

E. ¿Progreso o *Pachakuti*?

Concepciones occidentales y andinas del tiempo

1. Introducción

Nuestra fe de cristianas y cristianos se nutre de muchos factores que tienen que ver con el tiempo. La Historia de la Salvación es prácticamente el marco rector de lo que creemos, practicamos y esperamos. Esto nos demuestra ya de por sí qué importante es el tiempo –en el sentido de tiempo histórico– para nuestra comprensión como creyentes en un mundo que cambia a una velocidad vertiginosa. El eje o anclaje de la fe cristiana –el mismo Jesucristo– es en primer lugar una figura histórica que ha vivido en un cierto tiempo, en una época de la historia humana. Además, hablamos de la “**Historia** de la Salvación”¹, y no simplemente de un solo “hecho” o de un “ciclo” de la Salvación.

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

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

¿Cómo se plasma entonces este “todavía creemos” en el mundo andino actual que es la *synkresis*,² la síntesis vivencial de dos paradigmas filosóficos, de dos diferentes maneras de interpretar la realidad, de dos cosmo-visiones? ¿En qué medida, las grandes utopías que aparecen en la tradición bíblica y las que se narra y se celebra en la experiencia de los pueblos originarios de los Andes se complementan o más bien se contradicen?

Trataremos enseguida de profundizar las diferencias esenciales y a la vez la complementariedad fundamental de estos dos modelos (o “paradigmas”), para después sacar algunas conclusiones para nuestra identidad andina de creyentes y esperantes, de andino-cristianas y -cristianos, de cristiano-andinas y -andinos.³

¹ La concepción de la ‘Historia de la Salvación’ no tiene la misma acepción en la teología católica y las teologías protestantes. Mientras para la teología protestante clásica, la Historia de la Salvación se limita prácticamente a la historia bíblica y se acaba con la Ascensión de Jesús, la teología católica considera la tradición post-bíblica como parte integral de la Historia de la Salvación.

² El concepto de ‘sincretismo’ tiene una historia eficaz muy ambigua y unas recepciones por las diferentes teologías muy diversas (cf. Estermann 2003c: 69-71). En esta ocasión lo uso de una manera técnica tal como es usado por la etnología y ciencia de la religión, sin entrar en el debate sobre la supuesta yuxtaposición, interpenetración, simbiosis o doble fidelidad de dos paradigmas teológicos, culturales y/o filosóficos.

³ La composición de lo andino y lo cristiano no es del todo simétrica y homogénea. Mientras que lo “andino” se refiere ante todo a unos parámetros culturales y geográficos - y sólo en segundo lugar a parámetros religiosos - lo “cristiano” no se refiere en primer lugar a referencias geográficas y culturales, sino ante todo a códigos religiosos. Sin embargo, la composición pretende expresar más que una simple “fe inculturada”: es la expresión

2. Progreso y eternidad: Concepción occidental del tiempo

2.1 ¿Una o varias concepciones?

No resulta nada fácil sintetizar la concepción occidental del tiempo, por diferentes razones: En primer lugar, no existe la concepción occidental del tiempo, es decir: no hay una concepción única y abarcante de toda la historia occidental de las ideas. La tradición filosófica occidental no es tan homogénea e uniforme como podría parecer a primera vista. Hay muchas rupturas, superposiciones de paradigmas, tradiciones minoritarias, diversidad conceptual, vetas heterodoxas, vertientes marginalizadas y hasta tradiciones olvidadas de la llamada “filosofía occidental”.⁴

Lo que se conoce y se reproduce como la “concepción occidental del tiempo” es de hecho aquella idea o aquel “mito fundante” del tiempo que ha tenido mayor impacto en el mundo occidental y que sigue teniendo impacto –mediante los procesos de globalización– mucho más allá del contexto cultural de origen. Hablaremos entonces de la **concepción dominante** –sin olvidar la existencia de concepciones minoritarias, heterodoxas, olvidadas– del tiempo en Occidente y en el mundo occidentalizado⁵, una concepción que llegó a tener una aceptación quasi-universal gracias a la historia de la colonización real e ideal de todo el mundo por los poderes europeos, norteamericanos y australianos.

2.2 La concepción semita del tiempo

La concepción occidental dominante –como “tipo ideal” en sentido weberiano– es básicamente el resultado de un proceso de interpenetración de dos tradiciones distintas con sus respectivas concepciones del tiempo: la semita (hebrea-árabe)⁶ por un lado, y la helénica-romana⁷ por otro lado. El cristianismo se ubica históricamente en el punto mismo del encuentro o choque de estas dos tradiciones o civilizaciones, y Palestina ha sido el escenario

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

⁴ Es parte de la estrategia de la globalización neoliberal y monoculturalista de Occidente presentar su fondo filosófico, cultural y religioso como algo monolítico, homogéneo, consistente y coherente. La filosofía intercultural no sólo pone en tela de juicio el occidente-centrismo de la filosofía dominante, sino que cuestiona fundamentalmente la supuesta homogeneidad intra-cultural de la “filosofía occidental”, de tal manera que se llega a afirmar una variedad de “filosofías occidentales” con sus vetas ocultas y personajes olvidados. Sin embargo, la deconstrucción intercultural de la filosofía (y teología) occidental recién empieza a dar los primeros resultados.

⁵ Es evidente que lo “occidental” no es en primer lugar una noción geográfica o territorial. El paradigma y el espíritu occidental de comprender e interpretar al mundo se han expandido a través de mecanismos de colonización cultural, cibernética y económica hacia todos los rincones del planeta, encontrando en las elites intelectuales y políticas a menudo los adeptos más fieles y ortodoxos (cf. Estermann 2003a).

⁶ Los pueblos semitas más importantes eran y siguen siendo los acadios, los amonitas, los arameos, los fenicios, los árabes, los hebreos y los etíopes. Los que especialmente han tenido influencia en la cultura occidental han sido los hebreos (a través de la Biblia) y los árabes (a través de la filosofía).

⁷ Con la noción “helénica-romana” me refiere al paradigma filosófico de la Grecia y Roma antiguas, las filosofías dominantes entre el siglo VII a.C. y VIII d.C. en Occidente. A pesar de los matices (por ejemplo entre platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicureísmo), las distintas corrientes comparten unas ideas comunes que han determinado fuertemente las corrientes posteriores de la filosofía occidental.

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

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

Esta concepción incluye el elemento de progresividad⁸, tan presente en la concepción occidental dominante de nuestros días. El tiempo en sentido semita es prácticamente el proceso histórico de un punto de inicio absoluto (*Alfa*) a un punto final (Omega), de –para hablar en términos teológicos– la Creación (protología) hasta el Juicio Final (escatología). Fuera de este proceso y acompañándolo, sólo existe el Dios trascendente y eterno, creador no sólo del espacio sino también del tiempo.

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

2.3 La concepción helénica-romana del tiempo

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

De ahí que se deduce el poco valor que la filosofía occidental antigua dio a los hechos históricos, a la individualidad, al desarrollo socio-político y a las ciencias empíricas en general. A pesar de que Aristóteles abogara por el valor de la experiencia, su lógica y ontología relativizan este contingentismo aparente de su filosofía. En el fondo, las filosofías griega y romana de la Antigüedad están marcadas por una fuerte tendencia determinista y anti-histórica.⁹

Mientras que el símbolo correspondiente a la concepción semita del tiempo sería la línea (más o menos ondulada), la concepción helénica-romana se reflejaría de la mejor manera en el

⁸ Se podría definir la “progresividad” por dos factores: 1. El tiempo se mueve hacia adelante (unidireccionalidad); 2. La historia se desarrolla de peor a mejor (perfeccionamiento).

⁹ En cierto modo, Platón y Aristóteles racionalizaron la mitología griega y su fatalismo, reemplazando las atribuciones del panteón por las ideas eternas y las esencias inmutables.

círculo con su forma perfecta. Esta figura expresa el eterno retorno de lo mismo y encierra en sí todas las posibilidades de la realidad. Filosóficamente, esto se expresó por el principio de la plenitud (ontología) y el principio de evidencia (epistemología) que son corolarios del axioma determinista: todo lo que pasa, necesariamente pasa.¹⁰ La razón griega-occidental es reacia a lo accidental, contingente, singular, individual, novedoso, y se fundamenta en lo repetitivo, uniforme, general, necesario, eterno. El tiempo es un movimiento perfecto (circular o cíclico) que es la metáfora idónea de la eternidad. La filosofía griega ha descrito de manera muy concisa las características entitativas de Dios (eternidad, absoluteza, unicidad, espiritualidad) que iban a ser retomadas por la teología cristiana de la Edad Media. Pero la concepción griega-romana de la época (patrística) no podía ofrecer un marco filosófico para las características transeúntes de Dios, es decir: para los hechos históricos (y contingentes) de la Creación, la Encarnación, la Salvación y la Santificación.¹¹

2.4 La concepción occidental moderna

Las dos concepciones del tiempo (hebrea-árabe y helénica-romana) se entrelazan, interpelan, fertilizan y enfrentan de manera dramática en las teologías patrística y medieval, abriendo caminos “sincréticos” a la concepción occidental moderna del tiempo, una síntesis nada fácil y no muy consistente de dos paradigmas tan diversos como los mencionados. Esta “síntesis” rescata de la tradición semita las dimensiones de la historicidad de la realidad, la unidireccionalidad del tiempo, la progresividad de su movimiento y lo mesiánico-escatológico (aún en forma secular)¹² de su destino. De la tradición helénica-romana hereda una cierta reserva frente a lo temporal y mundano, lo corporal y material, lo contingente y empírico. De cierto modo, el dogma cristológico resume en forma paradójica esta inconsistencia paradigmática: el Dios eterno se hace históricamente ser humano para divinizar a su vez la historia humana contingente.¹³

La concepción occidental **moderna** del tiempo –que es la concepción dominante no sólo en Occidente, sino cada vez más en todos los rincones del planeta penetrado por el espíritu occidental globalizado– se emancipó tanto del trasfondo religioso de la concepción semita como de la fuerte carga cíclica y determinista de la concepción helénica-romana. A la vez, introdujo un elemento sumamente importante para el avance de las ciencias y la tecnología occidentales: la **cuantificación** del tiempo. El *kairos* cualitativo de la tradición judeocristiana fue reemplazado paulatinamente por el *cronos* cuantitativo del reloj y de las máquinas. El tiempo en Occidente se liberó cada vez más de los ciclos naturales y cósmicos (día y noche,

¹⁰ El principio de plenitud dice que el universo está “lleno”, es decir: cada posibilidad se realiza necesariamente una vez. El principio de evidencia dice que haya completa correspondencia entre ser y conocer de tal modo que todo lo conocido existe y cada ente es conocido. Ambos principios llevan a una equivalencia total de necesidad, existencia y posibilidad.

¹¹ En la teología filosófica clásica, los atributos entitativos de Dios se refieren a la naturaleza de Dios en su propio ser, sin considerar una realidad fuera de Él con la que se relacionara; los atributos transeúntes o relacionales se refieren al actuar y relacionarse de Dios hacia fuera (mundo).

¹² Ejemplos de corrientes mesiánico-escatológicas no-religiosas son el socialismo, el positivismo, el idealismo y el marxismo, pero también la quasi-religión neoliberal contemporánea.

¹³ Sería muy interesante analizar el *symbolon* de Calcedonia (451) desde esta perspectiva: Las posiciones heterodoxas de docetismo y arrianismo se fundamentan en última instancia en uno de los mencionados paradigmas filosóficos del tiempo y de la historicidad. El docetismo afirma con la filosofía helénica-romana la divinidad, eternidad, espiritualidad, supra-temporalidad, ahistoricidad e impasibilidad de Jesucristo; el arrianismo por contraste se basa en la concepción semita para afirmar la humanidad, mutabilidad, corporeidad, temporalidad, historicidad y pasibilidad de Jesucristo.

fases lunares, estaciones del año), para convertirse en un simple marco de referencia cuantitativo de la experiencia humana.

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

A partir de la Ilustración, la concepción **progresista** del tiempo viene imponiéndose con una fuerza quasi-religiosa, alimentada a su vez por la historiografía y la filosofía de la historia. Estas últimas demuestran el “progreso” del género humano y describen la historia humana como el desarrollo de un estado primitivo a un estado moral e intelectual superior, pasando por etapas de aprendizaje, de mejoramiento genético y ético, de superación de los antiguos vicios, de inventos y descubrimientos trascendentales.¹⁴

La firme convicción de la filosofía occidental moderna (no así la posmoderna) se plasma en un entusiasmo y optimismo quasi-mesiánicos. Esta euforia por el progreso humano tiene tanto matices religiosos como seculares, tecnológicos como pedagógicos, políticos como éticos. Podemos mencionar prácticamente en línea los nombres de Leibniz, Bacon, Herder, Pestalozzi, Hegel, Marx, Nietzsche y De Chardin, pero también los *gurus* del neoliberalismo cotidiano, tal como Fukuyama y Hayek.¹⁵ El antiguo mesianismo religioso se ha convertido en optimismo intra-mundano, sea en forma socialista o capitalista, tecnológica o cibernética, neoliberal o neoconservadora.

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

2.5 Occidente contemporáneo

Linealidad, progresividad y cuantificabilidad (también en el sentido de la monetarización del tiempo) son los tres pilares fundamentales de la concepción occidental moderna dominante. La utopía –si no se haya enterrado por completo– está delante, en un futuro por hacer y construir; todas y todos estamos en “vía de desarrollo”, tal como nos hacen creer los políticos y estrategias occidentales. Hay de-sincronizidades entre los procesos de desarrollo, es cierto, pero a lo largo llegaremos todas y cada uno a la meta: Este es el evangelio del neoliberalismo y del proceso de globalización vigente en nuestros días. El “desarrollismo” –siempre muy vigente en Occidente– parte de la presuposición de que las y los que están “atrás” tienen que recuperar el tiempo para nivelarse con los que están “adelante”. Y esta idea

¹⁴ Aunque Hegel fue el punto culminante de tal concepción “progresista” y optimista de la historia, sus ideas fueron ampliamente compartidas por la pedagogía, las humanidades y hasta por la teología liberal. Lo que es llamado “metarrelato historicista” por la filosofía posmoderna, aglutina toda la gama de “ideologías” progresistas de la Ilustración y del marxismo, pero también teologías que identifican el espíritu racionalista y liberal con el Espíritu Santo.

¹⁵ Cf. Fukuyama 1992; von Hayek 1990; Hinkelammert 1997; Assmann 1997; Richard 1997.

presupone una concepción del tiempo que considera el progreso como un proceso histórico inevitable e irreversible.¹⁶

El pensamiento **dialéctico** occidental (hegeliano, marxista) representa una variante de este progresismo lineal dominante en Occidente. Aunque toma en cuenta rupturas (“revoluciones”) y desvíos (“antítesis”), sigue apostando por el *apokatástasis*¹⁷ mesiánico-secular de la historia humana, una utopía realizable mediante esfuerzos humanos espirituales y políticos. Sin embargo, retoma un elemento clave de la concepción griega que es la idea cíclica del progreso: no se pierde nada porque los estados anteriores estarán “conservados”, “elevados” y “negados” (*aufgehoben*) dialécticamente en los posteriores. La figura simbólica puede ser la **espiral** que progresa en forma circular a un nivel superior. También recoge de la concepción helénica una fuerte carga determinista: el curso de la historia humana es inevitable, a pesar de evidencias opuestas, porque las verdaderas fuerzas movedoras son el “espíritu absoluto” o la “materia dialéctica”. De la concepción semita, el pensamiento dialéctico hereda la dimensión mesiánica y escatológica del tiempo y de la historia.¹⁸

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

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

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

3.1 Choques de paradigmas

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

¹⁶ La ideología neoliberal de la inevitabilidad e irreversibilidad del modelo económico del mercado como única vía, es la manifestación más hegemónica y sutil del desarrollismo y progresismo occidental. Sus defensores no se cansan en defender este modelo como el único posible y viable, predicando la inevitable “lluvia que mojará a todas y todos” (*trickle down effect*), aunque sea después de que gran parte de la humanidad haya muerto de hambre y guerras debido al acceso limitado a los recursos naturales.

¹⁷ El término griego *apokatástasis* significa literalmente ‘reducción al estado primero’; es más conocido por la doctrina de Orígenes, según la cual las almas humanas se purifican lentamente en la otra vida y resucitan luego. La Biblia Hebrea conoce la idea del restablecimiento mesiánico (*apokathistanai*) y del restablecimiento del estado primero (infralapsario) del Paraíso (Am 9: 11-15; Os 14: 2s; Jl.4.1; Jer 30: 18-21). En el NT, el término *apokatástasis* aparece sólo una vez (He 3: 21); de ahí la teología patristica desarrolló la idea de una reconciliación universal al final de los tiempos.

¹⁸ Es un secreto abierto la fuerte injerencia del mesianismo judío en el pensamiento marxista y neo-marxista.

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

3.2 El tiempo como relacionalidad cósmica

El pensamiento andino no considera el tiempo como “algo” exterior a lo que existe y vive (una cosa), pero tampoco como “algo” netamente existencial o trascendental (en sentido Kantiano). El vocablo quechua-aimara *pacha*¹⁹ significa (entre muchos otros significados) tanto ‘tiempo’ como ‘espacio’: el espacio es necesariamente temporal, y el tiempo es necesariamente espacial. El tiempo nos engloba tal como nos engloba el cosmos, el universo. El *runa* andino²⁰ vive **en** el tiempo tal como vive **en** el espacio. Ni en el quechua ni en el aimara existe una palabra exclusiva para indicar lo que en Occidente se denota con el vocablo español “tiempo”; como concesión a la concepción cuantitativa de Occidente, se suele usar la palabra prestada *timpu*.²¹

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

¹⁹ Se trata de un vocablo tan rico de acepciones y connotaciones, como tal vez sea la palabra *logos* en griego o *esse* en latín. De acuerdo al diccionario, la palabra quechua (en aimara habrá matices) *pacha* puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo y hasta sufijo (compuesto). Como adjetivo, *pacha* significa ‘bajo’, ‘de poca altura’, pero también ‘interior; como adverbio, su significado es ‘debajo’ (como el *sub* latino en *substantia*), ‘al instante’, ‘de inmediato’, pero también ‘mismo’. Tiene entonces connotación básicamente espacio-temporal. Como sufijo, es la composición del sufijo verbal repetitivo *-pa*, con el significado de ‘de nuevo’, ‘nuevamente’, ‘otra vez’, ‘más’, y del sufijo nominalizador diminutivo *-cha* que denota la pequeñez de algo, pero también el afecto o despecho para el objeto o la persona indicados. Como sustantivo y en forma figurativa (derivado del adjetivo y adverbio), *pacha* significa ‘Tierra’, ‘globo terráqueo’, ‘mundo’, ‘planeta’, ‘espacio de la vida’, pero también ‘tiempo’, ‘universo’ y ‘estratificación del cosmos’.

²⁰ La palabra quechua *runa* se emplea aquí para denotar al poblador y la pobladora de la región andina, a los miembros de los pueblos originarios de esta zona de *Abya Yala* que hablan sobre todo los idiomas quechua y aimara y que comparten una visión del mundo propio. El *runa* mismo usa este vocablo tanto en sentido restrictivo y exclusivo para sí mismo (“ser humano andino”), como también en sentido amplio e inclusivo para todos los miembros del género humano (“ser humano”).

²¹ Este hecho inclusive se refleja en la gramática. Para las formas temporales (presente, futuro y pasado) en acepción occidental, se usa la palabra *pacha*, con un adjetivo de diferenciación: *qhepa pacha* (o *qhepa kawsay*) es el futuro (literalmente: ‘espacio-tiempo venidero’ o ‘vida venidera’); *kay pacha* (o *kunan pacha*) es el presente (literalmente: ‘este espacio-tiempo’ o el ‘espacio-tiempo de ahora’); *ñawpa pacha* (o *qayna kawsay*) es el pasado (literalmente: ‘espacio-tiempo anterior’ o ‘vida de ayer’).

es tiempo. El ‘tiempo’ es relacionalidad cósmica²², co-presente con el ‘espacio’, o simplemente otra manifestación de *pacha*, del cosmos ordenado.

3.3 La ciclicidad del tiempo

La concepción andina es esencialmente **cíclica**, y no lineal ni dialéctica. En este punto, parece muy familiar a la concepción helénica-romana del tiempo. La ciclicidad del tiempo no es una característica exclusiva de sociedades y culturas agrarias, tal como etnógrafos y antropólogos a veces suelen afirmar - a menudo con una matiz inconsciente de “primitivismo”.²³ La ciclicidad puede basarse en regularidades cósmicas (Sol, Luna, estrellas), meteorológicas (estaciones, épocas de sequía y de lluvia, monzones), agrícolas (siembra, aporque, cosecha), pero también míticas (eras legendarias), históricas (épocas con sus auges y decadencias) e inclusive científicas (ciclos de vida, ciclos de descomposición nuclear, etc.). Inclusive la concepción bíblica (semita) –aparentemente tan anti-cíclica– conoce una cierta ciclicidad: Los ciclos de felicidad y orden que son sucedidos por ciclos de destierro y lamentación. En la época patristica, aparece la concepción cíclica del *apokatástasis* o de la recuperación final de lo que era al inicio, el restablecimiento escatológico perfecto de un estado de inicio perfecto.

Contrario a la religiosidad kármica (budismo, hinduismo), el “ciclo” judeocristiano es único, tanto a nivel individual como colectivo o cósmico. La idea de la reencarnación (*karma*, *samsara*) surge de otra concepción del tiempo que tampoco es la de los Andes. La ciclicidad andina no implica la secuencia kármica (el perfeccionamiento individual a través de varias vidas) o la reencarnación personal. La ciclicidad andina no es individual ni personal, sino esencialmente colectiva y cósmica. El “ciclo vital” de un ser humano individual se relaciona a los ciclos “históricos” y cósmicos mucho mayores de los que forma parte y los que están presentes en cada ciclo vital personal.²⁴ Hablando en términos de la racionalidad occidental de Leibniz: Cada acontecimiento del universo está presente y repercute en cada otro acontecimiento. No existe ningún ente y ningún momento aislado; todo está espacio-temporalmente interrelacionado con todo.

Esta concepción **holística, cíclica y relacional** implica que el “pasado” no está realmente “pasado” (en el sentido occidental de: “acabado”, “antiguo”), sino que interfiere, se penetra e influye en lo que “pasa” aquí y ahora. Muchos ritos andinos tienen el significado de hacer “presentes” hechos del “pasado”, es decir: de “re-presentar” y “a-presentar” simbólicamente y celebrativamente acontecimientos “míticos”, “históricos” y “legendarios” de un supuesto pasado. Esta memoria colectiva no tiene el mismo peso y valor que la “historiografía”

²² En otra ocasión (Estermann 1998b: 95-99), he mencionado el principio de la relacionalidad como la característica más fundamental del pensamiento andino: Todo está relacionado con todo, espacio y tiempo, lo natural y lo divino, lo pasado y lo venidero, lo negativo y lo positivo.

²³ La ideología camuflada se diseña más o menos de la siguiente manera: El ser humano agrario y nómada depende mucho de los ciclos astronómicos, meteorológicos y agrícolas, y por lo tanto concibe la realidad en términos de ciclos. Una vez “liberado” de la dependencia directa y vital del medio ambiente y de la naturaleza en general, el ser humano moderno (*homo faber*) se emancipa de estos ciclos determinantes y crea sus propios esquemas (el tiempo del cronómetro). Mientras que la primera concepción se suele tipificar como “primitiva”, la segunda es considerada como “avanzada” y “moderna”. Existen muchos ejemplos de culturas agrícolas que no afirman la ciclicidad del tiempo (las culturas semita-árabes antiguas) y culturas no-agrícolas que se guían por la ciclicidad (la gran mayoría de las culturas asiáticas). La clasificación antes mencionada obedece a un punto de vista fuertemente eurocéntrico.

²⁴ La ciclicidad o periodicidad individual (de *wawa* a *machu*) se inserta en los ciclos cósmicos mediante los rituales andinos de transición (*rites de passages*); en cada ritual se invoca a los elementos cósmicos y religiosos (*Apus*, Sol, estrellas, puntos cardinales etc.).

occidental que trata de “volver” a las fuentes y sincronizarse teóricamente con los hechos pasados. La memoria andina es la co-presentación, la con-vivencia diacrónica, la re-vivificación de sucesos del pasado, de los antepasados, de épocas legendarias y míticas. Nada está acabado por completo, y por eso, nada puede pasar al olvido completo, porque sigue viviendo y ejerciendo su influencia.

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

3.4 Momentos cualitativos

El tiempo andino subraya su dimensión **cualitativa**. Existen momentos “densos” que aglutinan en sí muchas dimensiones y que son como “nudos” espacio-temporales poderosos. Muchos rituales re-presentan y celebran tales “nudos temporales” (*kairoi*) que a su vez son ‘fenómenos de transición’ en la vida comunitaria, agrícola, familiar y personal. En primer lugar, se trata de los fenómenos de cambio astronómicos como los solsticios (por eso el Año Nuevo aimara), las fases de Luna, pero en especial los eclipses (de Sol y Luna), el amanecer y el atardecer. Se trata de fenómenos que revelan una cierta precariedad y un peligro eminente del orden cósmico. El solsticio de invierno (21 de Junio) es un ‘nudo temporal’ de primer orden; el supuesto ‘recorrido’ del Sol empieza a invertirse después de que disminuyera cada vez más.²⁵

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

3.5 Pachakuti y ciclicidad

Contraria a la concepción occidental, la andina concibe la historia como una **secuencia de ciclos o épocas** que terminan y comienzan por un *pachakuti* (una ‘vuelta de *pacha*’), un cataclismo cósmico en el que un cierto orden (*pacha*) vuelve o ‘regresa’ (*kutiy*: ‘volver’, ‘regresar’) a un desorden cósmico transitorio, para dar origen a un nuevo orden (*pacha*)

²⁵ En el mundo aimara, es la fecha del Año Nuevo. En el mundo quechua, se celebra el *Inti Raymi* o la Fiesta del Sol Naciente. Al mismo tiempo, es el día del campesino que venía identificándose gracias a la evangelización cristiana con la Fiesta de San Juan Bautista.

distinto. En los Andes, existen diferentes concepciones de estas épocas históricas. Joan de Santa Cruz Pachakuti Yamqui Salcamaygua (inicio del siglo XVII) distingue tres ‘ciclos’ históricos: 1. La edad de *purun pacha* (el tiempo bárbaro y salvaje, el espacio yermo, inculto y despoblado); 2. La edad de *Tunapa* (figura legendaria del apóstol Santo Tomás y tiempo de la luz incipiente, del alba moral y espiritual); 3. La edad de los Incas, como revelación verdadera del monoteísmo y de la moral.²⁶

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

En las tradiciones orales quechuas se halla también la concepción de cinco ‘edades’: 1. El tiempo primordial y la creación (*pachakamaq*); 2. El tiempo de los antepasados (*ñawpa machulakuna*); 3. El tiempo de los Incas y la Conquista; 4. El período ‘moderno’; 5. El tiempo venidero. Este esquema de la historia fue a menudo superpuesto por un esquema cristiano de origen milenarista (Joaquín de Fiore)²⁷: 1. La edad del Padre (que contiene el 1. y 2. de antes); 2. La edad del Hijo (con 3. y 4. de antes); 3. La edad del Espíritu Santo (con 5. de antes).

No hay continuidad lineal ininterrumpida entre los diferentes ciclos o épocas; el tiempo andino es radicalmente **discontinuo** y procede a manera de ‘saltos’ o ‘revoluciones’ cósmicas (*pachakuti*).²⁸ La idea occidental de ‘progreso’ en el sentido de avance diacrónico hacia lo mejor, superior y más desarrollado choca fundamentalmente con la concepción cíclica andina de ‘regreso’ (*kutiy*) a un estado más perfecto y ordenado. Esto no quiere decir que el ser humano andino no tuviera noción de ‘perfección’ y de un ‘estado ideal’ (utopía); sólo que el ‘lugar’ (*topos*) de tal estado perfecto no necesariamente se halla delante de nosotros, en un futuro inconcebible.

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

3.6 La utopía andina

²⁶ Parecido a la idea de una proto-evangelización de la India por el Apóstol Tomás, los primeros cronistas indígenas en América Latina recurrieron a esta figura para demostrar que el dios traído por los españoles no les es del todo desconocido, que los antepasados y las generaciones precolombinas no son del todo perdidos (según la teología española renacentista) y que la ética indígena con razón puede ser considerada superior a la de los conquistadores españoles. En especial Felipe Guamán Poma de Ayala intentó demostrar la superioridad de la fe y ética cristianas indígenas a las de los españoles, basándose en una suerte de “cristianismo anónimo” o una supuesta proto-evangelización precolombina.

²⁷ Joaquín de Fiore (1145-1202) planteó una filosofía trinitaria de la historia, en que las personas de la Trinidad prácticamente se hacen cargo de la historia humana: La era del Padre es la era del Antiguo Testamento; la era del Hijo la del Nuevo Testamento y el tiempo posterior; y la era del Espíritu Santo es la era del tiempo actual hasta el final de los tiempos (empieza según de Fiore en 1260).

²⁸ Acerca del *pachakuti* cf.: Lienhard 1988; McCormack 1988; Ossio 1973.

Este ‘estado ideal’ (utopía) muy bien puede estar ‘atrás’, en un pasado histórico o hasta prehistórico (tal como la idea bíblica del Paraíso). La llamada ‘utopía andina’²⁹ es más bien una ‘anti-utopía’ o una ‘utopía retrospectiva’, el deseo ferviente de un *apokatástasis* andino, una recapitulación definitiva de lo que ya tenía una vez su ‘lugar’ (*topos*) apropiado. La esperanza del *runa* no está dirigida –como la de muchas personas occidentales– a un futuro desconocido y totalmente nuevo (*novitas historiae*),³⁰ sino más bien a un pasado almacenado en el universo simbólico del subconsciente colectivo (“arquetipos”).

Entre los símbolos ‘utópicos’ más fuertes está la figura del *inkarri* (una quechuización de los vocablos españoles “inca” y “rey”) que sigue muy viva en el seno de la población originaria de los Andes.³¹ El *inkarri* simboliza y aglutina la esperanza de liberación y restitución del orden cósmico violado de forma tan dramática y traumatizante por los conquistadores: El Inka, asesinado por los españoles, ‘resucitará’ un día, y, volviendo de *uray pacha* (es decir: de la selva a donde habían huido los últimos descendientes de los Incas), restablecerá el orden cósmico (*pacha*) violado y desequilibrado. Para esta concepción, la ‘época moderna’ (obviada por Pachakuti Yamqui) es sólo un período transitorio, una ‘vuelta’ (*kutiy*) para llegar a un estado anterior a él, pero más perfecto y ordenado que este.

Muchos movimientos indígenas y político-revolucionarios se refieren a este ideario mesiánico y utópico, a fin de establecer un orden más equilibrado que aquel que viven y experimentan en la actualidad. ‘Sendero Luminoso’ (SI) en el Perú aprovechaba implícitamente de la concepción del *pachakuti* y de la restitución del orden mediante la venida del *inkarri*,³² el Movimiento Revolucionario Túpaq Amaru (MRTA) se refiere explícitamente a la figura legendaria de Túpaq Amaru II (Gabriel Condorcanqui). En Bolivia, el Movimiento Revolucionario Túpaq Katari también se establece en la misma corriente, y el documento ya citado del Grupo de Discusión “Mesa Indígena Pablo Zárate Willca” habla claramente de “500 años de desestructuración” y de la “utopía posible” de un cambio radical³³.

4. Todavía creemos... ¿En qué?

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

²⁹ Cf. Burga 1982; Ossio 1973; Bonfil 1981. Referente al tema de la “utopía” en América Latina consulte: Cerutti 1996.

³⁰ Ernst Bloch quizá haya resumido este espíritu utópico y mesiánico de Occidente (de origen judeocristiano y marxista) de la mejor manera en su obra principal “El principio de esperanza” (1954-1959). Cf. Furter 1974; Tamayo 1992.

³¹ Acerca del mito del *inkarri* cf.: Müller 1984; Nuñez del Prado 1973; Vásquez 1986; Ortiz 1973; Delgado 1991; Degregori 1986.

³² Al respecto consulte: Degregori 1985; Degregori 1988; Valencia 1950.

³³ “Los tiempos en que vivimos no son un tiempo cualquiera, muerte y parto es el signo de estos tiempos, estamos en el amanecer del Pacha Kuti. Todo tiene que cambiar, hay formas, estilos de ser y hacer organización, de ser y hacer liderazgo que van muriendo. Y hay formas, estilos nuevos que tienen que nacer. [...] ¡ESTA ES UNA UTOPIA... PERO POSIBLE!” (Cárdenas 2004: 3-4).

neoplatónico que era reacio a la corporeidad, temporalidad e historicidad, aspectos tan importantes en la concepción semita.

4.1 Inculturación y exculturación

Antes de ‘incultural’ tal fe occidentalizada al contexto de la cultura y cosmovisión andinas, habrá que ‘exculturarla’ radicalmente de los elementos culturalmente ajenos a la concepción bíblica originaria (de vertiente semita). Me refiero sobre todo a aquellos elementos oriundos de la filosofía helénica-romana que no siempre resultan consistentes con las concepciones bíblicas: el fuerte espiritualismo (o idealismo) y anti-materialismo; el desprecio por la corporeidad y sexualidad; el determinismo ontológico, camuflado de predestinación religiosa; el legalismo romano; el dualismo metafísico y antropológico; el escapismo político etc.³⁴ Dado que la concepción occidental del tiempo no es en absoluto homogénea, habrá que discernir con mucha cautela en qué medida transporta la **concepción bíblica del tiempo** (y de la escatología) y en qué medida inclusive la contradice.³⁵

Un enfoque intercultural respecto a las distintas concepciones del tiempo y de las utopías no tiene como objetivo llegar a una “síntesis” supra-cultural o trans-cultural³⁶, sino respetar las diferencias y señalar los puntos de diálogo. Hablando de la fe cristiana, no resulta fácil hacer un deslinde claro y definitivo entre los elementos “culturales” occidentales y andinos por un lado y lo que la teología clásica consideraba el núcleo supra-cultural de la fe. Me parece que no existe una fe totalmente exculturada o meta-cultural (“pura”), tal como sostiene implícitamente el paradigma (aristotélico) de la inculturación como proceso de transposición cultural de un Evangelio supra-cultural.³⁷ Más bien entran en diálogo dos formas culturales de la fe cristiana, en este caso la andina y la occidental (con todos sus matices intra-culturales).

³⁴ Suelo llamar a la fuerte inculturación helénica-romana de la fe y teología cristianas “circuncisión helénica” a la que tienen que someterse hasta hoy día generaciones de teólogas y teólogos, sacerdotes y pastores en contextos no-occidentales, para poder llegar a enseñar y ejercer un ministerio. Esta “circuncisión helénica” (de tipo mental) venía imponiéndose ya poco tiempo después de la lucha de San Pablo contra la obligatoriedad de la “circuncisión judía” (de tipo corpóreo-ritual).

³⁵ Es un poco problemático hablar de una ‘concepción cristiana’ del tiempo puesto que lo ‘cristiano’ tiene una historia eficaz muy larga y diferenciada que además se ha ‘encarnada’ en culturas muy distintas a la cultural dominante occidental. No conviene identificar lo ‘cristiano’ con lo ‘occidental’ sin más, ni con una de las épocas de su historia. Tal equi-valencia nos llevaría a la conclusión de que el cristianismo sea una religión culturo-céntrica la que no fuera capaz de inter-transculturarse, y que por lo tanto se restringiría necesariamente al ámbito cultural occidental (y occidentalizado).

³⁶ El concepto de la “supraculturalidad” presupone características de la realidad humana, religiosa y otras que estén más allá de cualquier modo de culturización, y que por lo tanto tienen el privilegio de ser ‘universales’ o inclusive ‘absolutas’. De hecho, muchos rasgos de la cultural occidental vienen ser considerados “supraculturales”, universalizando de esta manera unas características monoculturales. La “transculturalidad” asume el carácter procesual y la interpenetración de distintas culturas. De culturas más o menos establecidas surgen nuevas como resultado de un proceso histórico de la comunicación mutua. La “interculturalidad” insiste en los valores de respeto por la alteridad, en el diálogo entre diferentes culturas y en la riqueza de la diversidad cultural, sin llegar a una síntesis, y sin presuponer unos rasgos ‘universales’ dados.

³⁷ Se podría hablar de dos modelos conceptuales de la relación entre fe (Evangelio) y cultura(s): y los denomino el modelo “durazno” y el modelo “cebolla”. El modelo “durazno” presupone una metafísica aristotélica-platónica dualista de un “entorno cultural” accidental y contingente por un lado y un “núcleo duro supra-cultural” esencial y necesario. Este “núcleo” evangélico se quedaría idéntico e intocado a través de las distintas “envolturas” culturas cambiantes; la teología clásica intentó determinar este “núcleo” supra-cultural mediante el dogma. El modelo “cebolla” afirma una interpenetración de fe y cultura de tal manera que resulta imposible “quitar” las envolturas culturales sin que desaparezca a la vez la fe; no existe un “núcleo” duro transtemporal y supracultural de la fe. La fe siempre es culturizada, y las culturas siempre son impregnadas por la fe. Cabe

4.2 Utopías y anti-utopías

Uno de los grandes desafíos para la fe cristiana occidental hoy en día consiste en discernir entre las ‘utopías’ conservadoras de índole político y económico por un lado (tal como el proyecto neoliberal de la globalización en curso) y la ‘utopía’ cristiana de origen semita-bíblico por otro lado. Muchas y muchos de las/los teólogos/as liberales, neoliberales y hasta posmodernos/as en Occidente llegaron a asimilar o inclusive identificar la concepción moderna de “progreso”, “desarrollo” y “avance” con la visión bíblica del Reino, justificando de esta manera la vía occidental de desarrollo como la que esté conforme a la vía bíblica e inclusive hipostasando la utopía neoliberal –que es una anti-utopía– como escatología cristiana.³⁸

En comparación, las teologías políticas críticas en Occidente (por ejemplo Met.) y las teologías de la liberación en el Sur insisten más bien en la ‘ruptura’ e inconsistencia entre la concepción liberal moderna del tiempo y de la escatología (o utopía) por un lado y la concepción ‘apocalíptica’ bíblica del tiempo y de la escatología por otro lado: El *escatón* cristiano no es la extrapolación del proyecto (neo-) liberal de la modernidad, ni el punto culminante del “progreso” y “desarrollo” promovido por las culturas occidentales y occidentalizantes.³⁹

4.3 Escatología y apocalipsis

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

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

La utopía andina de un universo ordenado en torno a los principios de complementariedad, correspondencia y reciprocidad halla “equivalentes homeomórficos”⁴⁰ en

advertir que el modelo “cebolla” no necesariamente lleva a un relativismo teológico tal como se le acusan los partidarios del modelo “durazno”.

³⁸ Véase las referencias hechas en nota 181.

³⁹ Ambas corrientes (la teología política crítica y la teología de la liberación) insisten en la “irrupción” de la y del pobre en la historia que falsifica prácticamente todos aquellos proyectos de la historia y de la escatología que no toman en cuenta la lógica distinta (no monetarizada y no cuantificada) del Reino. La continuidad principal entre la historia humana y el Reino - no hay otra historia que la real - se entrelaza dialécticamente con una discontinuidad fundamental, una ‘ruptura’ del orden dominante por las voces y prácticas de la periferia.

⁴⁰ El concepto de ‘equivalentes homeomórficos’ es acuñado por Raimón Panikkar (cf. Panikkar 1996: especialmente 17-19). „Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de

la utopía bíblica cristiana con las fuertes imágenes de armonía cósmica (la oveja y el león; ni mujer ni varón; el arco iris de Noé, etc.) y solidaridad humana (la boda; la cena; compartir el pan; los fusiles convertidos en arados). Estas son en cierta medida “utopías retrospectivas”, contrarias a la visión del “paraíso” neoliberal y hedonista de la posmodernidad impulsada por Occidente, en especial por Estados Unidos; pero son a la vez “utopías prospectivas” porque son símbolos reales (para usar un término de la teología eucarística) de alternativas para la gran mayoría de las y los pobladores de este planeta.

4.4 Recordar para creer

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

Ciertamente quedan muchos elementos de los dos paradigmas que difícilmente serán reconciliables y que estarán en cierta tensión fructífera.⁴¹ Gracias al **inclusivismo** del pensamiento andino, la y el cristiano/a andino/a puede vivir y celebrar su fe a pesar de aparentes “inconsistencias” entre elementos sincréticos de ambas tradiciones. La y el cristiano/a occidental tienen mucho más dificultades –gracias al exclusivismo del pensamiento occidental– de incluir en su universo simbólico y religioso elementos de otro paradigma cultural. El diálogo intercultural –tal como lo estamos llevando a cabo respecto a las “utopías” y las concepciones del tiempo– nos puede abrir mutuamente los ojos para ver nuestros ángulos ciegos, para descubrir la alteridad de la otra y del otro, para hacernos más completos, integrales, humanos.

Las utopías andino-cristianas nos hacen ver la **relatividad del paradigma dominante** que insiste en una linealidad tecno-mórfica y desarrollista, que declara como muertas a todas las utopías y –consecuentemente– anuncia la “muerte del ser humano”.⁴² La teología occidental

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.” (Panikkar 1996: 18).

⁴¹ Una diferencia que repercute fuertemente en la respectiva concepción del tiempo, es la graficidad versus agraficidad de la cultura. La cultura semita es una cultura fuertemente determinada por la palabra escrita, por el texto (eso vale de igual manera para las tres ‘religiones de la palabra’: judaísmo, cristianismo, Islam). Las culturas andinas son mucho más cultural orales y se determinan mucho más fuerte por la palabra contada, por la narración. De ahí que la memoria histórica y la insistencia en la cita textual de la tradición cristiana no corresponde en absoluto a la recuperación celebrativa y simbólica de los pueblos andinos.

⁴² Hay numerosos intelectuales comprometidos con la causa indígena que recurren a la filosofía y mentalidad posmoderna como para tener una base “ideológica” para sus opciones y perspectivas. Aunque es cierto que la filosofía posmoderna libera los discursos filosóficos actuales de una carga demasiado racionalista e historicista, por otro lado plantea un discurso estético de la diversidad que no toma en cuenta las asimetrías de poder entre las culturas, ni el destino de la humanidad que está en juego. En realidad, el discurso posmoderno continúa con el eurocentrismo (u occidentocentrismo) de la modernidad y se vuelve aliado fiel de la globalización neoliberal en

tiene que emprender la tarea hercúlea de “deconstruir” y “desmistificar” la concepción occidental moderna del tiempo y de las “anti-utopías” vigentes en el discurso actual de la globalización. La **teología andina** a su vez tiene la tarea *pachakutánea* de “demistificar” cualquier exclusivismo indígena y cualquier proyecto etnocéntrico (aimara-céntrico o quechua-céntrico) de “otro mundo posible” como incompatible con el espíritu incluyente e integrativo de los Andes. Si estos dos discursos pudieran encontrarse en un diálogo intercultural diatópico⁴³, podríamos darnos las manos y confesar de todo corazón: “Todavía creemos...”.

curso. Para mayores referencias acerca de la relación entre posmodernidad y filosofías indígenas, consulte: Estermann 1998b: 23-29.

⁴³ La “hermenéutica diatópica” (Panikkar) busca una comprensión de la alteridad mediante el diálogo intercultural entre dos ‘lugares’ (*topoi*) culturales, sin recurrir a un tercer punto de mediación (*tertium mediationis*).