el 'para qué' del diálogo intercultural sobre la 'cuestión antropológica'. Traducción al español de: «Das Humanum in interkultureller Perspektive: Das Warum und Wozu des interkulturellen Dialogs zur 'anthropologischen Frage'». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Menschenbilder interkulturell: Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung – Concepts of Human Being and Interculturality: Cultures of Humanization and Recognition – Concepciones del Ser Humano e Interculturalidad: Culturas de Humanización y Reconocimiento* [Documentación del VII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural]. Concordia – Reihe Monographien. Vol. 48. Aachen: Mainz-Verlag. 313-326. (2008). La versión en español no ha sido publicada aún.
9. «La Filosofía Quechua». En: Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (eds.). *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y 'Latino' (1300-2000): Historia, Corrientes, Temas y Filósofos*. México: Siglo XX. 37-42. 2009.
10. «Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural». En: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (Ed.). *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate.* La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. 51-70. 2009.
11. «'Caminar al futuro, mirando al pasado'»: Progreso, desarrollo y vivir bien en perspectiva intercultural». En: *Caminar* No 12. 5-18. Cochabamba (Bolivia). 2010.

12. «'Vivir bien' como utopía política: La concepción andina del 'vivir bien' *(suma qamaña/allin kawsay)* y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia. En: MUSEF (org.). *Vivir Bien: ¿Una nueva vía de desarrollo plurinacional? Reunión Anual de Etnografía 2010*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folclore (MUSEF). Tomo II. 517-533. 2011.
13. «Crisis civilizatoria y Vivir Bien: Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay*/*suma qamaña* andino». En: *Polis – Revista Latinoamericana* No 33, Vol. 11, de la Universidad de los Lagos (Santiago de Chile). En línea: URL: http://polis.revues.org/8476; DOI: 10.4000/polis.8476 2012.
14. «Universidad e interculturalidad: Hacia una 'interversidad' de saberes». En: *Tarea. Revista de Educación y Cultura* (Perú). No. 83 (Julio de 2013).41-50. 2013.
15. «La letra con sangre no entra…: Apuntes sobre una educación intercultural y descolonizadora». En: Mendizábal Cabrera, Erwin et al. (2013) *Interculturalidad y educación superior: Desafíos de la diversidad para un cambio educativo.* Buenos Aires: Editorial Biblos. 205-232. 2013.
16. «Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano». En: Fornet-Betancourt, Raúl y Beorlegui, Carlos (eds.). *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*. Colección Guía Comares 5. Granada: Ed. Comares. 271-291. 2014.
17. «Transformando interculturalmente la filosofía: Veinte años de recorrido por los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural». En: *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* 69, 79-95. 2016.
18. «Interculturalidad y conocimiento andino: reflexiones acerca de la monocultura epistemológica». En: *Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente* N° 2 (PUCP-Lima), 2018, 11-32. 2018.
19. «Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del Filosofar Intercultural», en: *Concordia* 77 (2020), 81-100. 2020.
20. «Eros y Episteme: Elementos del lazo entre afectividad y conocimiento en la historia de la filosofía occidental europea en perspectiva general», en: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), Afectividad y Conocimiento: Miradas interculturales para una nueva cultura cognoscitiva. Documentación del XIII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural. Vol. 46 de «Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität», Aachen: Mainz-Verlag, 23-37. 2020.
21. «Ya no mirarse con los ojos del otro: Apuntes para una educación descolonizadora y decolonial», en: *Revista Lusófona de Educação* 48 (2020), 47-64. 2020.
22. «Gobernar obedeciendo: Más allá de modelos políticos eurocéntricos», en: Oviedo Freire, Atawallpa (ed.). *Más allá de modelos políticos eurocéntricos: Pos-pandemia capitalvirus. Para salir de la anormalidad*. Quito: Ediciones Alteridad. 34-61. 2020.
23. «El Mediterráneo y el Titiqaqa: El eurocentrismo en la perspectiva de la filosofía andina». Manuscrito no publicado.

24. «La pandemia del coronavirus como *pachakuti*: Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina». Manuscrito no publicado.

Sobre el autor

Josef Estermann, De origen suizo, con licenciatura en teología y doctorado en filosofía. Experiencia laboral en el Perú y Bolivia, además de haber sido director del Instituto de Misionología en Aquisgrán (Aachen-Alemania). Actualmente encargado de Bases & Investigación en Comundo en la Casa Romero (Lucerna). Docente en la Universidad de Lucerna (Suiza) y docente visitante en diversas universidades de Europa y América Latina.

Casado y padre de tres hijos mayores.

Entre las recientes publicaciones: (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT; (2008). *Si el Sur Fuera el Norte: Chakanas interculturales entre los Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT; (2010). *Interculturalidad: Vivir la diversidad.* La Paz: ISEAT. *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de la Religión y la Teología.* Quito: Abya Yala (2014); *Más allá de Occidente: Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*. Quito: Abya Yala (2015); *Warum der Süden unten ist: Interkulturelle Beiträge zu Dekolonialität und Vivir Bien*. Aachen: Mainz-Verlag (2019).