

COLECCIÓN CUADERNOS DE POLIEDRO

# SUPERAR EL EUROCENTRISMO

TEXTOS ESCOGIDOS

JOSEF ESTERMANN



**POLIEDRO**  
EDITORIAL  
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

# **Superar el eurocentrismo**

Textos escogidos

Josef Estermann

Josef Estermann

Superar el eurocentrismo : textos escogidos / Josef Estermann ;  
compilación de Josef Estermann. - 1a ed. - Beccar : Poliedro Editorial de la  
Universidad de San Isidro, 2021.

Libro digital, PDF - (Cuadernos de Poliedro)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-48341-0-2

1. Filosofía Occidental. 2. Antropología. 3. Ciencias Sociales. I. Título.

CDD 306.01

### ***Colección Cuadernos de Poliedro***

Diseño editorial: María Soledad Lohlé

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina



Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro es propiedad de la Fundación de Estudios Superiores Dr. Plácido Marín

Autorizada provisoriamente por Decreto PEN Nro. 1642/2012 conforme a lo establecido en el artículo 64 inciso "c" de la Ley 24521

# Índice

Presentación.....	5
Prólogo de <i>Juan Cepeda</i> .....	7
El <i>humanum</i> en clave intercultural. El «por qué» y el «para qué» del diálogo intercultural sobre la «cuestión antropológica» .....	15
El giro intercultural y decolonial en las Ciencias Sociales. Un aporte desde la filosofía andina .....	32
El Mediterráneo y el Titiqaqa. El eurocentrismo en la perspectiva de la filosofía andina .....	43
Superar el eurocentrismo y androcentrismo teológicos. Desafíos para una teología e Iglesia inculturadas desde y para América Latina .....	56
Hacia una interversidad de saberes. Universidad e interculturalidad .....	77
La pandemia del coronavirus como <i>pachakuti</i> . Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y la filosofía andina.....	97

# Presentación

En enero de 2003, asumía en Ecuador un presidente apoyado por movimientos indígenas que se reivindicaban como herederos de luchas y resistencias ancestrales. Aprovechando una invitación de la Universidad Andina para dar clases en Quito, fui a saciar mi curiosidad acerca de lo que allí estaba ocurriendo. No imaginaba que lo que descubriría iría mucho más allá de satisfacer esa curiosidad. Gracias a las enseñanzas de colegas y estudiantes de aquella casa de estudios, con quienes estábamos iniciando una amistad de la que sigo cosechando toda clase de frutos, comencé a descubrir una sabiduría al menos tan rica y profunda como la que hasta entonces me había brindado el marco académico tradicional en que me había formado. Sin embargo, necesitaba sistematizar de algún modo lo que estaba descubriendo. Con estas cavilaciones que se me iban haciendo obsesión, descubrí en la librería Abya Yala un libro de un tal Josef Estermann titulado *Filosofía Andina*. Desde que lo tuve entonces en mis manos sentí que no era un texto más. Lo releí infinidad de veces, lo utilicé para preparar sabe Dios cuantos cursos, pero, por extraño que resulte, nunca me había interesado mayormente por el autor. De algún modo fue como si un libro tan bueno no tuviera un autor real, de esos de carne y hueso. Lo cierto es que seguí profundizando en la filosofía andina a través de viajes, escuchas y lecturas múltiples, seguro de que allí encontraba algo que superaba con creces las inquietudes políticas que me habían llevado originariamente a Ecuador. Más de una década después, en 2016, recibo una cordial invitación de la Universidad Nacional de Tucumán para participar de un encuentro de descendientes de los primeros pobladores de nuestras tierras que se realizaría en Amaycha del Valle y en el que, entre otras gentes, participaría Josef Estermann. En ese marco, rodeados de personas de una sabiduría y una calidad humana increíbles, en medio de paisajes únicos, pudimos departir sin apuros ni urgencias.

Lo primero que me sorprendió al verlo fue no encontrarme con un anciano, aunque su *Filosofía Andina* escrita hacía ya tiempo parecía una obra de madurez. Me explicó que ese texto fue el resultado de una experiencia vital muy profunda: de joven, Josef había ido desde su Suiza natal al Cuzco para dar clases de distintas materias, entre ellas filosofía. Allí advirtió que los chicos cuzqueños no tenían mayores dificultades en el aprendizaje de las otras asignaturas, pero con la filosofía había un problema. Decidió escribir un manual de filosofía que les facilitara el estudio... pero claro, al tratar de entender qué conceptos andinos equivalían a los que él quería explicar, cayó en la cuenta de que lo que entendía por “filosofía” sin más, era en realidad la filosofía étnica blanca, que tiene una serie de

presupuestos muy diversos de esa otra que comenzó a descubrir allí: la filosofía andina. A partir de esa revelación, entendió que su cometido no era enseñar filosofía occidental a gentes andinas, sino enseñar filosofía andina a gentes occidentales. Comenzó así la producción de una obra rica y variada que nos brinda claves de una gran fertilidad para pensar nuestro presente en relación con nosotros, con los demás y con el cosmos.

La *pachasofía* estermanniana hace que la expresión “sentipensar” tenga tanto sentido: no se trata de reducir el saber al silogismo racional, ni salir de la encerrona racionalista a través de un irracionalismo inconducente. Mas tampoco se trata de un sentimentalismo pueril. Ni irracionalismo ni sentimentalismo, sino una racionalidad a la vez más alta y más profunda: encarnada. Claro que la expresión del sentipensar no siempre puede caber en los estrechos límites del texto académico. A veces, se requiere del juego de silencios y entresijos que ofrece la palabra poética. Por eso, el prólogo de nuestro querido Juan Cepeda asume esa forma dando lugar a una obra que, en sí misma, es una auténtica joya. Como “joya” que es, nos remite a la *joie*, al gozo, a la alegría y, también, al juego.

Desde Poliedro esperamos que la lectura de esta antología motive a profundizar en la obra de un autor que nos brinda alegría y esperanza en medio de estos tiempos aciagos.

Enrique Del Percio

*y hoy renace nuevamente esta palabra  
en el mismo tiempo,  
¡y más adolorida!,  
impura de vegetales y minerales cósmicos  
que se cruzan, una y otra vez, en el papel  
que palpita de corazones  
que arden en sus estrellas<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Cf. los versos finales del *Canto General* (XV, xxviii) de Pablo Neruda.

En las alturas de Macchu Picchu  
nacen todos los seres humanos  
juntos. Todos a una, y ninguna  
persona queda por fuera  
de la creación. Hay fuego  
en las estrellas; hay fuego  
en mi corazón: todos a una,  
y ningún ser queda sin ser.

*Túpac Amaru se guarda en el surco,*  
Rodolfo Kusch se hace semilla,  
y brota la flor en Josef Estermann.  
¡Es primavera! La primera era  
de otros tiempos  
cuando las diferentes culturas  
se articulan  
en la *relativización horizontal*  
de esta sociedad que no llega.

Ni Condorcanqui, ni Gunter, ni Josef  
son suficiente razón  
para la filosofía  
cuando ésta es entendida  
de manera racionalista;  
pero el pensamiento andino  
no es, por ello, menos filosofar.  
La búsqueda de la verdad  
indagando la realidad  
que *es*  
y *está-siendo*  
se muestran mejor en una racionalidad  
no-racionalista  
que señala el todo íntegro  
ya apañado  
en el misticismo de Nicolás de Cusa,

en la lógica del corazón de Pascal,  
en la razón dionisiaca de Nietzsche.

La apuesta por una *filosofía andina*  
busca apreciar los diversos ecos  
de otras culturas  
que quieren integrarse  
a la cultura filosófica universal.

¿Qué puede ser de la filosofía sorda  
que no escucha estos otros ecos?  
¿Qué puede ser de la filosofía ególatra  
que acalla impositiva  
estas otras fuentes de saber?  
El filosofar se enriquece  
con las racionalidades otras  
y las racionalidades todas  
propias de la humanidad diversa.

El enfoque intercultural  
no desprecia  
la riqueza de la filosofía occidental,  
la profundidad de la sabiduría oriental,  
la ancestralidad del pensamiento africano,  
la integralidad del mestizaje cultural andino.

La filosofía  
toda  
se nutre con todos estos aportes  
y se reelabora continua  
y novedosamente.

Los principios de la lógica racionalista  
se complementan recíprocamente  
con los de la filosofía andina  
y estos actualizan  
enriquecedoramente a aquellos.

He aquí, tal vez, la más aguda percepción  
que realiza Estermann a la realidad  
en el horizonte andino:  
la dilucidación de los cuatro principios  
fundamentales  
con los que se constituye el filosofar  
en estos pueblos.

Una *relacionalidad* íntegra  
de la realidad toda  
en la que no se encuentra  
parte alguna independiente:  
el universo presente  
donde se contienen todos los mundos  
efectivamente existentes  
todos se conectan,  
se vinculan los unos a los otros,  
en general y en sus partes.  
No hay entes independientes,  
que no se relacionen, de una u otra manera,  
el uno con el otro,  
con algún vínculo ontológico,  
real, efectivo, explícito  
o latente.

Esta relación ontológica  
*es esencial*  
en la más íntima naturaleza  
de cada ser  
y de todo *lo que es*.  
Una relación ontológica  
evidenciada  
en la afectividad  
de las cosas y de todos los seres  
que *están siendo*  
ahí, en su ser.

Todo lo que es acaricia,  
todo lo que es afecta,  
y por ello se tacta, se toca,  
influye  
en lo(s) demás.

Estamos con los demás,  
y *estamos siendo* con los demás:  
¿hay acaso algo que esté solo?  
Nada, no hay nada  
que esté en soledad, siempre  
hay la posibilidad de una caricia,  
siempre emerge el afecto.  
Estamos.

Nos gozamos de estar  
juntos,  
nos alegramos con el abrazo,  
celebramos  
compartir nuestras dichas y desdichas.  
El universo todo  
es todo caricia toda,  
caricia indicial,  
y de ahí que todo y todos  
estemos visceralmente  
unidos,  
*radicalmente* relacionados.

Dicha relacionalidad se continúa  
orgánicamente  
en una *correspondencia* espiritual  
evidenciada en la armonía  
con que se ex-pone (en el espacio),  
se ex-tiende (en el tiempo),  
y se ex-presa (en la cultura)  
el espíritu.

El pluriverso físico (ante los ojos),  
el matiz afectivo (que siente y presiente),  
y el sentido espiritual (que convoca)  
se corresponden el uno al otro  
enriqueciéndose mutuamente  
como una melodía emergida  
de los diversos instrumentos  
de una orquesta sinfónica,  
como los diversos ritos  
de una celebración litúrgica  
que señalan las posibilidades dialógicas  
de las diversas regiones  
de la realidad óptico-ontológica;  
maravilla compleja de las cosas,  
milagro patente de los seres,  
que se comunican *respondiendo* al llamado  
que los trajo a ser.

¿Puede alguien *responder* solo?

Nos co-respondemos

los unos a los otros.

Evidentemente.

*Habla* la piedra su chispa guardada,

*habla* la flor su belleza donada,

*habla* el pájaro su canto saludable,

*habla* el humano la palabra fonada,

y *habla* el espíritu su mensaje de amor,

inserto de antemano

en toda creatura

co-dependiente - co-responsable

de tal manera que ninguno,

ni nada, ni nadie,

puede liberarse del *cuidado* que se debe

y debe a los demás.

Cada uno de nosotros  
somos responsables de cada uno de los «otros»;  
y en esa corresponsabilidad  
todos somos *nosotros*:  
¡ya no hay *otros*!  
¡Lo divino de la creación!

De ahí que para la filosofía andina  
no haya, propiamente, opuestos;  
y cuando evidentemente  
nos encontramos con ellos  
descubrimos que, en cuanto tales,  
se necesitan,  
se complementan,  
se enriquecen mutuamente:  
la *complementariedad* de los entes  
como tercer principio  
onto-lógico.

Estermann señala la deficiencia ontológica  
de los entes, en cuanto tales.  
No hay ente alguno absoluto.  
Todo ente es relativo,  
y propiamente *relativo a* otro(s) ente(s),  
por lo menos.  
La complementariedad  
incluye la relacionalidad y la correspondencia,  
recíprocamente.  
Solamente se complementan  
porque se relacionan y se corresponden.

Pero, a su vez, también,  
por el principio de *reciprocidad*,  
solamente se corresponden  
porque se relacionan y se complementan,  
y solamente se relacionan

porque se complementan y se corresponden,  
presentándose, así, armónicamente  
la realidad;  
fundamentándose, así, justamente  
toda relación afectiva;  
motivándose, así, éticamente  
todo *lo que es*.

¡Qué hermosa flor!  
Chacana de la vida,  
simbólicamente expuesta.  
Degústense los tiernos pétalos  
que en este libro se ofrecen,  
muestra sencilla  
de un filosofar telúrico  
enraizado en las cumbres  
de los Andes.

Vayamos, entonces, despacito,  
sin afán alguno,  
como el vuelo del cóndor.

Juan Cepeda H.  
Filósofo latinoamericano

# El *humanum* en clave intercultural

## El «por qué» y el «para qué» del diálogo intercultural sobre la «cuestión antropológica»<sup>2</sup>

*Josef Estermann*

### 1. Introducción

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 han invertido mucho tiempo y energía en una empresa aparentemente contradictoria. Por una parte, demostrar que, a pesar de las diferencias, todos/as pertenecemos a un mismo género, compartimos una misma «naturaleza» y tenemos los mismos derechos. Pero, por otra parte, también existe el afán ya milenario de demostrar que no todos/as son iguales, que haya humanos de primera y segunda categoría, que las diferencias

---

<sup>2</sup> Estermann (2021) ¿Sobre qué “hombre” se habla? Apuntes interculturales y decoloniales acerca de la antropología filosófica. *Revista Discernimiento*, N° 1, pp. 52-72

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.<sup>3</sup>

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

La antropología filosófica occidental dominante<sup>4</sup> 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 «hombre» (*anthropos*) abstracto, ideal, eidético y meta-cultural. Pero, en realidad, la mayoría de las veces se trata del ser humano de género masculino<sup>5</sup>, de tez blanca y de edad adulta. Detrás del discurso antropológico «universalista» está escondido un discurso cultural y genéricamente determinado, un

---

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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 de que sabía imponerse a lo largo de la historia, tanto en el mundo conceptual como en la realidad sociopolítica y religiosa.

<sup>5</sup> 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/as; cultos/as y bárbaros/as), tan divulgada en la Antigüedad y la Edad Media, y perpetuada hasta el siglo XX en los ámbitos políticos, educativos y culturales.

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 la 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 los/as africanos/as, la conquista y el genocidio de los/as indígenas de América, la colonización de asiáticos/as sólo han sido posibles gracias a la negación teológica y filosófica de su «humanidad». Mientras Bartolomé de las Casas (para mencionar sólo un ejemplo) logró el reconocimiento tardío de la «animidad» –o por ende de la «humanidad»– de los/as llamados/as «indios/as» de *Abya Yala*, y sostuvo al mismo tiempo la sub-humanidad (o «animalidad») de los/as esclavos/as africanos/as.<sup>6</sup>

La **negación** de la «humanidad» del/la otro/a 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

---

<sup>6</sup> 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 los/as 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/as «indios/as». La diferencia que hizo entre éstos y los/as esclavos/as africanos/as (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.

subyugar a otros pueblos, los europeos transferían este título despectivo a aquellos (aunque no llevaban barbas).

Juan Ginés de Sepúlveda<sup>7</sup>, 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” (Pereña, 1992: 209), 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 (Sepúlveda, 1951: 35).

Lo mismo ocurrió con la población africana, los/as musulmanes/as y los/as asiáticos/as. El primer acto en el «encuentro» ha sido a menudo una «deshumanización» del/la otro/a<sup>8</sup>, 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/as niños/as 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 el/la otro/a son «humanos/as», tal como nosotros/as, viene el proceso de **asimilación** forzada a través de un imperialismo educativo, religioso y cultural: el/la otro/a es «humano/a» en la medida en que se asemeja a los estándares de la «humanidad» europea.

---

<sup>7</sup> 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/as «indios/as» a la esclavitud.

<sup>8</sup> Según Emmanuel Lévinas, no es posible (éticamente) matar a una persona humana, si se le encuentra 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 ello 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.

Empieza entonces un proceso gigantesco y sistemático de «conversión» civilizatoria, de «circuncisión helénica»<sup>9</sup>, de «andromorfización» de la mujer, de «occidentalización» del idioma nativo, de «cristianización» de costumbres religiosas y de «racionalización» de las cosmovisiones indígenas consideradas «irracionales».

Sólo quien pudiera adaptarse al ideal semita-griego del varón blanco erudito indogermánico adulto<sup>10</sup>, 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 «anatotismo» cultural y filosófico total<sup>11</sup>.

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

---

<sup>9</sup> 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 disputa 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 mundanidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

<sup>10</sup> En el contexto norteamericano, se habla del WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*: persona «Blanca Anglosajona y Protestante») como ideal del ciudadano/a estadounidense.

<sup>11</sup> Víctor Andrés Belaúnde (1889-1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* (1963) el término «anatotismo» 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.

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.<sup>12</sup>

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 destinataria 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

---

<sup>12</sup> Francis Fukuyama aplica esta dialéctica hegeliana al modelo unipolar del mundo, después de 1989. El «fin de historia» que propone, sólo será para los/as *happy few*, los/as 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/as teóricos/as de la escatología neoliberal plantean nuevamente una dicotomía antropológica, esta vez entre las personas que lograron subir al tren de la globalización (los/as «humanos/as» en sentido pleno) y los/as que se quedaron fuera (los/as «subhumanos/as» y víctimas de la globalización).

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).

### 3. 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-helénicas. 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/as griegos/as pensaban poder definir en forma abstracta e ideal y que los/as semitas tomaban como regalo y mandato divino, 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<sup>13</sup> –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.

---

<sup>13</sup> Ninguna cultura particular, por 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 hipostasiada 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).

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»<sup>14</sup>, 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 más antigua y «exitosa» que fuera. En el caso de la antropología occidental dominante<sup>15</sup>, este (auto-) reconocimiento, en un primer momento, simplemente significa hablar de «antropología occidental» en vez de «antropología» a secas.

La experiencia nos demuestra que este primer paso no es nada fácil, dado que un número considerable de filósofos/as 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, asimilación e incorporación de la alteridad antropológica** por la concepción occidental dominante sigue siendo para la Academia una demostración *ex eventu* de la «universalidad»

---

<sup>14</sup> Es importante recalcar que cada encuentro verdadero con la alteridad tiene un efecto «liberador», prácticamente en sentido psicoanalítico: el/la otro/a 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.

<sup>15</sup> Se sobreentiende que hay vetas heterodoxas y discrepantes en esta misma tradición.

(validez universal) de ésta, y de la imposibilidad, o por lo menos falsedad, de una concepción alternativa.<sup>16</sup>

Es preciso, entonces, una deconstrucción **histórica**, y no solamente una deconstrucción intercultural conceptual. Ésta implica una crítica intercultural de las condiciones política, militar, económica y tecnológica de esta supuesta «universalización»<sup>17</sup>. 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:

- Un primer axioma que hay que mencionar, es 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 conflictiva 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

---

<sup>16</sup> Muchas religiones llaman a este punto de toma de conciencia «conversión» (*metanoia*) que presupone un momento de introspección, de «auto-humillación» en sentido de humildad y de renuncia a la egolatría y el egocentrismo.

<sup>17</sup> Que en realidad es realizada mediante una colonización y un imperialismo intelectuales.

parámetros, es decir: de un hedonismo, de un individualismo exagerado y de nuevos fundamentalismos.<sup>18</sup>

- 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.<sup>19</sup> 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, 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

---

<sup>18</sup> 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 desenfadado de los/as *yuppies* (*young urban professionals*) y *dinks* (*double income, no kids*) contrasta con el sufrimiento corporal de la mayoría de la humanidad.

<sup>19</sup> En Estermann (2006). Sobre todo, apartado 3: «Crítica andina del androcentrismo occidental».

liberalismo político son expresiones visibles y perversas de este axioma antropológico subyacente.<sup>20</sup> Lo que, en un inicio, era una emancipación legítima, se ha convertido en soledad, solipsismo e *hybris*.

#### 4. 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 (Fornet-Betancourt, 2006). 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),

---

<sup>20</sup> 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.

se trata de un esfuerzo necesario para demostrar la sincreticidad e interculturalidad «olvidadas» de la civilización occidental.<sup>21</sup>

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 irracionistas, 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.<sup>22</sup> No basta traducir, por ejemplo, los vocablos aimara *jaqi* o quechua *runa*, por la palabra griega *anthropos* o la palabra latina

---

<sup>21</sup> Existen diferentes intentos de «deconstruir» la historia de la filosofía occidental, sea desde la perspectiva feminista, sea desde la perspectiva intercultural (Fornet-Betancourt, 2002).

<sup>22</sup> 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 (1996: 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”.

Con respecto al concepto de la «hermenéutica diatópica», véase: Panikkar (1997: 46).

*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.<sup>23</sup>

- 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 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

---

<sup>23</sup> Cf. Estermann (1998; 2006). Sobre todo, el capítulo 7: «*Runasofía* o *jaqisofía*: antropología andina», 209-241 (edición de 2006).

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 plantearse 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.

## 5. 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 ser 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 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<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Aunque parezca un «círculo lógico» o una tautología («lo *humanum* es lo *humanum*»), se trata de un «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. 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, que 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* 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**. O sea, 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 supervivencia de la humanidad y del planeta Tierra, la perspectiva heurística del debate tiene que ser **político-socioeconómica**, es decir, praxeológica. 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 todos/as, incluida la naturaleza.

## Referencias bibliográficas

- Belaúnde, Víctor Andrés. (1963). *Meditaciones Peruanas*, 2a ed., Lima, P. L. Villanueva.
- Estermann, Josef. (1998). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, 1a ed., Quito, Abya Yala.
- 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.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2002). *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte: Ein Lehrbuch* [Modelos de Teoría liberadora en la historia de la Filosofía europea: Un libro de texto], Frankfurt/M, IKO.
- Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). (2006). *El dominio de las culturas y la interculturalidad*, Documentación del VI Congreso Internacional de Filosofía Intercultural [Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Bd. 23], Frankfurt/M, IKO.
- Panikkar, Raimon. (1996). "Filosofía y Cultura: Una relación problemática", en: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Kulturen der Philosophie* [Culturas de la Filosofía], Aachen, Concordia, pp. 15-41.
- Panikkar, Raimon. (1997). *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta.
- Pereña, Luciano. (1992). "El Proceso a la Conquista de América", en: Robles, Laureano (ed.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta.
- Sepúlveda, Juan Gines de. (1951). *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas Instituto Francisco de Vitoria. [Publicado originalmente en 1550]

# El giro intercultural y decolonial en las Ciencias Sociales

## Un aporte desde la filosofía andina

*Josef Estermann*

### 1. Introducción

Vivimos en tiempos muy agitados y mundos demasiados complejos. La globalización neoliberal y mediática reinante, junto a los nacionalismos y movimientos identitarios emergentes, ha vuelto casi imposible una interpretación más o menos coherente de lo que es el mundo contemporáneo. La postura posmoderna dejó atrás de una vez para siempre la posibilidad de un “metarrelato”, que fuera capaz de tener una concepción única de la realidad, fuera como fuera. Sin embargo, las Ciencias Sociales tienen la pretensión de describir esta realidad, sobre todo en su aspecto social, de la manera más adecuada y coherente. El siglo XXI es un tiempo de incertidumbre a nivel político, cultural, religioso, social y hasta ideológico. Es preciso, entonces, hacer una revisión crítica-constructiva de las Ciencias Sociales, en general, y de su contextualización en el mundo andino, en particular, como también del sostén filosófico-ideológico en el cual se apoyan.

Desde el punto de vista filosófico –que es el mío– hay varios puntos de debate que hay que plantear a las Ciencias Sociales, en especial si tienen la pretensión de dar una interpretación más o menos fidedigna de la realidad que nos rodea. A manera de ejemplo, sólo menciono en esta introducción tres temas neurálgicos: la idea de cientificidad que conllevan las Ciencias Sociales, el eurocentrismo todavía fuerte en sus principios y metodología, y el androcentrismo aún presente de forma explícita o implícita.

Para cada uno de estos campos de debate (y muchos otros), es preciso efectuar una suerte de deconstrucción intercultural y decolonial. La referencia para ello es en un contexto andino como el de Puno, la Filosofía Andina, no como un referente dogmático acabado, sino como un interlocutor en el diálogo o polílogo intercultural que hay que llevar adelante, si no queremos llegar a un anacronismo indianista o pachamámico por un lado, o a la indiferencia axiológica y ética posmoderna, por otro.

Con esta disyuntiva señalo, de entrada, las dos frentes que me parecen muy presentes en el actual debate sobre las Ciencias Sociales en el contexto andino. Por una

parte, la tendencia a la “idealización” de lo andino y su sociedad en el sentido de una nostalgia por lo pre-colonial e incaico, y por otra, la exaltación de un análisis posestructuralista y posmoderno.

En ninguna parte del mundo he podido constatar una admiración casi religiosa por estudiosos/as posmodernos/as de la compleja realidad social como en América Latina. Nombres como Bourdieu, Deleuze, Guattari, Foucault, Derrida y Lyotard, están de moda y no deben de faltar en ninguna tesis de grado. Y en cambio, no son pocas las voces que quieren retirarse de este complejo mundo globalizado, no a la “aldea global multicultural”, sino a una aldea monocultural nostálgica, siguiendo el impulso de una descolonización mental radical.

La tendencia identitaria y nacionalista –no en un sentido necesariamente político– pretende descomplejizar y simplificar una realidad que se ha vuelto para muchos/as opaca, impenetrable, perturbadora y sumamente insegura. Una que otra postura tienen sus motivos legítimos y, en el fondo, reflejan de manera nítida la situación de los/as pobladores/as de este continente, cabalgando permanentemente entre dos mundos. Tanto la adaptación de modelos y estándares ajenos como los europeos o estadounidenses a la situación propia –llamado en acepción filosófica “anatópismo” cultural–, como la búsqueda del “paraíso perdido” de un mundo pre-colonial, corresponden al afán del hombre y de la mujer de *Abya Yala*, de este continente, de “pertenecer” al mundo globalizado y de formar parte de la academia, o en su defecto: de enclaustrarse en el hermetismo indigenista.

En otras palabras, la cuestión por nuestra identidad nos acompaña como sombra fiel en nuestro caminar desde la Colonia, cosa muy entendible en culturas híbridas y universos religiosos sincréticos. Los dos tipos de respuesta, sin embargo, no parecen para mí estar a la altura de los desafíos que nos plantea el siglo XXI. O bien una identidad esencialista en el sentido de un andinocentrismo anacrónico; o bien la dilución de lo propio en lo ajeno en un euro- u occidentocentrismo, en tiempos pasados en la forma de la adaptación de un marxismo “doctrinal” y en las décadas pasadas de una posmodernidad “anatópica”. Esta exposición intenta plantear una tercera vía, coherente con el principio andino de *Tertium Datur* o del “tercer incluido”: el diálogo intercultural que incluye las vueltas críticas de los estudios decoloniales y feministas.

## **2. De la hermenéutica monotópica a la diatópica**

Normalmente, la hermenéutica tal como la conocemos, se mueve dentro de un solo universo cultural, al interior de un *topos* o lugar de interpretación, lo que se puede llamar “monotópico”. Si se introduce varios *topoi* o lugares culturales, tal como es el caso en un diálogo o polílogo intercultural, se habla de una “hermenéutica dia- o politópica”. Las

Ciencias Sociales pretenden describir, analizar e interpretar el “hecho social”, tal como la física, química y biología –llamadas erróneamente “Ciencias Exactas”– pretenden describir, analizar e interpretar el “hecho físico” o los fenómenos físicos.

La división entre un mundo “natural” y otro “cultural”, entre Ciencias Naturales (*Naturwissenschaften*) y Ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften*), es el resultado tardío de la filosofía dualista cartesiana, reproducida hasta el cansancio en todo el mundo y adaptada fielmente en las colonias de las potencias “filosóficas” europeas. Pero, ¿qué es realmente el “hecho social” en un contexto como el nuestro? Los tatués, por ejemplo, ¿son simplemente una incisión física en un cuerpo físico, o tal vez un hecho social y cultural muy complejo? Masticar la coca en un ritual andino, ¿es acaso un simple hecho de metabolismo biológico, o más bien un complejo ritual que incluye aspectos llamados “físicos”, “psíquicos”, “espirituales” y “religiosos”?

Estos dos ejemplos nos demuestran no sólo que el procedimiento de las Ciencias Sociales es más complejo de lo esperado, sino que también el “objeto” –si vale el término– es mucho más complejo y multifacético de lo que una concepción mono-disciplinaria y monotópica sugiere. El “topos” del hecho social, el lugar o contexto de la realidad social andina, es en sí diverso y múltiple. Se trata de diferentes *topoi* en plural, de lo que en la antropología cultural se conoce bajo los denominadores de la hibridez cultural, de la doble pertinencia, de identidades múltiples o de la doble fidelidad. Pero lo mismo compete al “sujeto” de las Ciencias Sociales, al o a la profesional que está frente a este “hecho social” multifacético, híbrido y politópico.

También el/la investigador/a tienen –en la mayoría de los casos en nuestro medio– una identidad múltiple, una pertenencia cultural híbrida, una doble fidelidad lingüística y espiritual. Por razones históricas, en el caso del mundo andino, los dos *topoi* predominantes son la cosmo-espiritualidad y el modo de vida andinos, por un lado, y la epistemología e idiosincrasia occidental-europea, por otro. Aunque hay otros *topoi* paradigmáticos presentes en contextos muy particulares (como por ejemplo lo afro o lo asiático), los dos paradigmas que han tenido un impacto predilecto en la formación del “hecho social” andino híbrido, son lo “andino” y lo “occidental”. Ambos, por supuesto, abstracciones que no corresponden a la riqueza y complejidad de la fenomenología del mundo andino contemporáneo.

Una hermenéutica social, es decir, el procedimiento de interpretación del “hecho social”, presupone por tanto no sólo un movimiento epistemológico entre sujeto y objeto monoculturales en sí, sino entre sujetos y objetos que en sí albergan una diversidad cultural y filosófica. En sentido estricto, en un contexto andino ya no tiene mucho sentido hablar de “sujeto” y “objeto”, como si fueran dos realidades separadas al modo cartesiano

(*res cogitans* versus *res extensa*). La realidad en acepción andina, o mejor dicho, el *pacha* no es algo óntico o sustancial, sino, en el fondo, algo relacional.

La investigación participativa toma en serio este fenómeno de la relacionalidad como fundamento del “hecho social”: lo que ocurre a lo largo de la “investigación” es la reflexión conjunta de la relacionalidad básica que une sujeto y objeto, o más bien, que engloba lo que Occidente pretende separar. Como investigador, formo parte de la red de relaciones que constituye el *pacha* y que no puede ser desglosado en aspectos físicos, psíquicos, sociales, cósmicos o religiosos. El “hecho social” es en sí relacional y multicultural, tal como lo es el/la investigador/a. Con tal de que una hermenéutica monocultural sea diacrónica o sincrónica, no puede dar con una realidad tan compleja como es la andina.

La hermenéutica diatópica o politópica introduce dos o más *topoi*, o sea, paradigmas culturales de comprensión y entendimiento y, por tanto, varias epistemologías para efectuar un diálogo inter-epistémico de diversos saberes. A manera de ejemplo, voy a deconstruir interculturalmente mediante un ejercicio de hermenéutica diatópica el concepto tan evidente, y a la vez ambiguo, de “sociedad”. En el mundo occidental, el concepto cobra fuerza a partir de la filosofía idealista hegeliana que introduce, aparte del individuo (“persona”) y del Estado (o entidad política), un tercer ámbito llamado “sociedad civil”. Este *topos* culturalmente determinado y civilizacionalmente definido, no puede universalizarse sin más, salvo mediante un proceso de imperialismo mental y un colonialismo simbólico. Esta trinidad sociológica occidental –individuo, sociedad, Estado– no necesariamente puede ser transculturada y universalizada.

En el marco de la Filosofía Andina, por ejemplo, no se da necesariamente esta tripartición, debido a varios factores. En primer lugar, la posición del individuo como sujeto social y político se subordina a la identidad colectiva de la comunidad (*ayllu* o barrio) y se deriva de la relacionalidad subyacente. No es un dato originario como en Occidente, una sustancia que tenga valor e importancia de por sí, sino que debe su valor al “lugar” que ocupa en la red de relaciones que incluyen aspectos espirituales y cósmicos.

En segundo lugar, el Estado-Nación tampoco es un hecho culturalmente universal. En el contexto andino, lo político en sentido de estructuras de gobierno y administración territorial, es un elemento ajeno que atenta contra identidades étnicas y culturales. La “nación” aimara, por ejemplo, ocupa territorios que pertenecen a tres Estados-Nación, y lo “andino” es de por sí trans-nacional en el sentido de rebasar las fronteras coloniales y republicanas de estados soberanos. Y lo que para Occidente es el segundo intermedio – para Hegel la antítesis–, la “sociedad civil”, es para el mundo andino un conglomerado de comunidades que se constituyen según su naturaleza por lazos de parentesco, de

pertenencia étnica o de convivencia vecinal en el caso de los barrios populares de las ciudades andinas. La concepción occidental de la “sociedad civil” cruza estas identidades y relaciones ancestrales, y forma una hibridez y ambigüedad sociológica.

Por tanto, no es lo mismo cuando la sociología de raigambre occidental-europea habla de “sociedad”, que cuando una sociología andina lo hace. Tal vez me interpeleen ahora de que la “sociología” fuera una sola, como se trata de una “ciencia” con pretensión universal y un procedimiento unificado a lo largo y ancho de culturas y civilizaciones. Quisiera hacer hincapié en esta objeción hipotética –que muchas veces es bastante real en el mundo de asimetrías y desigualdades–, para indicar que en un diálogo intercultural y una hermenéutica diatópica, también los conceptos de “ciencia” y, *mutatis mutandis*, de “sociología” son temas de debate e intercambio.

En el caso de la filosofía, que conozco mucho mejor, es de suma importancia deconstruir interculturalmente el concepto mismo de “filosofía”, para romper el monopolio occidental monocultural sobre la definición de lo que es y no es “filosofía”. Hay muchísima gente, entre ellas también de identidades indígenas, que cuestionan que pueda haber “Filosofía Andina”. Lo mismo debe de ocurrir con una “sociología andina”: se trata de una “ciencia” que de por sí tiene alcance universal y transcultural y por lo tanto no requiere de una diferenciación adjetiva (“andina”), o bien lo andino no se considera capaz de desarrollar lo que Occidente llama “ciencia” (o en el otro caso: “filosofía”). Ambas posturas son monoculturales. La primera es eurocéntrica porque universaliza una concepción enraizada en un contexto civilizatorio muy peculiar, y la otra es andinocéntrica porque se repliega a una concepción que supuestamente carece de científicidad y filosoficidad.

El ejemplo del concepto “sociedad”, revela que no se trata de imponer una idea histórica y culturalmente particular a todo el mundo (universalizar lo monocultural), e introducir la “sociología” como estudio de la sociedad a distintos contextos culturales, sin cuestionar la idea de “sociedad” que esto conlleva y la idea de “ciencia” que se presupone. Pero tampoco se trata de rechazar todo tipo de diálogo con una concepción ajena, replegándose a la incomunicabilidad absoluta y a una identidad esencial a-histórica “pura”. El propósito de una hermenéutica diatópica consiste en poner a disposición definiciones supuestamente a priori, universalizaciones indebidas y conceptos aceptados como universalmente válidos.

Lo que es “sociedad” y “ciencia”, debe de ser el resultado de un diálogo o polílogo intercultural, y no uno de sus presupuestos. Puede que haya “equivalentes

homeomórficos”<sup>25</sup> en el mundo andino a lo que en Occidente suele ser la “sociedad”. Pero un “equivalente homeomórfico” no es ni un sinónimo lingüístico (por ejemplo, en quechua o aimara) ni un concepto idéntico, sino una entidad o fenómeno que cumple en una cultura la misma función en el todo de la vida humana que cumple en la otra. No les puedo decir lo que podría ser el “equivalente homeomórfico” de “sociedad” en el contexto andino –podría ser tal vez el “buen convivir” (*suma qamaña; allin kawsay*)–. Para dar un ejemplo de la filosofía, el concepto *pacha* podría ser un “equivalente homeomórfico” de lo que en la filosofía occidental es el “ser”.

### 3. Del diálogo a la decolonialidad

Un diálogo o polílogo intercultural en los términos de una hermenéutica diatópica es, sin embargo, insuficiente, dado que vivimos en un mundo caracterizado por asimetrías y desigualdades. Una interculturalidad *light* (ligera), tal como el pensamiento débil de la posmodernidad la plantea, no toma en cuenta que culturas, civilizaciones, universos religiosos y filosofías, se hallan en contextos marcados por relaciones de poder que no necesariamente son de índole económico, tal como el marxismo clásico asumió. En el caso andino, estas relaciones de poder tienen que ver con la condición colonial y neo-colonial, aún muy fuerte en gran parte del capital simbólico (para usar una idea de Bourdieu) y de las ideas dominantes.

Un ejercicio intercultural sin análisis decolonial, corre el riesgo de mantenerse en un nivel meramente estético, o inclusive folclórico, y se vuelve nuevamente monocultural. Este es el caso cuando lo “andino” se aprecia, hasta por los/as pobladores/as y el turismo, como algo “exótico” y fuera de lo común pero al mismo tiempo como algo que se puede “vender” y que tiene valor mercantil. De este modo, la interculturalidad se vuelve simple multiculturalidad, hecho incontestable en un mundo globalizado. El problema con este tipo de multiculturalismo estético, radica en que cada cultura o manifestación cultural es vista y asumida como in-diferente respecto a su valor estético, escondiendo así las grandes asimetrías económicas, políticas y sociales existentes. Es la manifestación de la situación “perversa” de que las mercancías y obras de arte pueden viajar libremente, mientras que las personas son impedidas de hacerlo por dispositivos legales que muchas veces reflejan actitudes racistas y xenóforas.

En una sociedad posmoderna es posible que alguien tenga en su casa lado a lado obras de arte de Tíbet, de Australia, del Perú y de Alaska; un buda gordo de Tailandia con un *ch'ullo* andino del Perú a su lado; un cuadro abstracto de Picasso con una

---

<sup>25</sup> No son ni sinónimos lingüísticos ni simples traducciones, sino conceptos que cumplen una misma función en una que otra cultura.

representación de la *pachamama* de Mamani Mamani a su lado; y que sus habitantes tengan al mismo tiempo ideas racistas respecto a personas de color. La globalización neoliberal real no contribuye a mayor simetría e igualdad entre los pueblos y culturas. Más bien al revés, la globalización suscita la impresión de que “todo vale igual”, y que cada cultura o expresión cultural puede exhibirse en un mercado ilimitado y competir en condiciones equitativas con las demás. Pero la realidad es otra: existen culturas y civilizaciones dominantes, o hasta hegemónicas, y otras sub-alternas y marginales.

El “valor” de una cultura, una filosofía, una idea o lo que sea en el ámbito del capital simbólico, no se calcula de acuerdo a la calidad de lo que representa, sino del poder político, económico y militar que representa. Las culturas y religiones colonizadas no son inferiores a la cultura y religión colonizadora por su supuesta “primitividad” o “barbaridad”, sino porque son declaradas “primitivas” y “bárbaras” por el poder definitorio que conlleva el dominio económico, político y económico. Las prácticas religiosas ancestrales en el Perú no fueron condenadas y perseguidas de “idólatras” y “perversas” porque eran más idólatras y perversas que las prácticas del catolicismo popular español de aquel tiempo. Su declaración de ser “perversas” e “idólatras” era la consecuencia del dominio colonial y de la asimetría impuesta por los/as vencedores. El poder militar y económico se traduce en una concepción maniquea del mundo: el ser humano en pleno ejercicio de sus facultades, inclusive filosofía y ciencias, religión verdadera y conocimiento tecnológico, por una parte, y los “homúnculos” sin alma, dependientes como niños y carentes de filosofía, ciencia, religión y conocimientos verdaderos, por otra parte.

Los estudios decoloniales pretenden ir más allá de una interculturalidad *light* y de un mero multiculturalismo, cuestionando el orden simbólico como manifestación de relaciones de poder. Si bien este poder en tiempos coloniales fue bastante manifiesto y podía ser identificado con el “poder colonial” y su capital simbólico, en tiempos poscoloniales y neocoloniales, el análisis de poder y de la “colonialidad” resulta mucho más difícil. En tanto que en otros contextos, como en la India, este análisis subraya la subalternidad y las estructuras coloniales persistentes en las sociedades actuales, las teorías decoloniales latinoamericanas hacen hincapié en la producción de saberes, en el dominio de ciertas epistemologías, en la interiorización de valores coloniales y en el blanqueamiento simbólico y mental, como elementos de descolonización.

Vivimos formalmente desde hace casi doscientos años en condiciones poscoloniales, pero aun así arrastramos muchos elementos del dominio colonial en nuestro sistema legal (*lex romana*), educativo (concepción bancaria), político (caudillismo), económico (extractivismo) y religioso. Es más, el colonialismo recrudecía en

las últimas décadas como una forma de enajenación voluntariamente asumida. Hay malas lenguas que dicen que Miami es la capital clandestina del Perú, pero tal vez no sean tan malas como el neocolonialismo real que nos toca vivir.

Las Ciencias Sociales del siglo XXI deben asumir el reto de una profunda descolonización como evolución creativa de la perspectiva intercultural.

Esto significa, en primer lugar, un proceso interno de descolonización, esto es, una deconstrucción decolonial de las Ciencias Sociales. En este sentido, hay que asumir una actitud de (auto-) crítica del eurocentrismo u occidentocentrismo aún vigentes en las Ciencias Sociales, inclusive en el contexto andino. ¿Cuáles son los referentes para la construcción de modelos teóricos? ¿Qué epistemología es la dominante, y cuáles serían los saberes a tomar en cuenta? ¿Qué tipo de racionalidad se emplea a la hora de entablar contacto con el medio social? ¿Qué instrumentos alternativos se usan para corresponder al mundo andino? ¿Cómo se maneja la tiranía de los *papers* (paper-manía) y de las revistas indexadas?

En segundo lugar, hay que deconstruir en clave decolonial los elementos del capital simbólico, sobre todo en sus versiones oficiales. ¿En qué medida el sistema jurídico corresponde a la ontología y antropología relacional y al sujeto colectivo de las comunidades indígenas y barrios vecinales? ¿En qué medida los nuevos movimientos religiosos de índole neo-pentecostal y evangélico cometen una suerte de culturicidio y adaptan nuevas campañas de extirpación de idolatrías? ¿Cómo la iglesia católica pone en práctica su programa liberador y decolonial? O en su defecto, ¿por qué sigue practicando una pastoral neo-colonial y enajenadora? ¿En qué medida la producción cultural se orienta en las necesidades sentidas de las poblaciones mayoritarias, y hasta qué punto fomenta una imposición de valores culturales ajenos y un purismo indigenista esencialista?

En tercer lugar, las Ciencias Sociales deben de fomentar el proceso de descolonización mediante el estudio y la investigación del contexto andino concreto, tanto rural como urbano. Esto significa una incorporación de los estudios decoloniales latinoamericanos en los currículos de las carreras de Ciencias Sociales, una adaptación crítica-constructiva de los mismos al contexto andino y un diálogo intercultural crítico con representantes occidentales, sin copiar sus teorías de manera fiel y enajenante.

En cuarto lugar, las Ciencias Sociales deben de llevar el proceso de descolonización a las aulas, descolonizando la educación respecto a pedagogía y contenidos. ¿Qué rol se da a los idiomas indígenas y cuál al inglés como idioma hegemónico? ¿Cuál es el rol del/la maestro/a en la construcción de saberes contextuales? ¿Cómo podría ser una epistemología desde el Sur y desde la Filosofía Andina?

#### 4. De lo decolonial a la despatriarcalización

Aunque el giro decolonial implica una deconstrucción profunda del androcentrismo vigente en los modelos occidentales de la ciencia, jurisprudencia, educación y religión, no es suficiente dejar esta tarea a la arbitrariedad de los sujetos involucrados. Lo que se plantea como algo implícito, muchas veces no se realiza. Hay que plantear el tema de la despatriarcalización de la sociedad y de las ciencias que se ocupan de ella, en forma explícita. El mundo andino, independientemente de los influjos “occidentales” y “coloniales”, no es inmune al androcentrismo y patriarcalismo. El *chachawarmi* aimara o la complementariedad sexuada en la racionalidad andina no garantizan en absoluto una despatriarcalización profunda.

Una vez más, se trata de asimetrías y relaciones de poder, esta vez a lo largo de estereotipos y mentalidades de género que se pueden dar, inclusive, en sociedades caracterizadas por la complementariedad más que por la competencia. Como sabemos, se puede dar una “perfecta” complementariedad entre mujer y varón en sentido vertical: él manda y ella hace caso, y ambos se complementan perfectamente. Lo mismo se puede dar entre padre e hijos/as, que es el lugar originario de lo que se llama “patriarcalismo”. Y, sin embargo, siguen siendo patriarcales, a pesar de su complementariedad “andina”.

Para las Ciencias Sociales, hay que diferenciar entre la tarea de una crítica del androcentrismo vigente en el ejercicio del saber predominante, y la tarea de una crítica del patriarcalismo –en América Latina, en su forma peculiar del machismo– en la sociedad, familia, religión y política. Ambas críticas se complementan, pero se diferencian por el procedimiento a seguir. El androcentrismo significa literalmente que el varón (*ander*) está en el centro y que lo masculino determina gran parte de la epistemología, metodología, racionalidad, institucionalidad y aplicación de las ciencias dominantes en un ambiente universitario y académico.

A veces se piensa que la cuestión de equidad de género fuera una cuestión de cuotas: un 50% de catedráticas, docentes, profesoras, gerentes y diputadas en universidades, empresas y el parlamento. Si bien es sumamente importante aspirar a un equilibrio de mujeres y varones en los ámbitos señalados, no es en absoluto suficiente para una crítica profunda del androcentrismo. Tal como los esquemas coloniales se impregnan como algo “propio” en las mentes y almas de los/as colonizados/as, también una racionalidad androcéntrica, un procedimiento típicamente masculino o valores machistas, pueden predominar en mujeres que representan funciones en un sistema todavía eminentemente masculino.

Por eso, la crítica del androcentrismo debe de ir mucho más allá de recetas superficiales y toques cosméticos a un sistema impregnado hasta la médula por la supremacía del varón o del paradigma masculino de ver e interpretar el mundo. Gran parte de la epistemología dominante en Occidente y los ámbitos influenciados por él –que prácticamente es todo el globo terráqueo– obedece a valores “masculinos” como la competencia, la analiticidad, la discursividad, los dualismos, los individualismos, una racionalidad conquistadora e instrumental, la fascinación por soluciones tecnológicas y valores “muertos” como el dinero, la fama, el poder y el éxito.

La Filosofía Andina se apoya en principios mucho más ginófilos, es decir mucho más acordes a una racionalidad y sensibilidad femenina. La epistemología andina no es una de la oposición entre sujeto y objeto, no fomenta la metodología analítica, no procura conquistar el mundo mediante la tecno-ciencia, sino que surge de la relacionalidad, de un senti-pensar holístico, y fomenta saberes que conectan más que dividen.

Hoy día, en los tiempos de una profunda crisis civilizatoria y ante una inminente catástrofe ecológica, urge un senti-pensamiento integral e integrador, una concepción relacional del mundo, una ontología o pachasofía relacional. La racionalidad “masculina” dominante en la Modernidad occidental no es capaz de revertir las tendencias “necrófilas” que contiene; requiere de su complemento, la racionalidad “femenina”. Con ello, no pretendo decir que los varones sigan en su totalidad una racionalidad masculina y las mujeres una femenina. No se trata del sexo biológico ni de rasgos individuales, sino de moldes sociales, que inclusive van más allá de lo que la teoría de “género” pretende. En la Filosofía andina se habla de la “sexuidad”, una categoría que no sólo compete al ser humano, sino a todos los seres, ámbitos y tiempos. La Filosofía Andina, siendo más ginófila, puede ser defendida y desarrollada también por varones, tal como la Filosofía occidental, siendo andrófila, se defiende y cultiva por mujeres filósofas.

El proceso de despatriarcalización, por otra parte, tiene características mucho más políticas y sociales. Es allí que las Ciencias Sociales no sólo deben de aplicar una auto-crítica –como en el caso de la crítica al androcentrismo–, sino que deben de plantear las relaciones reales de poder “patriarcal”, tanto en el plan simbólico<sup>26</sup> como en el plan social y político<sup>27</sup>.

En el mundo andino, el patriarcalismo greco-semita-occidental convive con un machismo típicamente “latino”, y estos dos se mezclan con ideas y costumbres que provienen de un senti-pensar andino distinto que tampoco es libre de valores patriarcales.

---

<sup>26</sup> El imaginario, el lenguaje, las representaciones.

<sup>27</sup> Predominio de padre, del jefe, del profesor, del diputado, del sacerdote.

No vale el recurso o hasta el repliegue a un tiempo pre-colonial “no-patriarcal” o inclusive “matriarcal, porque todos/as sabemos que las culturas del *Tawantinsuyu* y de *Tiwanaku* no fueron en absoluto anti-patriarcales o inclusive matriarcales.

En este sentido, un simple procedimiento decolonial no basta, porque está en peligro de llegar a una sociedad de-colonial o postcolonial, pero aún fuertemente patriarcal. Tal como el feminismo contemporáneo habla de la “interseccionalidad” de la discriminación de la mujer –como mujer, como persona de color, como persona no heteronormativa, como pobre, como persona con discapacidad–, de igual modo deberíamos hablar de una “interseccionalidad” en el análisis de las Ciencias Sociales.

Lo “social” está impregnado por aspectos de clase, etnia, raza, género, orientación sexual, colonialidad y otros, que debemos de tomar en cuenta a la hora de efectuar una deconstrucción crítica. Si, por ejemplo, estudiamos una comunidad campesina en las alturas de Puno, debemos de tomar en cuenta aspectos (o “secciones”) de relegación económica (“pobres”), de clase (“dependientes”), de etnia (“aimaras despreciados”), de género (“varones machistas”), de orientación sexual (“hetero-normativos”) y de colonialidad (“colonizados”).

## 5. A manera de conclusión

Por primera vez en la historia de la humanidad, el ser humano puede acabar con la vida en el planeta. Se suele hablar de una nueva era, el antropoceno, porque hoy por hoy ya no son factores físicos los que cambian la faz de la Tierra sino la empresa del ser humano. El llamado “cambio climático” –un eufemismo para un cataclismo cósmico– ya no es una consecuencia de transformaciones geológicas, astronómicas y meteorológicas, independientemente del accionar humano, sino que es el resultado del actuar humano que resulta, a su vez, de una cierta racionalidad, lógica y epistemología dominantes desde hace cuatro siglos.

Esta racionalidad y epistemología son fuertemente eurocéntricas, androcéntricas, patriarcales, y proponen soluciones “enfermas” para curar la enfermedad: geoingeniería, capturar el bicarbonato en cavernas, el exilio a exoplanetas, la inmortalidad tecnológica, etc. Urge, entonces, un giro radical en la racionalidad y epistemología, que denomino giro intercultural, decolonial y depatriarcal. La Filosofía Andina, es decir, este saber “otro”, puede darnos pistas para realizar este tipo de vueltas en las Ciencias Sociales y en las sociedades híbridas andinas contemporáneas.

# El Mediterráneo y el Titiqaqa<sup>28</sup>

## El eurocentrismo en la perspectiva de la filosofía andina

*Josef Estermann*

### 1. Introducción

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/as, pero también escenario contemporáneo de tragedias de refugiados/as y migrantes africanos/as 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 viera 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».

---

<sup>28</sup> 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 (1988 [1621]: 89), lo explicó de la siguiente manera: "Llámase nuestra laguna e isla Titicaca, por una peña llamada *assi*, que significa peña donde anduvo el gato, y dio gran resplandor. Para inteligencia de esto se ha 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 hemos dicho. Fingen estos Indios que en tiempos pasados se vio un gato en la peña con gran resplandor, y que de ordinario la paseaba; de aquí tomaron motivo para decir que era peña donde el Sol tenía sus palacios, y así fue el mayor, y más solemne adoratorio que tuvo el Reino dedicado a este Planeta [...]"

## 2. La terquedad de *Abya Yala*

En su obra tan polémica como controvertida –*El Choque de Civilizaciones*– Samuel Huntington (1996 [1996]) 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<sup>29</sup>, 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*.

Generaciones de intelectuales y ejércitos de comerciantes y emprendedores/as han tratado de demostrar *ex effectu* que el continente se definiera por su «mestizaje» y la «latinidad» y que esta «raza maldita y enferma»<sup>30</sup> 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

---

<sup>29</sup> Según la definición de Hegel (1979: 114): “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 Wiederhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit...”].

<sup>30</sup> 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 (2008a).

*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/as 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 (en 1909 y 1919, respectivamente).

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 «europeiza», 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.<sup>31</sup>

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 diferentes

---

<sup>31</sup> 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: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (2009), que contiene un capítulo sobre la filosofía precolonial.

estrategias de resistencia a la «circuncisión helénica»<sup>32</sup> decretada por los/as promotores/as 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/as europeos/as, 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/as pobladores/as originarios/as imitaron a los/as misioneros/as católicos/as (y posteriormente protestantes) a tal extremo que éstos sospecharon que era una obra del mismo diablo que podría servirse de las oraciones y rituales cristianos como para engañar a los/as verdaderos/as portadores/as de la fe (Vargas Betancourt, 2004). 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, los/as 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. Y a nivel continental, se veía la yuxtaposición de una «América Latina» europeizante y de una «América Profunda» (Amerindia). En lo

---

<sup>32</sup> 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 disputa 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 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.

religioso –debido al fracaso de «extirpar las idolatrías»–, los dos universos religiosos, el cristiano y el andino-ancestral, siguen existiendo lado a lado, como una suerte de bireligiosidad peculiar (sinoiquismo)<sup>33</sup> 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).

En tercer lugar, sigue el eclecticismo cultural como estrategia de resistencia al eurocentrismo aplastante. Los/as 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<sup>34</sup>, la música, la 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,

---

<sup>33</sup> Los términos de la «bireligiosidad» y del «sinoiquismo» (*σύν οικός*) fueron acuñados por Günter Lanczkowski (1971), para hablar de las «existencias interreligiosas» (72ff.), aunque «sinoiquismo» significaba antes simplemente “el proceso de juntar dos aldeas (*οικόλι*)”, en la Antigua Grecia.

<sup>34</sup> En Bolivia, *McDonald's* tuvo que abandonar el país, no por presión política, sino simplemente porque no era rentable, debido a las preferencias de la población.

etc.).<sup>35</sup> El discurso de la «descolonización», que incluso aparece en la nueva Constitución Política del Estado de Bolivia (2009)<sup>36</sup>, se nutre de una fuerte crítica al occidentocentrismo en todas sus facetas, y de una toma de conciencia por las sabidurías y modos de vivir ancestrales del mundo andino.

### 3. 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, también 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» (Mires, 1987) a través de las filosofías e ideologías dominantes de origen occidental (europeo-norteamericano).

La recuperación de «filosofías y teologías autóctonas» andinas<sup>37</sup> cuestiona no solamente el proceso de «subyugación» ideológica mediante una forzada «circuncisión helénica-occidental» y un «lavado de cerebro» en

---

<sup>35</sup> 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) y 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.

<sup>36</sup> 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”.

<sup>37</sup> Entre otras, hay que mencionar las obras: Loayza Obando (1987); Regalsky (1994); Miranda Luizaga (1996); Estermann (2006a [1998]; 2006b y 2006d).

En círculos académicos existe todavía mucha resistencia contra la «filosofía andina» (y «teología andina»); la mayoría de los/as autores/as que se resisten son latinoamericanos/as y usan un discurso altamente eurocéntrico para descalificar este tipo de filosofía (véase las reseñas a mi obra citada por Mario Mejía Huamán (2005) *“Crítica a la Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría andina”* y David Sobrevilla (2008) *“La filosofía andina del P. Josef Estermann”*; Sobrevilla me cita equivocadamente como «Padre»).

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/la otro/a, 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.<sup>38</sup> La filosofía andina se apoya en una racionalidad incluyente y holística, que se plasma en el principio de relacionalidad como

---

<sup>38</sup> 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*.

fundamento imprescindible para la comprensión de la realidad, del ser humano y de la ética (Estermann, 2006b).<sup>39</sup>

#### 4. Aspectos de la crítica

La crítica andina del eurocentrismo filosófico apunta, a manera de ejemplo, a los siguientes campos:<sup>40</sup>

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.<sup>41</sup>

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

---

<sup>39</sup> Cf. Estermann (2006b). Especialmente el capítulo 5.2 «El principio de relacionalidad», pp. 126-135.

<sup>40</sup> 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*” (2006), especialmente 101-103. También en: “*Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*” (2008), especialmente 38-41.

<sup>41</sup> 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.

posiciones contradictorias mutuamente excluyentes. La universalización de estos principios de la lógica formal occidental lleva a un logicismo y a 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.<sup>42</sup> 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 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) y del mundo humano (como *res cogitans* espiritual y

---

<sup>42</sup> 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.

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 científicista 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<sup>43</sup>, 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.

---

<sup>43</sup> Semitas, árabes, egipcios, celtas, germánicos, hindúes, etc.

## Referencias bibliográficas

- Arguedas, Alcides. (1909). *Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos Hispano-Americanos*, Barcelona, Vda. De Luis Tasso.
- Arguedas, Alcides. (1976 [1919]). *Raza de bronce*, Buenos Aires, Losada.
- Constitución Política del Estado de Bolivia. 7 de febrero de 2009 (Bolivia).
- Dussel, Enrique; Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). (2009). *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y 'Latino' (1300-2000): Historia, Corrientes, Temas y Filósofos*, México, Siglo XX.
- Estermann, Josef. (2006a [1998]). *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya Yala.
- Estermann, Josef. (2006b). *Filosofía Andina: Sabiduría para un mundo nuevo*, La Paz, ISEAT.
- Estermann, Josef. (2006c). "La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental", *Concordia 49*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, pp. 81-104.
- Estermann, Josef (coord.). (2006d). *Teología Andina: El Tejido diverso de la fe indígena*, 2 Tomos, La Paz, ISEAT.
- Estermann, Josef. (2008a). *Leopoldo Zea interkulturell gelesen*, Nordhausen, Verlag Traugott Bautz.
- Estermann, Josef. (2008b). *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, La Paz, ISEAT, pp. 19-41.
- Hegel, Gottfried Wilhelm Friedrich. (1979). "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", *Werke in zwanzig Bänden* ["Conferencias sobre la Filosofía de la Historia", *Obras en veinte volúmenes*], T. 12, Frankfurt/M.
- Huntington, Samuel. (1997 [1996]). *Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración Mundial* [Clash of Civilizations and the Remaking of World Order], Barcelona, Paidós.

- Lanczkowski, Günter. (1971). *Begegnung und Wandel der Religionen* [Encuentro y Cambio de Religiones], Düsseldorf, Diederichs.
- Loayza Obando, Teobaldo. (1987). "Filosofía andina", en: Manrique Enríquez, Fernando (ed.), *Dos siglos de ensayistas puneños*, Lima, Universo, pp. 108-112.
- Mejía Huamán, Mario. (2005). "Crítica a la Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría andina", en: Mejía Huamán, Mario, *Hacia una filosofía andina: Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*, Lima, pp. 79-106.
- Miranda Luizaga, Jorge. (1996). *Filosofía Andina: Fundamentos, alteridad y perspectiva*, La Paz, Hisbol.
- Mires, Fernando. (1987). *La colonización de las almas*, San José, DEI.
- Moreno, Francisco Martín. (2004). *México mutilado: la raza maldita*, Madrid, Alfaguara.
- Ramos Gavilán, Alonso. (1988 [1621]). *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, Lima, Edición de Ignacio Prado Pastor.
- Regalsky, Pablo. (1994). *Filosofía Andina*, Ginebra, Fundación Patiño.
- Sobrevilla, David. (2008). "La filosofía andina del P. Josef Estermann. Quito: Abya-Yala, 1998; 359 pp ", *Solar*, No. 4, Año 4, Lima, pp. 231-247.
- 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.
- Zea, Leopoldo. (1978). *Filosofía de la historia americana*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Zea, Leopoldo. (1981). *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Colección Nuestra América 1.

# Superar el eurocentrismo y androcentrismo teológicos

## Desafíos para una teología e Iglesia inculturadas desde y para América Latina

*Josef Estermann*

### 1. Introducción

A más de cincuenta años del inicio del Concilio Vaticano II y a más de cuarenta años de los primeros planteamientos de la Teología latinoamericana de la Liberación, hace falta una revisión crítica y constructiva del proceso de inculturación y transformación intercultural de la vida eclesial y de las teologías desarrolladas en *Abya Yala*.<sup>44</sup> Nos limitamos en este ensayo a la Iglesia Católica, por razones pragmáticas y por el enfoque y las limitaciones de la presente publicación, aunque muchas de las siguientes consideraciones también podrían ser aplicadas a la gran mayoría de las iglesias y teologías evangélicas.

### 2. Avances y retrocesos

Sin entrar en detalles, se puede constatar que a nivel tanto de la vida eclesial como del campo teológico, hubo en los últimos cincuenta años grandes avances respecto a una mayor inculturación. Por primera vez en la

---

<sup>44</sup> Uso esta expresión endógena para el continente latinoamericano, para llamar la atención sobre la denominación colonial «América Latina», resultado de una imposición europea. La noción *Abya Yala* que tiene su origen en la etnia kuna de Panamá, significa literalmente «tierra en plena madurez», y fue propuesta a principios de los años 1980 por el líder aimara boliviano Takir Mamani como referencia indígena para el continente llamado por los conquistadores «América». La palabra «América» se deriva del navegante y cartógrafo italiano Amerigo Vespucci (1454-1512), cuyas *Lettera* han sido publicadas en latín en 1507 por el alemán Martin Waldseemüller, en las que éste denomina al nuevo continente «América», en honor al navegante. Antes de 1507, las regiones recién «descubiertas» eran conocidas bajo el nombre de «Indias Occidentales».

El adjetivo «latina» se refiere a la supuesta pertenencia del continente a la familia lingüística de las lenguas derivadas del latín (como el español y portugués), ignorando por completo la importancia de las lenguas nativas.

historia del cristianismo moderno –sin considerar la teología patrística–, una corriente de teología no-europea ha adquirido fama mundial y supo determinar la agenda de asociaciones teológicas como ASETT<sup>45</sup>, interpelar a la teología académica europea, sacudir a los guardianes de la Congregación por la Doctrina de la Fe del Vaticano, e inclusive mover al gobierno conservador de Estados Unidos. La Teología latinoamericana de la Liberación no sólo centextualizaba el quehacer teológico «universal» en clave liberacionista, sino que dio por sentada la convicción de que cualquier teología fuera contextual.

En el campo eclesial y pastoral, los sucesivos encuentros de la CELAM (Medellín, 1968; Puebla, 1979; Santo Domingo, 1992; Aparecida, 2007)<sup>46</sup>, además de confirmar la línea diseñada por el Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación, profundizaron el reto de la inculturación de la fe cristiana en las distintas culturas del continente. Sobre todo, la Conferencia de Santo Domingo (1992) dio un paso decisivo en la consolidación oficial del proceso de inculturación iniciado hace tres décadas por obispos, agentes de pastoral e institutos, a lo largo de *Abya Yala*.<sup>47</sup> La última reunión en Aparecida (2007) no sólo confirmó la «opción preferencial por los pobres»<sup>48</sup>, sino que también se pronunció sobre la tarea nunca acabada de una profunda inculturación de la fe, la Iglesia y la pastoral.

Sin embargo, también hubo retrocesos y estancamientos en este proceso. Por parte del Magisterio y de los guardianes de la «ortodoxia», hubo varios intentos de desacreditar a la Teología de la Liberación y a sus

---

<sup>45</sup> «Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo», conocida internacionalmente por las siglas en inglés EATWOT (*Ecumenical Association of Third World Theologians*), fundada en 1976 en Darussalam (Tanzania).

<sup>46</sup> CELAM: «Consejo Episcopal Latinoamericano» que incluye todas las conferencias episcopales nacionales de América Latina y el Caribe. Fue fundado en 1955. No menciono la primera Conferencia, 1955 en Río de Janeiro, porque estaba todavía en la época previa al Concilio Vaticano II y sin signos de una renovación contextual de pastoral y teología.

<sup>47</sup> En el título de la IV Conferencia en Santo Domingo (1992) figura el tema de la «cultura»: «Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana: Jesucristo ayer, hoy y siempre" [Hebreos 13:8]».

<sup>48</sup> En sectores teológicos, se habla más de la «opción preferencial por y con los/las pobres».

representantes<sup>49</sup>, pero sobre todo se inició todo un proceso de «contrarreforma» a diferentes niveles.

A nivel pastoral, se intentó «domesticar» o inclusive imposibilitar las comunidades eclesiales de base, con el argumento de que fueran células de protesta política y de agitación marxista. A nivel de la educación teológica, la Iglesia se replegó nuevamente a los seminarios de orientación clerical y conservadora. A nivel de la política eclesiástica, se procedió a reemplazar paulatinamente a los obispos y sacerdotes liberacionistas, por representantes conservadores y ultraconservadores (sobre todo de *Opus Dei* y *Sodalicio*). A nivel teológico, se reintrodujo en seminarios y casas de estudios superiores una teología deductiva «clásica», basada en la escolástica y en métodos provenientes de la teología liberal europea, cortando por completo las inspiraciones de la Teología de la Liberación.

Esto también tenía repercusiones a nivel de la sociedad civil y de las relaciones con otras confesiones cristianas y religiones no-cristianas. Ya se mencionó los intentos del gobierno conservador norteamericano de intervenir indirecta y directamente en la Teología de la Liberación, su pastoral en conjunto y el compromiso político y social por la causa de la justicia social y económica.<sup>50</sup> Por un lado, se trató de contrarrestar la «ola comunista» por medio del envío al continente latinoamericano de sectas evangélicas fundamentalistas que predicarían el evangelio del individualismo y de la prosperidad. Por otro lado, se apoyó abiertamente la contrainsurgencia contra movimientos de izquierda, guerrillas y gente comprometida de las iglesias, con la consecuencia de un saldo muy elevado de «mártires», sobre todo entre personas comprometidas con la «liberación»

---

<sup>49</sup> Las personas más conocidas que sufrieron excomulgaciones, notificaciones y/o amonestaciones son: Leonardo Boff, Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez, Marciano Vidal, Ivone Gebara, Ernesto Cardenal, Manuel Pérez Martínez.

<sup>50</sup> Me refiero en especial a la «Declaración de Santa Fe», en la que el gobierno estadounidense identificó a la Teología de la Liberación como núcleo en torno al cual la lucha «contra la propiedad privada y el capitalismo industrial» se desataría. En 1980, se publicó por encargo del Consejo de Seguridad Latinoamericano el llamado «Documento de Santa Fe», bajo el título «Una nueva política interamericana para los años ochenta», para aconsejar al presidente estadounidense Ronald Reagan en cuanto a la política futura respecto a América Latina y el Caribe. En estos documentos, se menciona expresamente como estrategia para contrarrestar a los movimientos crecientes de la izquierda la «expansión de iglesias evangélicas fundamentalistas de EE.UU. en América Latina».

de los pueblos oprimidos por dictaduras, el Fondo Monetario Internacional o políticas de ajuste estructural.<sup>51</sup>

A pesar de todo ello, las renovaciones de la pastoral y vida eclesial no pudieron ser abortadas, sino que empezaron a encauzarse por otros caudales. En los años ochenta del siglo pasado, empezó la diversificación del sujeto principal de la Teología de la Liberación –«los pobres» (en forma abstracta y masculina)– y se manifestaban con cada vez más ímpetu teologías «adjetivas» orientadas por los parámetros de sexo, etnia, orientación sexual, raza, religiosidad, etc. Al mismo tiempo, la Teología latinoamericana de la Liberación empezó a internacionalizarse, sobre todo gracias a los esfuerzos de ASETT o EATWOT (fundado en 1976). Surgieron genuinas teologías contextuales de liberación en África, Asia y Oceanía que, a su vez, repercutieron en la diversificación y profundización de los planteamientos en América Latina.<sup>52</sup>

En los años ochenta surgieron las teologías liberacionistas feministas. En los años noventa las teologías indígenas y afroamericanas, pero también la ecoteología latinoamericana, las teologías *queer*, y la teología *latino* en EE.UU. En lo que viene del siglo XXI, podemos ver intentos de elaborar una teología poscolonial y teologías del pluralismo religioso.<sup>53</sup> Todo este movimiento se debe a factores que tienen que ver tanto con el desarrollo a nivel planetario, como también a factores endógenos, tanto del continente como de la Iglesia Católica.

Entre los factores de nivel planetario, hay que mencionar el fin de la «guerra fría» con la caída del Muro de Berlín (1989) y, como consecuencia, el fin de un mundo bipolar, la creciente globalización tecnológica, cibernética, mercantil y financiera, la imposición global del modelo neoliberal capitalista, pero también el cambio climático y las múltiples crisis a nivel mundial<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> Los ejemplos más notables son el asesinato de Mons. Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, en 1980, y de seis jesuitas y dos mujeres en la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA) en San Salvador, en 1989.

<sup>52</sup> Al respecto, véase: Estermann (2003).

<sup>53</sup> Al respecto, véase: Estermann (2006).

<sup>54</sup> Energética, financiera, económica, ecológica, axiológica, etc.

Entre los factores «endógenos» del continente latinoamericano, hay que mencionar los cambios en el mapa político (regímenes de izquierda en Venezuela, Bolivia, Ecuador, Brasil y otros países), el surgimiento de nuevas alianzas políticas y económicas (ALBA; Unasur), y el fracaso del Tratado de Libre Comercio promovido por EE.UU. a nivel continental.

A nivel eclesial, cabe mencionar el avance de iglesias neo-pentecostales y carismáticas, la radicalización de sectores conservadores, tanto en la Iglesia Católica como en las iglesias evangélicas, pero también el surgimiento o la visibilización de religiosidades indígenas, afroamericanas y mestizas.

### 3. Tareas pendientes

El paradigma teológico y pastoral de la «inculturación» ha sido, desde su implementación en los años ochenta y noventa del siglo pasado, una herramienta poderosa y muy fructífera en la contextualización de la Buena Nueva. En efecto, ha plasmado en teología y pastoral lo que se conoce en las ciencias sociales y la filosofía como *cultural turn* («giro cultural»), que inauguró toda una serie de estudios culturales (*Cultural Studies*) y que, además, fomentaba la introducción de lo «intercultural» en los discursos filosóficos y teológicos.<sup>55</sup> La nueva sensibilidad de la teología y pastoral por las dimensiones de la «cultura» ha sido, sin duda, un gran paso hacia una teología y pastoral más inculturadas y contextualmente enraizadas en las realidades concretas de los sujetos religiosos.

---

<sup>55</sup> El «giro cultural» podría conceptualizarse por la realización de una serie de estudios, algunos más fragmentarios que otros, que toman en cuenta y describen el nuevo rostro de las sociedades tardío-modernas, de hibridación y de fuerte consumo en general, con aparición de identidades confusas, globalizadas, etc. Esta reflexión es consecuencia de un giro (*turn*) comenzado por la filosofía en las últimas décadas, donde se revisa las bases de sus diversas corrientes para «desfundamentar», como un programa epistemológico, la «crisis de la razón», desembocando en la deconstrucción y la reflexión posmoderna.

Así, las ciencias sociales fueron introduciendo en sus propios campos reflexivos este movimiento desfundamentador. Primero, por la incorporación de los resultados propios de las tradiciones hermenéuticas y del giro lingüístico. Luego por la asunción del legado posestructuralista, las tesis de Foucault y la deconstrucción de Derrida. Se da paso en las ciencias sociales a discursos donde se propicia la «superación» de los estatutos disciplinarios fuertes, la propia narrativización y la disolución de las fronteras entre lo narrativo y la ciencia (como lo proponen los Estudios Culturales o *Cultural Studies*).

Sin embargo, hay que advertir de ciertos riesgos y miopías en la adaptación poco crítica y generalizada del paradigma de la «inculturación».<sup>56</sup> En primer lugar, no siempre se maneja un concepto de «cultura» que corresponde a las realidades vividas y concretas por la gente, en un contexto de globalización y homogeneización cultural. Utilizando un concepto esencialista, lo cultural queda como un universo cerrado, lo que a su vez fomenta posiciones etnocéntricas y anacrónicas fundamentalistas. El enfoque posmoderno ha planteado, en las ciencias sociales y la filosofía, una postura multicultural y no tanto intercultural, con universos culturales más o menos incompatibles entre sí. Esta postura fue retomada, en términos políticos e ideológicos, por pensadores conservadores como Samuel Huntington (1997) en su tesis del *Clash of Civilizations* (Choque de Civilizaciones), promoviendo de hecho una perspectiva sumamente etnocéntrica (en el sentido de un occidentocentrismo).

Por otro lado, el paradigma de la «inculturación» perpetuaba inconscientemente el antiguo dualismo ontológico y epistemológico entre esencia (dogma, Buena Nueva) y accidentes (manifestaciones culturales), iniciado por Platón y Aristóteles y aplicado a lo largo de la historia por la teología europea. La presuposición acrítica de una esencia supracultural de lo «cristiano» y de la fe (*depositum fidei*), ignora la culturalidad profunda de esta misma definición histórica, en un contexto determinado por la filosofía helenística neoplatónica y la jurisdicción romana. De hecho, la «inculturación» del Evangelio y de la teología en contextos culturales no-europeos resulta ser una inculturación de segundo nivel, es decir, la adaptación de un Evangelio y una teología ya inculturados, en este caso en el contexto de la filosofía europea dominante de la época de la dogmatización de la nueva fe cristiana (siglos IV-VI).

Por lo tanto, una inculturación ingenua no solo «incultura» un Evangelio supuestamente supracultural, sino con éste los presupuestos y

---

<sup>56</sup> Al respecto, véase: Fornet-Betancourt (2005).

axiomas civilizatorios occidentales.<sup>57</sup> Falta «exculturar» primero el paradigma dominante, antes de «inculturar» lo, que sería la tarea de la «interculturación» (o «inter-transculturación») como empresa crítica-deconstructiva.<sup>58</sup>

En tercer lugar, el paradigma de la «inculturación» se entendía en muchas ocasiones como alternativa a la Teología de la Liberación «clásica», es decir, al intento de hacer teología en clave socioeconómica y en base a la opción preferencial por los/as pobres. Ésta se convirtió en forma desapercibida en la «opción preferencial por la cultura», lo que significaba en algunos casos –por ejemplo en África– una pastoral y teología «culturalistas», sin el compromiso político y social por la lucha contra injusticias y desigualdades. También en América Latina se dio esta tendencia, sobre todo a partir de los años noventa, profundizada aún con la imposición del neoliberalismo como «única vía» y «cultura global». Ante tendencias de «despolitizar» a la Teología de la Liberación, ni el servicio secreto de EE.UU., ni el Magisterio de la Iglesia Católica se interesaban ya por este tipo de teología «inculturada».

Finalmente, el «giro cultural» fomentaba una «inculturación *light*», o sea una contextualización rápida y superficial de la liturgia y de la vida pastoral en general, sin tocar realmente las cuestiones de fondo, como la institucionalidad eclesial, el rol de la mujer, los rasgos eurocéntricos de la teología dominante y las cuestiones de la ética individual y social. Bajo el manto de una adaptación más o menos folclórica, la transformación intercultural de la teología y de la estructura eclesial quedaba relegada o simplemente olvidada. En ciertos sectores, se daba prioridad a fomentar una «interculturalidad» posmoderna y culturalista, y no a una crítica y políticamente comprometida. Por lo tanto, no es suficiente que una teología

---

<sup>57</sup> Es por ello por lo que la evangelización fue y sigue siendo acompañada por un afán civilizatorio. Convertirse al cristianismo, significó, en un pasado no tan remoto, hacerse mental y culturalmente europeo/a, blanco/a y moderno/a.

<sup>58</sup> Se puede distinguir un «modelo durazno» y un «modelo cebolla». En el primer caso, el Evangelio es como el núcleo duro («pepa») que queda inmutable e intocado por las transformaciones culturales e históricas. En el segundo, el Evangelio está impregnado siempre de rasgos culturales e históricos, y no puede ser separado de su «culturalidad». Véase al respecto: Estermann (2013a).

y pastoral sean «inculturadas» o hasta «interculturales», sino que hay que ver con detenimiento y actitud crítica de qué tipo de «inculturación» e «interculturalidad» se trata.

Por lo dicho, veo al menos tres principales desafíos (puede haber más) para una pastoral y teología verdaderamente liberadoras e «inculturadas» en América Latina:

- La crítica intercultural al eurocentrismo teológico, aún vigente en gran parte de la educación teológica en el continente<sup>59</sup>, y el planteamiento de su superación.
- La crítica (no sólo feminista) del androcentrismo teológico y eclesial dominante en la gran mayoría de iglesias cristianas en *Abya Yala*, y el planteamiento de su superación.
- La elaboración de una teología de la liberación consecuente en términos del nuevo contexto de globalización neoliberal, del neocolonialismo y de la idolatría del Mercado y consumo.

#### 4. El eurocentrismo teológico y su superación

A pesar de que el cristianismo tenga sus raíces en Asia, más específicamente en la parte suroccidental del continente asiático (en perspectiva eurocéntrica mal llamado «Medio o Próximo Oriente»)<sup>60</sup>, muy rápidamente se transformó en una religión eminentemente europea. La razón principal para ello ha sido, como es de conocimiento común, la inserción cultural, lingüística y jurídica en la civilización dominante en la parte oriental del Mar Mediterráneo en los primeros siglos de nuestra era.

La filosofía griega en sus formas del helenismo y el Imperio Romano con su estructura política y jurídica eran en aquel tiempo lo que hoy en día sería la «cultura global» del Mercado y consumo. La contextualización

---

<sup>59</sup> Para una revisión crítica en clave intercultural de la educación teológica evangélica en América Latina, véase: Preiswerk (2011).

<sup>60</sup> Parte de la crítica poscolonial es la redefinición de parámetros geográficos e históricos que son el resultado del proceso colonizador. En un mundo policéntrico, no tiene sentido hablar de «Extremo Oriente», «Medio Oriente», ni de «Edad Media» o «Edad Antigua», de «años d.C.» o «años a.C.». Tampoco tiene mucho sentido la orientación geográfica de la antigua dicotomía entre Occidente y Oriente, o las categorías de «Primer Mundo» y «Tercer Mundo».

helenística y romana de la nueva fe jesuana –hasta principios del siglo IV, una secta judía reformadora– ha sido, en su tiempo, un proceso revolucionario y muy arriesgado, gracias a la firme determinación de Pablo de Tarso. Sin ello, el cristianismo hubiera quedado en la insignificancia más absoluta, al margen del Imperio Romano y de la civilización europea.

Lo que ocurrió posteriormente con esta contextualización contingente e históricamente acertada, viene determinando a grandes rasgos la teología cristiana hasta el día de hoy. Después de haber sido abolida la circuncisión física como prerequisite para ser seguidor de Jesús de Nazaret (también por iniciativa de San Pablo), se imponía paulatinamente otro tipo de «circuncisión», esto es, la «circuncisión helénica» mental y filosófica. Lo que ya se vislumbra en las cartas de San Pablo o el Evangelio de Juan, tomaría poco a poco cuerpo en las disputas teológicas y los primeros intentos de definir la nueva fe, en los Concilios Ecuménicos<sup>61</sup>: el espíritu platónico como marco «ideológico» y sustento filosófico del cristianismo. Junto al Edicto de Milán (313) por el Emperador romano Constantino, fue posible que la nueva religión cristiana no sólo se transformara en «religión imperial», sino que se distanciara cada vez más de sus raíces judías y semitas y que se convirtiera en «la» religión europea por excelencia, olvidando poco a poco sus raíces asiáticas y semitas.

Lo más grave de todo este proceso de «inculturación» –que de por sí era natural y totalmente revolucionario– era el hecho de que este tipo histórico y contingente de «inculturación» fue hipostasiado como parte esencial e intrínseca de la fe cristiana, de tal modo que de ahí en adelante ya no podía ser «exculturada» sin incurrir en apostasía y herejía. Como ejemplo de que no se trata simplemente de un detalle de la historia de la teología europea, hay que mencionar la postura del ex papa Benedicto XVI quien reafirmó en su famoso discurso de Ratisbona (*Regensburg*), el 12 de septiembre de 2006, la tesis de la indisolubilidad de la fe cristiana y la

---

<sup>61</sup> Sobre todo los Concilios de Nicea (325), de Constantinopla (381), de Éfeso (431) y Calcedonia (451).

filosofía griega. Dicho discurso suscitó mucha protesta por su alusión al islam como una «religión violenta», pero no fue percibido en todas sus consecuencias un veredicto tan desastroso para cualquier intento de elaborar teologías contextuales, como era la «dogmatización» de la filosofía griega: el *logos* griego pertenece indisolublemente al núcleo mismo de la fe cristiana.<sup>62</sup>

Por lo tanto, cualquier intento de «deshelenizar» la teología cristiana (católica y evangélica) quedaría en vano y atentaría contra el mismo *depositum fidei*. En su discurso, Benedicto XVI hizo alusión a tres oleadas de «deshelenización» de la teología. La primera como programa de la Reforma protestante y su intento de volver al Evangelio sin el «bagaje filosófico», la segunda promovida por la teología liberal del racionalismo moderno, y la tercera que se desarrollaría en la actualidad. Para mi propósito, esta última es la más interesante, porque se trata justamente del intento de una «inculturación» más profunda de la teología, y aunque Benedicto no lo dijo explícitamente, se refirió a las teologías indígenas («Teologías Indias») en América Latina, con las que tenía que ver en su anterior función de Prefecto de la Congregación por la Doctrina de la Fe.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> La parte más importante del discurso de Benedicto XVI referente a este tema, dice literalmente: “Este acercamiento interior recíproco, que se ha dado entre la fe bíblica y el planteamiento filosófico del pensamiento griego, es un dato de importancia decisiva no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también desde el de la historia universal, un dato que se nos impone también hoy”. Y más adelante prosigue: “A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo, pretensión que desde el inicio de la época moderna domina cada vez más la investigación teológica” (Zenit, 2006). En su posición como Prefecto de la Congregación por la Doctrina de la Fe, Joseph Cardenal Ratzinger lo formuló aún más nítidamente: “El cristianismo es [...] la síntesis, mediada en Jesucristo, entre la fe de Israel y el espíritu griego” (Ratzinger, 1983: 68 [traducción mía]).

<sup>63</sup> En el Discurso mencionado, Benedicto XVI dice textualmente: “... quiero referirme brevemente a la tercera oleada de la deshelenización, que se está difundiendo actualmente. Teniendo en cuenta el encuentro entre múltiples culturas, se suele decir hoy que la síntesis con el helenismo, realizada en la Iglesia antigua, fue una primera inculturación, que no debería ser vinculante para las demás culturas. Estas deberían tener derecho a volver atrás hasta el punto anterior a esa inculturación, para descubrir el mensaje fundamental del Nuevo Testamento e inculturarlo de nuevo en sus ambientes particulares. Esta tesis no está totalmente equivocada, pero es torpe e imprecisa” (Zenit, 2006).

Respecto a la observación de las «teologías indígenas» por el Magisterio de la Iglesia Católica, menciono las tres «reuniones» que hubo entre representantes de la Teología India y de la jerarquía eclesiástica. En el año 2002 había dos «encuentros» entre representantes del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe) y representantes destacados/as de la «Teología India».

Aunque este eurocentrismo teológico tenga la bendición del Magisterio de la Iglesia Católica, no se restringe de ningún modo a los sectores más conservadores, sino que es un rasgo bastante común y compartido por teólogos/as académicos/as católicos/as en Europa, pero también en el Sur global, incluyendo a América Latina. Mientras que en las teologías católicas, la herencia «helénica» (mediada por la tradición escolástica) sigue determinando gran parte de la teología enseñada en seminarios y universidades a lo largo del globo terráqueo; en las teologías evangélicas es el racionalismo de la teología liberal y, últimamente, el espíritu de las culturas posmodernas, sobre todo en las «teologías de la prosperidad» de cuño neo-pentecostal y neoliberal.

También en América Latina, la teología católica dominante (para limitarnos a esta tradición) sigue siendo impregnada por el trasfondo filosófico de Occidente. Inclusive la Teología latinoamericana de la Liberación «clásica» (décadas de 1970 y 1980) no se ha «deshelenizado» lo suficiente como para cuestionar de fondo el eurocentrismo subyacente a ciertos *theologoumena*.<sup>64</sup> La primera generación de teólogos (en su totalidad varones) de la línea liberacionista recibieron su formación en Europa (y raras veces en EE.UU.), lo que no es de por sí un signo de su postura «eurocéntrica», pero que indica una cierta ceguera ante los rasgos «occidentales» más profundos de sus planteamientos.

---

En abril de ese año, un encuentro o consultación se llevó a cabo en Oaxaca (México), donde expusieron los obispos Julio Cabrera de Guatemala y Octavio Ruiz de Colombia, y los teólogos Juan Gorski (Cochabamba; Bolivia) y Eleazar López (México). En octubre del mismo año, se realizó un simposio en Riobamba (Ecuador), en el que por parte del CELAM expuso nuevamente Mons. Octavio Ruiz de Colombia y Mons. Felipe Arizmendi de México (San Cristóbal de las Casas), y por parte de los teólogos, esta vez expusieron Clodomiro Siller (México) y nuevamente Gorski.

En una carta del 26 de julio de 2004, el Prefecto de la Congregación por la Doctrina de la Fe del Vaticano, Cardenal Joseph Ratzinger, escribió al presidente del CELAM, Cardenal Francisco Javier Errázuriz: “*Aprovecho esta circunstancia para recordarle que, según el plan previamente concordado, deberían convocarse otros encuentros, esta vez de carácter regional, para proseguir el camino de profundización de los distintos contenidos doctrinales de la Teología India hasta llegar a una completa y definitiva clarificación de los aspectos problemáticos ya individuados*”. La Congregación por la Doctrina de la Fe del Vaticano designó como su representante a Mons. Octavio Ruiz Arenas de Colombia.

Finalmente, hubo un tercer encuentro en octubre de 2006 en Guatemala donde se refirió explícitamente a esta carta (Arizmendi Esquivel, 2008: 7).

<sup>64</sup> Para mayor profundización del tema, véase: Estermann (2013b).

El eurocentrismo vigente<sup>65</sup> se manifiesta tanto en cuestiones metodológicas como en ciertos axiomas no cuestionados que sólo son «revelados» a través del reflejo de la alteridad teológica, tal como en las teologías indígenas. Entre los rasgos metodológicos «eurocéntricos» figuran: el alto grado de abstracción, la analiticidad de los discursos, la textualidad de textos de referencia, el predominio de idiomas indoeuropeos (en América Latina el español y portugués), el régimen de titulación académica y la institucionalidad de la enseñanza teológica (seminarios y universidades). Si bien es cierto que la Teología latinoamericana de la Liberación ha transformado algunos de estos rasgos –por ejemplo, no se la considera «teología académica»–, no ha logrado, sin embargo, un cambio de paradigma metodológico hacia un policentrismo o una politopía metodológicos.

Respecto a las estructuras axiomáticas subyacentes, Occidente y su herencia helénica aún están predominantemente presentes. Sigue un pensamiento «sustancialista» y dualista, además de lineal y reduccionista. Al contrario de la pastoral y liturgia, la teología «oficial» en contextos no-occidentales aún no se ha inculturado suficientemente, quedando el «helenismo dogmático» como el última bastión de la hegemonía teológica de Europa, después de que el Viejo Mundo se ha secularizado y la mayoría de los/as católicos/as hoy radican en un país del Sur global (la llamada «terciaterreneidad» del cristianismo)<sup>66</sup>. En el caso católico, siguen vigentes una onto-teología, un espiritualismo teológico, un dualismo antropológico, teológico y ecológico, a pesar de las muchas innovaciones y el surgimiento de «teologías disidentes» (feminista, indígena, *queer*, ecológica, afroamericana, poscolonial, etc.).

La superación del eurocentrismo (o mejor dicho: «occidentocentrismo») teológico sólo es posible, según mi parecer, en y a

---

<sup>65</sup> Para mayores detalles, véase: Estermann (2007).

<sup>66</sup> Esta expresión proviene del latín *tertia terra* («tercer mundo») e indica que hace unos veinte años, el Sur global («Tercer Mundo») ha superado al Norte en cuanto al número de cristianos/as. Hoy, más del sesenta por ciento de la población que profesa la fe cristiana, vive en un país del Sur global, porcentaje que en el caso católico inclusive es mayor que en el caso evangélico. La noción de la «terciaterreneidad» fue acuñada por Giancarlo Collet, para ilustrar el desplazamiento del centro de Iglesia y teología desde el Norte rico al Sur pobre (Collet, 1993: 34).

través de una transformación intercultural que implica el cuestionamiento de su forma hegemónica por estas teologías emergentes, antes que todo de las indígenas («indias»). No es casual que en la última década, dos teologías particulares estaban en la mira de la Congregación por la Doctrina de la Fe (ex *Santo Oficio*): la teología india y la teología de la India.<sup>67</sup> Ambas cuestionan de fondo el sustrato filosófico occidental, en su herencia helénica, y plantean filosofías no-occidentales como referencia contextual para la elaboración de sus teologías. Y esto es, como hemos visto, una amenaza al matrimonio aparentemente indisoluble entre el espíritu greco-occidental y la cultura semita-judía.

Por otro lado, si la teología no fuera capaz de «deshelenizarse» y «desoccidentalizarse», comprobaría la tesis de ciertos sectores fundamentalistas, tanto musulmanes como cristianos, de que el cristianismo fuera en su esencia occidental y que sólo pudiera globalizarse mediante una expansión civilizatoria del modelo cultural occidental.<sup>68</sup>

## 5. El androcentrismo teológico y su superación

El segundo desafío tiene que ver con la fuerte carga androcéntrica de gran parte de las teologías cristianas (católicas y evangélicas), tanto en el Norte como en el Sur. A pesar de los esfuerzos por las teologías feministas – sean de índole liberacionista o «clásico»– y *mujeristas*<sup>69</sup> en las últimas tres

---

<sup>67</sup> Es curioso que con esta conjugación, se encuentran nuevamente dos tradiciones que fueron relacionadas por una equivocación histórica: Colón y sus seguidores pensaban haber llegado por la vía occidental a las costas de la India. Por ello, la región fue llamada en un primer momento «Indias occidentales» y sus pobladores/as «indios/as». A pesar de la carga despectiva y la equivocación histórica, los/as representantes de la teología indígena de *Abya Yala* insisten en la autodenominación «teología india». El caso de la teología de la India fue notorio por una serie de amonestaciones y notificaciones de la Congregación por la Doctrina de la Fe a teólogos católicos hindúes (en su gran mayoría jesuitas), como Jacques Dupuis, Antony de Mello y Tissa Balasuriya (este último esrilanqués).

<sup>68</sup> Esta tesis de la «occidentalidad» intrínseca del cristianismo imposibilita, de entrada, cualquier intento de una inculturación que va más allá de puro «maquillaje». Además, sugiere que la crisis de Occidente conlleva la crisis del cristianismo como tal, y no sólo de una cierta manifestación histórica y civilizatoria del mismo.

<sup>69</sup> Se suele llamar «teología mujerista» (o *womanist theology*) a la teología feminista de la población migrante en EE.UU., sobre todo de las chicanas (mexicanas emigradas al Norte). Por ello, su labor principal ha sido elaborar perspectivas teológicas, a través de las prácticas y creencias de las mujeres latinas y del Caribe inmigrantes en los Estados Unidos. Entre las principales representantes se encuentran Ada-María Isasi-Díaz y María Pilar Aquino. Véase: Saranyana (2001).

décadas, el androcentrismo subyacente a la teología dominante no ha cambiado sustancialmente. A este respecto, no hay diferencias de fondo entre las teologías evangélicas y católicas, europeas y latinoamericanas, contextuales o supuestamente «universales». El androcentrismo tan vigente en la gran mayoría de las culturas y civilizaciones del planeta también tiene su expresión religiosa y teológica, más aún: la religión y teología son a menudo el bastión más firme y resistente a cualquier crítica anti-patriarcal y anti-androcéntrica.

Las teologías feministas, en su gran mayoría elaboradas y defendidas por mujeres, han puesto el dedo en las estructuras patriarcales de las iglesias, la dominación de teólogos varones en la elaboración teológica y las interpretaciones masculinas de textos y figuras bíblicas. En este sentido, se ha avanzado muchísimo, aunque el rostro predominantemente masculino de la gran mayoría de iglesias cristianas sigue siendo el más visible y normativo.

Las teologías feministas liberacionistas en América Latina y mujeristas (*Womanist*) en Estados Unidos han reafirmado, además, la opción preferencial por la mujer, por su doble o triple discriminación y su exclusión como sujeto teológico. Lo lamentable es que este tipo de teología es percibida muchas veces como «teologías de mujeres para mujeres», sin que sean vistas como críticas profundas al androcentrismo generalizado en las teologías, sean éstas liberacionistas o «clásicas». Inclusive «teologías de género» o «teologías sensibles a las cuestiones de género», son vistas aún como teologías en manos exclusivamente de mujeres y para la emancipación y liberación de ellas del patriarcado teológicamente legitimado.<sup>70</sup>

El androcentrismo teológico concierne tanto a mujeres como varones, porque trasmite y repite una estructura «arqueológica» patriarcal tan

---

<sup>70</sup> Hay que diferenciar entre «teologías de la mujer» y «teologías de género» (*gender theology*); las primeras tienen como referencia principal a la mujer y su posición subordinada y discriminada en sociedad, religión y teología, mientras que la segunda trata del aspecto «genérico» de la teología, es decir de su androcentrismo y sexismo. Las «teologías feministas» son ambiguas a este respecto: algunas se insertan en la línea de las «teologías de la mujer» (teología minerista, teología de la femineidad), otras en la línea de las «teologías del género».

enraizada en las mentes de teólogos/as, que no se lo puede deconstruir simplemente por un análisis de las relaciones de poder entre varón y mujer. Me refiero a la «racionalidad masculina» dominante en las teologías cristianas (y de otras religiones), y tiene que ver en parte con las culturas de origen fuertemente patriarcales (sagradas escrituras) pero también con el androcentrismo vigente en las filosofías que las sustentan. La filosofía occidental dominante es –desde Parménides hasta Rorty– sumamente androcéntrica, a pesar de su autodefinición andrógina (neutralidad genérica).<sup>71</sup>

Las teologías cristianas han heredado el fuerte androcentrismo de dos fuentes principales: las culturas bíblicas semitas fuertemente patriarcales y la tradición filosófica occidental fuertemente masculina. Ambas fuentes coinciden en una «racionalidad masculina» común que sigue determinando gran parte de la elaboración teológica, tanto evangélica como católica.

Esta «racionalidad masculina» subyacente sólo puede ser revelada y visibilizada mediante un proceso de hermenéutica diatópica (o politópica)<sup>72</sup>, es decir, por un ejercicio de una deconstrucción intercultural crítica, pero de ningún modo por una crítica intra-cultural, como es la posmoderna o el feminismo «clásico». Tal como en el caso del eurocentrismo, también los rasgos androcéntricos son revelados por la «alteridad teológica», o sea por las teologías no-occidentales y no-androcéntricas. Nuevamente, hay que mencionar las teologías indígenas que reflejan una cosmovisión y filosofía totalmente distintas a la tradición filosófica dominante de Occidente, pero también (aunque de menor grado) a las culturas bíblicas de origen.

Uno de los rasgos de esta «racionalidad masculina» es la predilección por el «concepto» como lugar y criterio de la verdad. El concepto –invento del Sócrates platónico– refleja una actitud varonil agresiva e imperialista

---

<sup>71</sup> La filosofía occidental dominante no sólo parte de su carácter culturalmente «universal» (es decir: supra-cultural), sino también de su carácter a-sexual o a-genérico (es decir: supra-genérica). Hay pocas filósofas (feministas) que someten a la tradición filosófica occidental a una crítica profunda de su androcentrismo sistémico y de la supuesta supra-generidad.

<sup>72</sup> La hermenéutica diatópica (o politópica) es un ejercicio intercultural de interpretación y comprensión, a través de un ir y venir entre dos (o muchos) «lugares» (*topoi*) culturales, a fin de encontrar «equivalentes homeomórficos» entre los universos culturales. Véase: Estermann (s/f).

hacia la realidad que nos rodea. Conocer el mundo en esta línea significa «captarlo», «encasillarlo», «comprenderlo» (la etimología al respecto es muy reveladora<sup>73</sup>) y «definirlo». La definición es solo el resultado final de un modo típicamente masculino de apoderarse del misterio del mundo y volverlo «finito» y delimitado («de-finir»). El modo ginocéntrico sería mucho más empático e integral, tal vez comparable con la *Gestalt* (figura holística frente a un fondo de referencia) de las psicologías humanísticas gestálticas.<sup>74</sup>

Otro rasgo de la racionalidad dominante es el predominio del análisis en el procedimiento metodológico de las ciencias occidentales. El análisis parte de la presuposición de que la verdad de algo se conoce a través del conocimiento completo de sus partes. «Analizar» algo significa descomponerlo, es decir: partirlo en sus partes, para investigar cada una de ellas, a fin de conocerlas a fondo. El axioma subyacente dice que el conocimiento de algo es el conocimiento de sus partes. En un mundo mecánico –otro presupuesto androcéntrico– el método analítico puede dar muy buenos resultados, porque al descomponer y recomponer una máquina, se puede conocer su funcionamiento y tener un saber de la totalidad del objeto analizado. Pero cuando se trata de un ser vivo, el análisis resulta fatal, dado que la descomposición conlleva irremediablemente la muerte del organismo.<sup>75</sup>

Un tercer rasgo es la tendencia a las oposiciones y los dualismos. Plasmado de modo más nítido en los principios lógicos de la no-contradicción y del tercer excluido (*tertium non datur*), este rasgo conlleva

---

<sup>73</sup> La palabra española «concebir» (del latín *concipere*) tiene tanto acepción sexual (concebir a un nuevo ser humano; el acto masculino de inseminación) como epistémica (concebir una idea). La raíz latina *cipere* es visible en la palabra española «comprender» que refleja la transgresión activa y un tanto agresiva («prender»; «agarrar»; «captar»), acto epistémico predilecto en Occidente.

<sup>74</sup> La problemática del androcentrismo no se da solamente en la teología y filosofía, sino prácticamente en todas las ramas del saber humano. En la psicología, por ejemplo, se puede distinguir enfoques típicamente «masculinos», como el psicoanálisis, y «femeninos», como la *Gestalt*.

<sup>75</sup> Lamentablemente, esto ocurre con la actitud dominante del espíritu europeo frente a la naturaleza, tanto la no-humana como el cuerpo humano. En la tradición cartesiana que ha impregnado esta actitud hasta el día de hoy, la naturaleza es una máquina desalmada, una *res extensa* (ser con extensión) que puede ser analizada y manipulada a gusto del/la investigador/a. La consecuencia resulta ser una actitud necrófila, para la que lo inerte y muerto vale más que lo vivo, los mecanismos (del Mercado) más que los sujetos trabajadores y consumidores.

una postura conflictiva y exclusiva. Las posiciones antagónicas (Dios y mundo; materia y espíritu; tiempo y eternidad; seres vivos y seres inertes) no llegan a ser conciliadas, salvo por «saltos cualitativos» violentos o por la extinción y aniquilación de una de ellas. Este rasgo androcéntrico viene a determinar en Occidente la actitud del ser humano frente a la Naturaleza y la mujer, como también frente a credos que no coincidan con el propio.

Se sobreentiende que estos rasgos –sólo son tres ejemplos– han determinado grandemente los conceptos e ideas teológicas, a lo largo de los veinte siglos. Su superación sólo es posible a través de una hermenéutica diatópica en un diálogo intercultural con racionalidades no-occidentales y no-androcéntricas, tal como las indígenas de *Abya Yala*.

## **6. Una Teología de la Liberación para el siglo XXI**

Finalmente, las teologías cristianas, especialmente en América Latina, deben de responder a los grandes desafíos planteados por la exacerbación de una globalización neoliberal miope, un capitalismo desenfrenado y totalmente irracional, un neocolonialismo mediático y cibernético a escala planetaria, y el escándalo de una pobreza cada vez mayor en un mundo de billonarios y de un despilfarro increíble.

Desde los años sesenta y setenta del siglo pasado, época del origen de la Teología latinoamericana de la Liberación, el mundo ha cambiado dramáticamente. No ha desaparecido la pobreza y marginalización de personas y pueblos –motivo que daba origen a la Teología de la Liberación–, pero sí han cambiado los parámetros de su «producción» y «reproducción». En 2013, ya había inclusive más pobres que en 1970, y las formas de explotación se han multiplicado, dando eco a la creatividad perversa y sádica del ser humano (tráfico de personas; explotación de órganos; prostitución de menores; niños/as de guerra; etc.). El dinero y criterio financiero y de rentabilidad se han impuesto de tal forma que nada ni nadie queda fuera de cálculos de ganancias y su maximización, con el resultado de una élite increíblemente rica y una masa de personas «excedentes».

El *cultural turn* («vuelta cultural») en filosofía, teología y ciencias sociales no sabía hacer frente a los nuevos desafíos a nivel mundial, sean éstos económicos, ecológicos o sociales. Muchos planteamientos «culturalistas» hicieron el rol de tontos útiles del capital y de su carrera loca, sobre todo después de la caída del Muro de Berlín y la imposición del «modelo único» de un capitalismo salvaje y un consumismo ilimitado, junto al acrecentamiento de las disparidades sociales en esta «aldea global». Hoy presenciamos el inicio del colapso de este modelo suicida, en y a través de las múltiples crisis<sup>76</sup> que se siguen a un ritmo cada vez más frenético.

Como se trata de una crisis civilizacional nunca vista, también las filosofías y teologías cooptadas por la civilización occidental dominante, entrarán irremediabilmente en crisis. Y si el cristianismo sigue siendo aliado fiel de Occidente y de su capitalismo de casino, es probable que éste se desplomara junto a él y desaparezca como su justificación religiosa más contundente.

Hace falta, entonces, un mayor esfuerzo de recontextualizar la Teología de la Liberación «clásica» en el marco de la reconfiguración del mundo en las últimas dos décadas.<sup>77</sup> Uno de los componentes de este tipo de teología es, sin lugar a dudas, la crítica de las idolatrías del capital, del dinero y del consumo, la nueva «religión» antihumana globalizada que invierte los valores y *theologoumena* de la Buena Nueva.<sup>78</sup> Otro componente es la crítica radical del capitalismo reinante como un sistema totalmente antievangélico y cínico. Un tercer componente será una teología decolonial y descolonizadora, o sea una teología (auto-) crítica a los mecanismos de la colonización sutil y subliminal por los medios de comunicación, las tecnologías y el Mercado, pero también a los intentos de restauración de un eurocentrismo y occidentocentrismo teológico y eclesial.

---

<sup>76</sup> A manera de ejemplo, menciono las crisis ecológica, energética, financiera, económica, de deudas públicas, axiológica, de sentido, espiritual, religiosa, y migratoria.

<sup>77</sup> Entre los/as representantes de esta «nueva» Teología de la Liberación en el contexto de la globalización neoliberal, hay que mencionar a Franz Hinkelammert (Costa Rica), Hugo Assman (Brasil), Jung Mo Sung (Brasil), Ulrich Duchrow (Alemania) y François Houtard (Bélgica).

<sup>78</sup> «El capitalismo como religión» fue un escrito del filósofo alemán Walter Benjamin en 1921, tesis retomada posteriormente por el teólogo español José Ignacio González Faus (2012).

Ojalá que a este respecto se junten los múltiples movimientos de la sociedad civil (los/as «indignados/as»; *Occupy*; Foros Sociales Mundiales; movimiento antiglobalización; Primavera Árabe; etc.) con una Teología de la Liberación renovada y los signos proféticos del actual papa Francisco. Los discursos hechos en distintas oportunidades hablan un lenguaje sin ambigüedades, respecto a la idolatría del dinero y del sistema capitalista: "El actual sistema económico nos está llevando a una tragedia. Vivimos las consecuencias de una decisión mundial, de un sistema económico que idolatra a un dios llamado dinero" (Pizzoli, 2013).

Una «inculturación» radical y coherente de las iglesias y teologías en América Latina sólo puede realizarse en la conjunción de los tres desafíos señalados: esfuerzos por la superación del eurocentrismo, del androcentrismo y del capitalismo salvaje. Y para ello, es imprescindible escuchar a las voces de la alteridad teológica, a las «otras teologías», sean éstas indígenas, feministas, ecológicas o afroamericanas.

## Referencias bibliográficas

- Arizmendi Esquivel, Felipe. (2008). *Eventos del CELAM y de la CEM sobre Teología India*, XV Encuentro Nacional de Sacerdotes Indígenas, Guatemala, 16 y 19 de junio de 2008. Disponible en: <[www.celam.org/documentacion/215.doc](http://www.celam.org/documentacion/215.doc)>.
- Collet, Giancarlo. (1993). "Bemerkungen zur Notwendigkeit einer interkulturellen Theologie", en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*. Bd. 1: "Die Perspektive der Armen", Eichstätt, pp. 30-37.
- Estermann, Josef. (s/f). "Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del filosofar intercultural", *Kollasuyo. Revista de Filosofía Andina*, Carrera de Filosofía de la UMSA, La Paz-Bolivia (en vía de publicación) [Traducción al español de: Estermann, Josef. (2012). "Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie: Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens", *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, No. 27 , pp. 21-40].
- Estermann, Josef. (2003). "Like a Rainbow or a Bunch of Flowers: Contextual Theologies in a Globalized World", *Pacific Journal of Theology*, Series II (Suva), No. 30, pp. 4-33.
- Estermann, Josef. (2006). "Neuer Wein in alte Schläuche? Transformationen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie", en: Kössmeier, Norbert y Brosse, Richard (eds.). *Gesichter einer fremden Theologie: Sprechen von Gott jenseits von Europa*, Friburgo, Herder, pp. 195-202.
- Estermann, Josef. (2007). "Dios no es europeo, y la teología no es occidental: Hacia una reconstrucción intercultural e interreligiosa de la teología en América Latina desde la sabiduría indígena andina", en: Sidekum Antônio y Hahn, Paulo (orgs.), *Pontes interculturais*, São Leopoldo, Nova Harmonia, pp. 41-60.

- Estermann, Josef. (2013a). *Cruz y Coca: Hacia la Descolonización de la Religión y Teología*, La Paz, ISEAT, pp. 39-41.
- Estermann, Josef (2013b). "La transformación intercultural de la Teología de la Liberación: Ruptura epistemológica e irrupción de lo indígena", *Alternativas*, No. 44 (Managua), pp. 129-158.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2005). "De la inculturación a la interculturalidad", en: Tamayo, Juan José y Fornet-Betancourt, Raúl (eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, I Simposio de teología intercultural e interreligiosa de la liberación, Estella (Navarra), EVD, pp. 43-60.
- González Faus, José Ignacio. (2012). "El dinero es el único dios y el capitalismo su profeta", *Iglesia Viva*, No. 249, pp. 109-115.
- Huntington, Samuel P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial [The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order]*, Barcelona, Paidós.
- Pizzoli, Alberto. (2013). "Papa Francisco: "El sistema económico actual idolatra a un dios llamado dinero"", *RT*, 22 de septiembre de 2013, Disponible en: <<https://actualidad.rt.com/actualidad/view/106507-papa-sistema-economico-idolatra-dinero>>.
- Preiswerk, Mathias. (2011). *Contrato intercultural: Crisis y refundación de la educación teológica*, La Paz, Plural.
- Ratzinger, Joseph. (1983). "Europa - verpflichtendes Erbe für die Christen", en: König, Franz y Rahner, Karl (eds.), *Europa: Horizonte der Hoffnung*, Graz.
- Saranyana, Josep-Ignasi. (2001). *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina (1975-2000)*, San José de Costa Rica, Promesa.
- Zenit. (2006). *Discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona*, 13 de septiembre de 2006, Libreria Editrice Vaticana. Disponible en: <<https://es.zenit.org/2006/09/13/discurso-de-benedicto-xvi-en-la-universidad-de-ratisbona/>>.

# Hacia una interversidad de saberes

## Universidad e interculturalidad<sup>79</sup>

*Josef Estermann*

### 1. Introducción

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 como se viene construyendo conocimientos y saberes en el globo terráqueo entero. En el caso de *Ahya 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<sup>80</sup> 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.

---

<sup>79</sup> Estermann y Tavares (2015) Hacia una interversidad de saberes: Universidad e interculturalidad. *Revista Lusófona de Educação*, N° 31, pp. 65-83

<sup>80</sup> 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: Descolonización (s/f) en *Wikipedia, La enciclopedia libre*.

Entre los/as teóricos/as de la «descolonización mental o conceptual», figuran el boliviano Fausto Reinaga (1981); el ghanés Kwasi Wiredu (1995); el estadounidense Kelly Oliver (2004) y el chileno Fernando Mires (1987). 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 Paco (1999).

## 2. 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/as estudiosos/as, la fundación de la Universidad de Bolonia (Italia) en 1088, donde se enseñó por primera vez Medicina, es el origen de la tradición universitaria<sup>81</sup>, 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
- 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

---

<sup>81</sup> 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” (Redacción *Protocolo y Etiqueta*, 2003).

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/as maestros/as 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)<sup>82</sup> y –en menor medida– el Liceo aristotélico<sup>83</sup>, 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 (2257 a.C. - 2208 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

---

<sup>82</sup> 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 restablecida en Florencia, fundada en 1440 por el mecenas Cosme de Médicis.

<sup>83</sup> 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.

(Changsha) guarda una continuidad innegable, incluso geográfica, con la histórica Academia Yuelu, fundada en el año 976 d.C.<sup>84</sup>

La Universidad de Takshashila, fundada en Taxila (Pakistán) alrededor del siglo VII a.C., entregaba títulos de graduación.<sup>85</sup> La Universidad de Nalanda, fundada en Bihar (India), alrededor del siglo V a.C., también entregaba títulos académicos y organizaba cursos de posgrado. En comparación con estas universidades, Platón fundó su Academia en el año 387 a.C.

Pero fueron las universidades persas y árabes las que iniciaron el proceso que ha dado origen a la «universidad» europea moderna. Durante el siglo IV y finales del siglo 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. Éstos, liderados por Nestorio, Patriarca de Jerusalén, decidieron trasladarse a Persia, donde eran bien recibidos para establecer la Escuela de Medicina de Gondishapur, que se haría famosa en todo el mundo.<sup>86</sup>

Poco después, en el 529, el emperador romano cristianizado Justiniano cierra la Academia de Atenas y el Liceo, profundizando así la intolerancia y resistencia hacia los centros de estudios (paganos) en el

---

<sup>84</sup> 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.

<sup>85</sup> 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.

<sup>86</sup> 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.

Imperio Romano. Entre 637 y 651, los musulmanes árabes derrotaban el Imperio Persa de los sasánidas<sup>87</sup> 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 Dioscórides, 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 daría fama mundial a aquellos establecimientos, e impactaría 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 a 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.

---

<sup>87</sup> Es el nombre del Segundo Imperio Persa, durante su cuarta dinastía irania (226-651 d.C.).

- 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<sup>88</sup>, señalado como el primer sociólogo de la historia y profesor de la Universidad de Al-Azhar (El Cairo).

### 3. 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 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.<sup>89</sup>

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 a 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

---

<sup>88</sup> Abū Zayd Abd ar-Rahmān 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/as 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.

<sup>89</sup> 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 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.

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.<sup>90</sup> 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

---

<sup>90</sup> 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.

amenazaban con socavar el dominio colonizador de la Corona y la hegemonía de la Iglesia católica.<sup>91</sup>

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 élite 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 poco a poco las ideas «seculares» y «modernas» 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 igualdad, libertad y fraternidad de los seres humanos.

Sin embargo, 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/as mestizos/as, y mucho menos de los/as 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 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.

---

<sup>91</sup> 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.

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/as los/as intelectuales que querían aspirar a un título académico y el prestigio social correspondiente, tenían –y siguen en eso– que someterse a una «circuncisión helénica»<sup>92</sup> 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»<sup>93</sup> 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» 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.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> 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 disputa 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 mundanidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

<sup>93</sup> Víctor Andrés Belaúnde (1889-1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* (1963) 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.

<sup>94</sup> 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.

#### 4. 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/a 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.<sup>95</sup>

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/as pocos/as letrados/as e iluminados/as. 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

---

<sup>95</sup> 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*.

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 *intelligentsia* 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).<sup>96</sup>

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.<sup>97</sup> 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/la

---

<sup>96</sup> 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.

<sup>97</sup> La terminología dilata: Hablar de «disciplinas» científicas significa no sólo el disciplinamiento del saber sino de los/as que pretenden adquirirlo y usarlo de manera libre (Pazi Paco, 1999). Raimon Panikkar (1997) 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.

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 subjetivado, o sea, 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 (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 saber como interpretaciones de interpretaciones de textos.<sup>98</sup> 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

---

<sup>98</sup> 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.

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. Las universidades están lejos de la idea que Platón planteó en su Parábola de la Caverna de que los/as «iluminados/as» debieran bajar nuevamente a las profundidades de la miseria humana, en un acto solidario, para liberar a los/as cautivos/as.<sup>99</sup>

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/as y «productores/as». 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».<sup>100</sup>

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 voluntarias o involuntarias del *status quo* y de las elites conservadoras de las sociedades nacionales, traicionando a los sujetos subalternos y marginados, discriminados y eternamente postergados.

## 5. 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

---

<sup>99</sup> 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.

<sup>100</sup> 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.).

participación plena de las mayorías en los saberes contruidos. 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 una parte, asumen la tarea de una deconstrucción intercultural de fondo de lo que es la realidad universitaria en gran parte del mundo, y por otra, plantean alternativas en el sentido de una «pluriversidad» cultural interconectada del saber, que podría llamarse «interversidad».

El propósito de una *interversidad* (universidad intercultural)<sup>101</sup> consiste en superar el occidentocentrismo académico, que es un monoculturalismo, monometodismo y monólogo estéril y necrófilo.<sup>102</sup> Este afán tiene que enfrentar una muralla de prejuicios, esquemas mentales, introyectos coloniales y estereotipos, no solamente en los/as representantes de la Academia, sino también en muchos/as 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/as «perdedores/as» de esta globalización, a los/as miembros de la humanidad considerados «sobrantes».<sup>103</sup>

Ante el tribunal soberbio de la Academia, los/as soñadores 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

---

<sup>101</sup> En su referencia etimológica, contiene tanto la relación (*inter*) como la diversidad y pluralidad de racionalidades, saberes y cosmovisiones (*versitas*).

<sup>102</sup> Se llega a la conclusión de que cada tipo 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 diversa, y cada intento de reducirla a un solo principio o una sola manifestación, lleva a la muerte.

<sup>103</sup> 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 y Assmann (1989).

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.<sup>104</sup>

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 todos/as, 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 monodisciplinaria de los discursos académicos. La inter-transdisciplinaria es un deber ético en nuestro tiempo de las rupturas epistemológicas y de las segregaciones metodológicas. Hay que «desdisciplinar» 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

---

<sup>104</sup> 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.

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 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»)<sup>105</sup>, 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.<sup>106</sup>

g. Habrá que fomentar formas de enseñanza y aprendizaje basadas en métodos colectivos de la construcción del conocimiento, como el

---

<sup>105</sup> 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.

<sup>106</sup> Eso también implica la inclusión de «sabios/as» (*yatiris; paq'os*, chamanes, etc.) como «profesores», es decir, como personas que «profesan» su experiencia y su sabiduría. Los/as docentes universitarios/as, en su gran mayoría, son «tecnócratas» del saber, y no «maestros/as» o «guías» para el camino de la vida.

inter-aprendizaje, la inter-docencia y formas elaboradas por la educación popular. El «universo» científico y epistémico ya no es lo que se considera 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 sean 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) y 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.

## **6. 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 lado, y la indiferencia estética y amoral de una posmodernidad hedonista y consumista, por otro.

Las universidades han sido, en el transcurso de la historia, fieles sostenes del poder político, eclesiástico y económico de turno, con contadas excepciones. 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 apostamos 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 todos/as, culturas y espiritualidades, la humanidad y la Naturaleza no humana, lo profano y lo sagrado, entonces vale la pena emprender esta tarea ardua y atreverse a lanzarse a este camino aún desconocido.

## Referencias bibliográficas

- Belaúnde, Víctor Andrés. (1963). *Meditaciones Peruanas*, Lima, P.L. Villanueva.
- Descolonización. (s/f). En *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Descolonizaci%C3%B3n&oldid=139151930>.
- 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.
- Hinkelammert, Franz y Hugo Assmann. (1989). *La idolatría del mercado: Ensayo sobre Economía y Teología*, São Paulo, Vocês.
- Mires, Fernando. (1987). *La colonización de las almas*, San José de Costa Rica, DEI.
- Oliver, Kelly. (2004). *The Colonization Of Psychic Space: A Psychoanalytic Social Theory Of Oppression*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- Panikkar, Raimon. (1997). *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta.
- Patzi Paco, Félix (1999). "Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (una aproximación al análisis de la reforma educativa)", *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, Vol. 28, No. 3. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12628316> .
- Redacción *Protocolo y Etiqueta*. (2003). *Historia de las universidades. Origen del término. Precedencia de las Universidades Españolas*, 4 de agosto de 2003, modificado el 9 de mayo de 2021. Recuperado de: <https://www.protocolo.org/ceremonial/protocolo-universitario/historia-de-las-universidades-origen-del-termino-precedencia-de-las-universidades-espanolas.html>.
- Reinaga, Fausto. (1981). *El hombre*, La Paz, Amauta.

Wiredu, Kwasi. (1995). *Conceptual Decolonization in African Philosophy: Four Essays*, Ibadan, Nigeria, Hope Publications.

# La pandemia del coronavirus como *pachakuti*

## Una perspectiva desde la cosmo- espiritualidad y la filosofía andina<sup>107</sup>

*Josef Estermann*

### 1. Introducción

La pandemia de COVID-19 (SARS-CoV-2 o coronavirus) que actualmente vivimos en todas partes de nuestro planeta, es un gran dolor para mucha gente. Algunos/as han perdido a sus seres queridos, otros/as sufren aún de dolencias, muchos/as se ven aislados/as, 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

---

<sup>107</sup> Estermann (2021) La pandemia del coronavirus como *pachakuti*. Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina. *Poliedro Revista de la Universidad de San Isidro*, N° 5, pp. 18-30

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 COVID-19 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 cual 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.

## **2. De una explicación monocausal a una perspectiva holística**

En vista de la prevalencia de expertos/as 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 la 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 lineal de causa y efecto, explica la pandemia por una causa inicial, que se piensa como 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 al contagio más o menos arbitrario de otros seres humanos en forma exponencial. De este modo, la cadena de infecciones, o sea 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. El mundo de entonces todavía se separaba en contenedores más o menos aislados uno del otro, y la movilidad de bienes y personas era ínfima en comparación con el siglo XXI.

No es cierto que, ante el coronavirus, todos/as somos iguales, sino que –para parafrasear una célebre frase de George Orwell (2021 [1945])– “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, cuándo 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 todos/as 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 hace unos diez años, es tan consecuente, que a la hora de producir una vacuna contra la COVID-19, los egoísmos nacionales revelan su cara más fea. A un problema global se buscan soluciones nacionalistas, con todas las consecuencias para las personas afectadas.

Tal como ya se practicaba en tiempos pre-coronavirus, se cierran las fronteras para personas, o al menos se hace muy difícil el traspaso, pero se las abre indiscriminadamente para las mercancías. En el contexto de la globalización neoliberal, se han 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 la 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 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 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 comprenden 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, se puede llegar a entender el fenómeno. Es una forma actual del método analítico cartesiano que se basa en la física newtoniana y que ve al 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 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, la financiera, la ecológica o la 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 misma, 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 el 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.

### 3. El enfoque desde la cosmo-espiritualidad andina

Para la cosmo-espiritualidad andina<sup>108</sup>, 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 ochenta.

El proceso de la globalización neoliberal, junto a un deterioro del medio ambiente y de una ética de responsabilidad como género humano, vienen 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 su aceleración. No sólo atenta contra la vida humana, sino que acrecienta las ya existentes desigualdades entre ricos/as 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

---

<sup>108</sup> Prefiero este término por sobre “cosmovisión”, porque aquel sugiere que se trata de una “teoría” y además es un reflejo de la prevalencia de Occidente por el sentido de la vista.

modernidad occidental. Tiene una concepción cíclica, y no lineal o dialéctica, del tiempo, lo cual 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 espaldas 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 el “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, o sea, 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, 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. 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 (*tinku*) 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 empiricista 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 (panzoísmo o hiloísmo). 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”

que lo que haya pasado, el futuro siempre es promisorio, el pasado “anticuado” e irrecuperable. El tiempo es “neutro”, no tiene calidad, sino que 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 panzoísmo (“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*).

#### **4. 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 (judeo-cristiana) 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 del “progreso”: estamos condenados/as irremediabilmente 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 tripartita 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 del 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*”, o sea, 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 los/as maestros/as sabios/as de los Andes, los/as *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 los llamados “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 para 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 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, esto es: 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. Los/as sabios/as andinos/as 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<sup>109</sup> y da inicio a 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. Excepto que el cambio no se produce de forma continua (como secuencias de “reformas”), sino de modo disruptivo, discontinuo y explosivo (como “revolución”), lo cual 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*.

---

<sup>109</sup> En este caso: el Antropoceno, el capitalismo, el extractivismo, la desigualdad creciente, según el punto de perspectiva.

El punto de no-retorno es inminente, aunque los/as sabios/as andinos/as 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”.

## 5. Lecciones a ser aprendidas

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 a “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<sup>110</sup>, 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 siempre”), en el caso ideal: al *status quo ante*. Se olvida o simplemente se suprime el hecho de que esta supuesta “normalidad” está 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. Esto significa que hay que ver la crisis sanitaria actual como una pieza en el tablero de las múltiples crisis causadas por una “cosmovisión” y una

---

<sup>110</sup> Mediante una vacuna que impide o un medicamento que cure las infecciones.

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, hacia una perspectiva holista que requiere de una racionalidad basada en la relacionalidad y no en la sustancialidad o atonicidad, 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 puede 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 (*arrariwa*). El sistema de la extracción y explotación debe de ser cambiado por un sistema del “cuidado”, y éste 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 ceguera, en plena pandemia.

## Referencias bibliográficas

Orwell, George. (2021 [1945]). *Rebelión en la granja*, Madrid, DeBolsillo.