

Equilibrio y cuidado

Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal

JOSÉ ESTERMANN

Resumen: Los pueblos originarios de *Abya Yala* –denominación indígena del continente latinoamericano¹– vienen desarrollando una concepción de lo que es “comunidad” desde sus historias y experiencias milenarias, en estrecha relación con el medio ambiente, lo divino y sus co-comunarios/as. Esta concepción tiene trasfondo sapiencial y filosófico, enraizada en una cosmovisión incluyente e integradora. Los aportes de los pueblos originarios maya, náhua, kuna, guaraní, quechua, aimara, mapuche y muchos otros, a una diaconía y solidaridad cristiana no se fundamentan en primer lugar en el concepto cristiano del ‘amor al próximo/a

¹ Prefiero al término nativo *Abya Yala* sobre el de “América” que se debe al afán del conquistador italiano Américo Vespucci de eternizarse. “Abya Yala” es el término con que los Kuna (Panamá) denominan al continente americano en su totalidad. La elección de este nombre (que significa “tierra en plena madurez”) fue sugerida por el líder aimara Takir Mamani, quien proponía que todos/as los/las indígenas lo utilicen en sus documentos y declaraciones orales.

la próxima', sino en la convicción de que este universo esté interconectado y que obedezca a un orden cósmico y antropológico fundamental.²

Abstract: The autochthonous peoples of Abya Yala – indigenous Word for the Latin American continent – have developed an understanding of “community”, based on their histories and millenary experiences, that is in close relationship with the environment, the divine and their co-community members. This understanding has a sapiential and philosophical background, rooted in a worldview that is both inclusive and integrating. The contribution of the maya, náhua, kuna, guaraní, quechua, aimara, mapuche peoples, among many others, to a *diakonia* of Christian solidarity is not founded initially on the Christian concept of “love for one’s neighbour”, but rather on the conviction that this universe is interconnected and obeys a fundamental cosmic and anthropological order.

1. ALGUNOS RASGOS DE LA SABIDURÍA INDÍGENA DE ABYA YALA

Prácticamente todos los pueblos originarios en el mundo defienden una posición cosmocéntrica del ser humano y de todos los demás aspectos de la vida. Es decir: el ser humano no ocupa un lugar céntrico, ni mucho menos jerárquicamente superior, sino que

² Para los pueblos originarios, el altruismo exagerado no es bueno, sino dañino para el equilibrio cósmico y social. Véase: José Estermann, José. “Las cruces verdes en las puntas de los cerros: Gracia y Cruz en la dinámica de la esperanza de los pueblos originarios andinos”. Ponencia en el Encuentro de CETELA de Cochabamba-Bolivia, noviembre de 2005 en Roberto Zwetsch (ed.). *CETELA: Encuentro de Cochabamba. Bolivia – Noviembre del 2005*. CD-ROM, 2006, 1-16).

Palabras claves: relacionalidad, orden cósmico, reciprocidad, pueblos andinos.

Key words: relationality, cosmic order, reciprocity, Andean peoples

ejerce su función específica de “puente” (*chakana*)³ entre diferentes ámbitos de lo que se considera la “realidad” (en términos temporales y espaciales). Esto significa que el universo como tal (en quechua o aimara: *pacha*)⁴ es considerado la “casa universal” que cobija a todos los seres, vivos y supuestamente inertes, sagrados y supuestamente profanos, divinos y no-divinos.

Lo que viene a ser la “comunidad” humana y religiosa, es ante todo un reflejo de la gran “comunidad cósmica” que se rige por los principios pachasóficos de la relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad histórica. De acuerdo a estos principios directivos, el ser humano se ubica en su lugar específico, dentro del todo de las relaciones religiosas, cósmicas, ecológicas, sociales y económicas. La comunidad humana representa en forma

³ Uso aquí una concepción eminentemente importante en las culturas y cosmovisiones andinas. *Chakana* se refiere en primer lugar a la constelación astronómica de la “Cruz del Sur”, en segundo lugar a la “Cruz Andina” (que tiene origen precolombino), y en tercer lugar o todos los fenómenos y elementos que sirven de “puente” o mediación entre distintos niveles, espacios y ámbitos. El ser humano es considerado una *chakana* muy importante, por su función y “lugar” de “cuidante” y representante ritual.

⁴ Tanto el quechua como el aimara conocen la palabra *pacha*; así por ejemplo ‘tiempo’ se expresa en quechua y aimara como *pacha* (hoy día a veces con el españolismo *timpu*). De todas estas informaciones lingüísticas se puede concluir que el vocablo quechumara *pacha* es una palabra panandina y polisémica, de un significado muy profundo y amplio. Filosóficamente, *pacha* significa el ‘universo ordenado en categorías espacio-temporales’, pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo griego *kosmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha*, pero sin dejar de incluir el ‘mundo de la naturaleza’, al que también pertenece el ser humano. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* (“ser”): *pacha* es ‘lo que es’, el todo existente en el universo, la ‘realidad’. Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo profano y sagrado, lo exterior e interior. Contiene como significado tanto la temporalidad, como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar (*topos*).

ritual y celebrativa a la gran comunidad universal que se constituye como una “casa” (*wasi; uta*) u *oikos* ordenado y armonioso.⁵

1.1 El principio de relacionalidad

El rasgo más fundamental y determinante del pensamiento andino (y de muchas otras sabidurías indígenas) es la relacionalidad de todo. El ‘principio de relacionalidad’ se puede formular de manera negativa y positiva. Negativamente dice que no puede haber ningún ‘ente’ completamente carente de relaciones; y cuando se dice ‘relaciones’, hay que pensar en relaciones ‘transeúntes’ (o ‘trascendentes’), y no solamente en ‘relaciones inmanentes’ (o ‘reflexivas’). Esto quiere decir que para el pensamiento andino no hay ‘entes absolutos’ (*ab-solvere*: ‘soltar’, ‘des-conectar’) en sentido estricto. La concepción de la ‘absolutidad’ en el mundo andino es un concepto ‘ana-tópico’ u ‘occidento-génito’.⁶

El rasgo más fundamental y determinante del pensamiento andino (y de muchas otras sabidurías indígenas) es la relacionalidad de todo.

Positivamente, el ‘principio de relacionalidad’ dice que cada ‘ente’, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros ‘entes’, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. La ‘realidad’ (como un ‘todo’ holístico) recién ‘es’ (existe) como conjunto

⁵ Véase: “El universo como ‘casa’” en José Estermann. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006, 160-169.

⁶ La concepción de la ‘absolutesza’ o ‘absolutidad’ viene desarrollándose en Occidente a partir de la filosofía helenística-romana e ingresa con mucha fuerza al discurso teológico cristiano de la Edad Media. En la forma más estricta, emboca en un deísmo que sostiene la existencia de un dios totalmente separado e incomunicado (“absoluto”) del universo. En el cristianismo, hay varios *theologumena* que relativizan la “absolutesza” de lo divino: la Encarnación, la Trinidad, la “pasibilidad” divina etc.

de ‘seres’ y acontecimientos interrelacionados. El verbo quechua *key*, por ejemplo, significa ‘ser’ y ‘existir’, pero también es usado para expresar la relación de posesión o pertenencia: “tengo un hijo” en quechua se expresa como “de mí me es mi hijo” (*waway kanmi*).

El principio de relacionalidad también tiene que ver con la ‘relación gnoseológica’. La filosofía occidental expresa su concepción ‘diastática’ ante todo con respecto a la relación entre el sujeto y el objeto gnoseológicos: la relación cognoscitiva es una relación de ‘conciliación’ entre realidades bifurcadas. El reconocimiento fenomenológico de que cada conciencia fuera ‘conciencia de’ (intencionalidad) no supera esta condición, sino sólo la ‘inmanentiza’. Quiero señalar en esta oportunidad que la relacionalidad cognoscitiva andina no presupone una ‘diástasis’ entre un sujeto conocedor y un objeto conocido.

La relacionalidad como base trascendental (*arjé*) de la concepción filosófica y teológica andinas, se manifiesta en todos los niveles y campos de la existencia. Por eso, puede ser llamada el ‘axioma inconsciente’ de la filosofía andina y la clave pre-conceptual de la interpretación hermenéutica de la experiencia del *runa/jaqi*⁷ andino. Se expresa (entre otros) en algunos ‘axiomas derivados’ o principios ‘para-lógicos’ andinos que se explicitan en seguida (principios de correspondencia, complementariedad reciprocidad y ciclicidad). Estos principios, a su vez, son la base ‘paradigmática’ para un sinnúmero de fenómenos filosóficamente interesantes en los ámbitos de la naturaleza, la vida social y el orden ético.

⁷ Los términos *runa* (quechua) y *jaqi* (aimara) significan “ser humano” o “persona”, pero con matices propios que no están contenidos en el concepto occidental de *anthropos* (y sus derivados lingüísticos): existe una concepción inclusiva (todos los seres humanos) y exclusiva (los miembros de la comunidad); además, no se refiere al individuo separado, sino al individuo “vinculado”.

1.2 El principio de correspondencia

El principio básico de relationalidad se manifiesta a nivel cósmico como correspondencia entre micro- y macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta de lo divino tiene su correspondencia (es decir: encuentra ‘respuesta’ correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales, religiosas y culturales. El principio de la correspondencia cuestiona la validez universal de la causalidad física; el nexo entre micro- y macrocosmos no es causal en sentido mecánico, sino simbólico-representativo. Por lo tanto, los ‘fenómenos de transición’ –que son *chakanas* o “puentes cósmicos”– como los cerros, las nubes, el arco iris, los manantiales,

los solsticios y los cambios de luna tienen un carácter numinoso y sagrado. El ser humano representa mediante actos simbólicos lo que pasa en lo grande, asegurándose de esta manera de la continuidad del universo y de la perduración del orden cósmico.

El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta de lo divino tiene su correspondencia (es decir: encuentra ‘respuesta’ correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales, religiosas y culturales.

La correspondencia rige ante todo entre las esferas del *hanaq/alax pacha* (“espacio de arriba”) y del *kay/aka pacha* (“esfera de aquí y ahora”), mientras que la tercera esfera representa el mundo de “adentro”, de los difuntos y ancestros (*uray/ukhuy* o *manqha pacha*).⁸

⁸ Los primeros misioneros (sobre todo los franciscanos) tomaron esta tripartición cósmica andina como “prefiguración” de la tripartición judeo-cristiana de “cielo – tierra – infierno”. Sin embargo, hay grandes diferencias entre las dos concepciones: en el caso andino, no hay separación o “abismo” entre una y otra esfera; el “espacio de arriba” no es el cielo cristiano trascendente, sino la esfera del los fenómenos meteorológicos y astronómicos; y el “espacio de adentro” no es el infierno judeo-cristiano, sino el espacio de la selva, el reino de los difuntos (*wiñay marka*) que es siempre un ámbito de la vida.

1.3 El principio de complementariedad

Cada ente y cada acontecimiento tienen como contraparte un complemento como condición necesaria para ser ‘completo’ y capaz de existir y actuar. Un ente individual aislado (“mónada”) es considerado como incompleto y deficiente, si no se relaciona con su complemento opuesto. La oposición no paraliza la relación, tal como sucede en la lógica occidental que se rige por el principio de la no-contradicción. La oposición más bien dinamiza la realidad como lo afirma la lógica dialéctica y el pensamiento oriental en general.⁹ Cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad coexisten para el pensamiento andino de manera inseparable. El verdadero ‘ente’, es decir la relación, es una unión de oposiciones (*coincidentia oppositorum*), un equilibrio dialéctico o dialógico.

Cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad coexisten para el pensamiento andino de manera inseparable.

La complementariedad a nivel cósmico se da como ordenamiento polar entre un lado izquierdo y un lado derecho, lo que a su vez se concibe en términos de “sexuación”¹⁰: el lado izquierdo corresponde a lo femenino, y el lado derecho a lo masculino. Se trata de categorías cosmológicas (o “pachasóficas”), y no de antropológicas o biológicas.

⁹ Como ejemplos se puede mencionar las filosofías dialécticas de Hegel y Marx en Occidente (que se remontan a Heráclito), y el pensamiento del taoísmo (o daoísmo) chino, en especial la concepción de *Yin* y *Yang* del libro clásico *I Ging*.

¹⁰ El problema de la terminología se nos plantea nuevamente: en Occidente, el concepto de la ‘sexualidad’ se limita a los entes vivos, y en sentido estricto al ser humano. Por lo tanto, tiene una acepción biológica (y antropológica) en el sentido de la reproducción vital. ‘Sexualidad’ para la filosofía andina tiene un significado mucho más amplio (tal como en la tradición tántrica y taoísta de Oriente); es un rasgo cósmico y trasciende el ámbito biológico. Hablando de “sexuidad”, pretendo subrayar el rasgo cósmico y pachasófico de la condición polar de los elementos de las tres *pacha*, y no la dimensión reproductiva, erótica y genital en un sentido más estricto.

Para el *runa/jaqi* andino, todo está sexuado (incluso lo divino) y, por lo tanto, sujeto al principio de complementariedad.

1.4 El principio de reciprocidad

Los principios de correspondencia y de complementariedad se expresan a nivel pragmático y ético como ‘principio de reciprocidad’: A cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea esta entre personas humanas, entre ser humano y naturaleza, o sea entre ser humano y lo divino.

El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la cosmovisión andina: la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. Con mucha razón se puede hablar de una “ética cósmica”, que para la racionalidad occidental sería un absurdo, debido a la implicación mutua de eticidad y libertad. La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un ‘deber cósmico’ que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte.

... la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas.

El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (*inter-acción*) de tal manera que el esfuerzo o la ‘inversión’ en una acción por un/a actor/a será ‘recompensado’ por un esfuerzo o una ‘inversión’ de la misma magnitud por el receptor o la receptora. En el fondo, se trata de una ‘justicia’ (meta-ética)¹¹ del

¹¹ Esta “justicia” también repercute en la concepción de Dios que más que dador de méritos y dones no merecidos (“gracia”) es la garantía del orden cósmico, el ordenador universal y el cuidante principal de la armonía y el equilibrio de la red de relaciones existente. Véase: José

‘intercambio’ de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos.

A través de la reciprocidad, las y los actores/as (humanos/as, naturales, divinos/as) establecen una ‘justicia cósmica’ como normatividad subyacente a las múltiples relaciones existentes. Por eso, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones.

1.5 El principio de ciclicidad histórica

Debido a la experiencia agrícola, el ser humano andino concibe tiempo y espacio (*pacha*) como algo repetitivo. La infinidad no es entendida como línea sin fin, sino como movimiento circular o espiral interminable. Cada círculo describe un ciclo, sea con respecto a las estaciones del año, la sucesión de las generaciones o sea en cuanto a las diferentes eras históricas. El *novum* (Ernst Bloch) como algo absolutamente desconocido, no existe para el pensamiento andino. La secuencia de ciclos es dialéctica y discontinua; cada ciclo termina con un cataclismo cósmico (*pachakuti*)¹² que da lugar a otra vuelta, una era nueva en otro nivel.

Estermann. “Teología en el Pensamiento Andino” en *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, Serie 2* (Puno-Perú), Nrs. 49-50-51 (1995) 31-60. Ídem. “Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino” en *chakana* vol. 1, No. 1. (2003) 69-83.

¹² Cada uno de los ciclos termina en un *pachakuti*, es decir: en un cataclismo cósmico (*kuti*/*kutiña* significa ‘regresar’, ‘volver’). El universo (*pacha*) ‘vuelve’ a su estado caótico y desordenado, para después reordenarse nuevamente y formar otro cosmos, que en realidad es otro ciclo cósmico. La figura hace recordar la cosmología de Empédocles y su ciclicidad periódica entre el *sphairos* del Amor y el *sphairos* del Odio, pero también la concepción nietzscheana del ‘eterno retorno’. Sólo que los ciclos no son meras repeticiones o ‘retornos’ (*kuti*/*kutiña*) de lo mismo, sino una nueva manera de ordenar el universo (*pacha*), bajo ciertos parámetros.

El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento.

El ‘tiempo’ para el *runa/jaqi* andino es como la respiración, el latido cardíaco, el ir y venir de las mareas, el cambio de día y noche. El ‘tiempo’ es relacionalidad cósmica, co-presente con el ‘espacio’, o simplemente otra manifestación de *pacha*. Las categorías temporales más importantes no son ‘avanzado’ o ‘atrasado’, ni ‘pasado’ y ‘futuro’, sino ‘antes’ (*ñanpaq/nayra*) y ‘después’ (*qhepa/qhipa*). El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento. Por eso, existen ‘tiempos densos’ y ‘tiempos flacos’; en algo la temporalidad andina refleja la concepción griega del *kairos*.

El tiempo no es cuantitativo, sino cualitativo; cada ‘tiempo’ (época, momento, lapso) tiene su propósito específico. Existe un tiempo para la siembra, otro para el aporque, otro para la cosecha; hay tiempos ‘rituales’ para hacer los *despachos/waxt’as* y los *pagos* a la *pachamama*.¹³ Los rituales y las ceremonias no son ‘neutrales’ con respecto al tiempo; si no es el ‘tiempo’ apropiado, el ritual no tiene el efecto deseado. No se puede ‘presionar’ el tiempo; por eso, las supuestas ‘ganancias’ de tiempo para el *runa/jaqi* a largo plazo serán ‘pérdidas’.

2. “SOLIDARIDAD” EN CLAVE INDÍGENA

Tal como se puede derivar de los principios expuestos, la “solidaridad” no se limita a la comunidad humana, ni es una característica exclusivamente humana. La “solidaridad” en

¹³ Existen muchas formas rituales andinas. En el mundo quechua, se las denomina normalmente con los nombres prestados del español “despacho” o “pago” (indicando que se trata de una cierta transacción); entre los/as aimaras se usa *waxt’a* para rituales grandes y *luqta* para rituales de menor importancia.

perspectiva indígena es otra palabra para la “justicia cósmica” de la contribución y retribución de elementos imprescindibles para la conservación y el fomento de la vida. En este sentido, la “solidaridad” es un aspecto fundamental de lo divino; Dios es fundamentalmente solidario, es decir: vela por la conservación y la restitución de la red universal de relaciones que fundamentan la vida en todos sus aspectos.

La “solidaridad” se expresa en muchos niveles y ámbitos, tanto humanos como no-humanos. Existe, por ejemplo, un tipo de reciprocidad “solidaria” entre la lluvia y la tierra (*pachamama*), entre el Sol y los cultivos, entre el ganado y el o la pastor/a. En términos más antropológicos, la “solidaridad” para los pueblos originarios no se traduce en términos de altruismo o asistencialismo, sino más bien de una “justicia” meta-humana que se puede entender en términos de “equilibrio” y “armonía”.

Este equilibrio o esta armonía cósmicos se traducen al ámbito de la humanidad como complementariedad, reciprocidad y ayuda mutua. La ética comunaria (que es una ética endógena) parte de la convicción que la situación de injusticia económica, social o cultural es un deterioro del equilibrio y la armonía imprescindibles entre sus miembros. Si un comunero o una comunera sufre de hambre o tiene problemas de salud, toda la comunidad sufre con el o ella.

Podemos hablar del “individuo vinculado”¹⁴ en un sentido muy fuerte: la persona individual está vinculada subterráneamente (o

En términos más antropológicos, la “solidaridad” para los pueblos originarios no se traduce en términos de altruismo o asistencialismo, sino más bien de una “justicia” meta-humana que se puede entender en términos de “equilibrio” y “armonía”.

¹⁴ Véase: Alison Spedding, “El Individuo Vinculado: Acción, Culpabilidad y Responsabilidad Individual en los Andes” en *Kollasuyo*, Quinta Época, N° 1. (2002) 122-134.

en términos más psicoanalíticos: subliminalmente) con todas las personas de su entorno, en especial con los miembros de la familia extensa que llega a ser en los Andes la comunidad rural o el *ayllu*. Este vínculo es tan fuerte que la comunidad se siente como un solo “cuerpo” (a la manera como Pablo habla de la metáfora del “cuerpo” para referirse a la comunidad cristiana original).

El matrimonio andino (*jaqichasiña*; *sirvisiña*; *sirwinakuy*) contiene en la misma terminología todo un programa que tiene que ver con la “solidaridad”, el “equilibrio” y la “armonía”. La palabra aimara *jaqichasiña* que se usa para el “matrimonio”, quiere decir literalmente “hacerse persona”; con tal que dos individuos vinculados por el nexo conyugal recién son “persona” en sentido pleno. Los demás términos (tanto en quechua como aimara) provienen de la noción española “servir” (*sirvisiña*; *sirwinakuy*) y se los traducen como “servirse mutuamente”.

Con otras palabras: el matrimonio andino es la base de la “solidaridad” indígena, de un servicio mutuo que tiene como objetivo el establecimiento de una armonía y una plenitud entre los seres humanos. Aplicando este criterio a la “comunidad”, quiere decir que ésta recién tiene su plenitud y equilibrio, si todas las partes contribuyen a esta justicia comunaria. Si un miembro sufre escasez o una enfermedad, el principio solidario –que es a la vez una expresión del principio de reciprocidad– exige el empeño de todos los miembros para restablecer el equilibrio, es decir: para acabar con la situación de escasez y enfermedad.¹⁵

¹⁵ Es interesante que la tradición semita tiene una misma lógica y concepción, como nos hace ver Pablo mediante la metáfora del “cuerpo” como un todo interrelacionado (1 Cor 12: 12-26).

No puede haber un desequilibrio económico ni social o cultural entre los miembros, sin que la comunidad como tal sufra y se enferme. Enfermedad, sufrimiento, dolor e injusticia son fenómenos colectivos, mucho más que individuales; por lo tanto, la solidaridad es el deber comunitario de vigilar por el bien común, el equilibrio social y la armonía interpersonal, pero también con la Naturaleza. El restablecimiento de la salud, justicia y armonía siempre se fundamenta en actividades rituales y celebrativas, que implican una redistribución de la riqueza (“compartir”) y de las relaciones humanas.¹⁶

Incluso las fiestas llamadas “religiosas” (en el fondo, todas las fiestas tienen connotación religiosa) en los Andes tienen este propósito de la realización de una solidaridad más amplia (que no es altruismo ni compasión). La fiesta de Todos los Santos, por ejemplo, no es solamente una retribución solidaria y recíproca a las personas difuntas, sino también un acto solidario para las personas vivas que sufren pobreza, marginación social, exclusión y enfermedades. La “mesa” que se prepara para el o la difunto/a, será distribuida después de la vigilia al grupo de “rezadores/as” que normalmente son personas indigentes y necesitadas. No es casual que la comida y bebida recibida en esta ocasión, alcanza para mantener a una familia para todo un mes.¹⁷

¹⁶ Existen enfermedades andinas típicas (*mancharisqa*, *wayra*, *allpa hap'isqa*, *khara khara* etc.) que no tienen curación dentro de la lógica farmacéutica e individualista de Occidente. Como la causa de la enfermedad es la distorsión del equilibrio social, ecológico y cósmico, el tratamiento también está dirigido al restablecimiento de este equilibrio, lo que implica una actividad ritual y simbólica. Curar una persona es curar el “cuerpo colectivo” del que forma parte.

¹⁷ La Fiesta de Todos los Santos en los Andes tiene una finalidad parecida a la del año jubilar en la Biblia Hebrea: distribuir los remanentes del trabajo humano, para “empezar de nuevo”. Como los difuntos (almas) siguen vivos y nos pueden hacer favores, hay que retribuirles en forma recíproca estos favores, pero en forma simbólica y retributiva: se reparte las riquezas de la “mesa” entre las personas más necesitadas que retribuyen estos bienes en forma de “rezos”. Cf. Gerardo Fernández Juárez. “Todos Santos: Todos Almas” en *Revista Andina* N° 31 (1998b)139-159; Freddy Luís Maidana. “Todos Santos: el hombre va en busca de su muerto” en *El Diario*. La Paz (octubre 31, 2002) 4; Museo Nacional de Etnografía y Folclore.

La Fiesta de la Cruz en el mes de mayo también tiene un propósito de solidaridad cósmica y humana. En la Bajada (3 de mayo) y Subida (Pentecostés) de la Cruz, pero sobre todo en las vigiliyas y novenas, las familias más pudientes ponen a disposición de todas y todos sus remanentes, para que se haga “cuenta limpia” y para que “ante el Señor” nadie sufra de hambre o de sed.¹⁸ Las fiestas religiosas, en general, son ocasiones para regular las incipientes injusticias y desequilibrios entre los miembros de la comunidad, a través de las costumbres de “prestos”, “mayordomos”, “hermandades”, “padrinazgos” y otras.

Esta lógica se puede comparar con la idea “jubilar” de la Biblia Hebrea: establecer mecanismos —por mandato divino— de contribuir a un restablecimiento de la justicia social, mediante la condonación de deudas y la costumbre de hacer “cuenta limpia” cada cuanto tiempo. Este mecanismo de “solidaridad” no tiene que ver con un acto de “gracia” desmerecida, sino con la lógica de una justicia cósmica que se entiende en términos religiosos.

3. “DIACONÍA” EN PERSPECTIVA INDÍGENA

En un contexto pastoral, la diaconía se suele definir por un servicio (*diakonia* en griego significa ‘servicio’)¹⁹ de una u otra iglesia

Todos Santos. La Paz: MUSEF, 2004a; Angela Riveros. “La fiesta de Todos Santos entre los migrantes aymaras de la ciudad de La Paz: Cambios y continuidades culturales” en *XIV Reunión Anual de Etnología*. La Paz: MUSEF. Vol.I., 2001, 389-399.

¹⁸ En la Fiesta de la Cruz, se baja la cruz (en color verde y sin corpus) del cerro tutelar del pueblo, en procesión con banda de músicos, chicha y rezos, para colocarla en la plaza central del pueblo. Se hace una vigilia después de la Bajada y antes de la Subida, en las que no sólo hay un intercambio “religioso” de oraciones y favores divinos, sino también un intercambio económico entre la familia de “mayordomía” (que supuestamente es rica) y las y los comuneros/as pobres del pueblo.

¹⁹ La palabra griega *diakonos* significa ‘siervo’ o ‘servidor’, y el verbo correspondiente es *diakonein* (‘servir’, ‘ministrar’). *Diakonia* se tradujo al latín como *ministerium*, *diakonos* como

para las y los más necesitados/as: madres solteras, ancianas/os, discapacitados/as, enfermas/os, personas marginadas, indigentes etc. Es decir: la labor diaconal²⁰ se dirige normalmente a las personas que caen fuera de la red social y económica que tienen tendida las instituciones públicas.

“Diaconía” en términos indígenas no es una labor separada del resto de las actividades comunitarias, sino parte íntegra de ellas, dirigidas a todas y todos. El concepto adecuado y acorde con los principios sapienciales de los pueblos originarios es el del “cuidado”. El ser humano es básicamente el “cuidador” (*ararima*) y no el propietario, el productor o el *homo faber* de la modernidad occidental. La función de “cuidar” (*qhaway* que significa además ‘mirar’, escudriñar) consiste en vigilar por el equilibrio frágil y complejo del ecosistema, de la comunidad humana, de las relaciones rituales y religiosas y del cumplimiento de los preceptos andinos del “*ama suwa, ama llulla, ama q’ella*” (¡no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo!).

El ser humano no es productor ni mucho menos constructor del equilibrio social y cósmico, sino su vigilante y cuidador, cultivador de relaciones o “agri-cultor”, es decir: cuidador de la *pachamama* y de los fenómenos meteorológicos y climáticos. Es parte del ecosistema y a

minister, y *diakonein* como *ministrare*. En la historia evolutiva de la terminología, se nota dos cambios importantes: Por un lado, el término –en la forma latina– se “seculariza” cada vez más y se lo aplica a lo político (“ministro”, “ministerio”); y por otro lado, el sentido original de “servicio” se pierde prácticamente a favor de un “cargo”, una “ocupación”, una cierta “función” (tanto en el ámbito religioso como político). El término griego *diakonos* (*diakonein*; *diakonia*) aparece en el Nuevo Testamento en: Lc 10:40; 22:26. Jn 2: 5,9. Rm 15: 25. 2 Cr 8: 4.

²⁰ En muchas iglesias, la labor diaconal viene ser institucionalizada. En la Iglesia católica, el “diácono” (transitorio) es el ministro eclesiástico inmediatamente inferior al sacerdote (ordenación menor) o el varón laico que ejerce al “diaconato permanente”; también existen las “diaconizas”, religiosas consagradas que trabajan en instituciones de atención a enfermas y enfermos. En muchas iglesias protestantes, existen los “ministerios” de “diácono” y “diaconiza”.

El ser humano no es productor ni mucho menos constructor del equilibrio social y cósmico, sino su vigilante y cuidador, cultivador de relaciones o ‘agri-cultor’, es decir: cuidador de la pachamama y de los fenómenos meteorológicos y climáticos.

la vez su “cuidante”. En la comunidad rural (*ayllu*), cada uno asume el papel de “cuidante” del equilibrio social y económico; esta tarea es lo que se podría llamar “diaconía”.

La ética del “cuidado”²¹ es asociada a menudo con una actitud y un hábito eminentemente femeninos; resulta que en la mayoría de las iglesias, la labor diaconal es realizada por mujeres, a pesar de que los “diáconos” son en su mayoría varones (en la Iglesia católica tanto los consagrados temporales como los laicos permanentes; en otras iglesias como ministros). El “cuidado” integral practicado por los pueblos originarios se asemeja mucho más a una perspectiva ginocéntrica (que androcéntrica); y ésta a su vez se relaciona en forma mucho más íntima con la vida y su conservación.²²

²¹ Cf. M.J. Larrabee (ed.). *An Ethic of Care*. Londres: Routledge, 1993; D. Curtin, D. “Towards an Ecological Ethic of Care” en Warren, K.J. (ed.). *Ecological Feminist Philosophies*. Indiana: University Press, 1992. Irene Comins Mingol. “Del miedo a la diversidad a la Ética del cuidado: una perspectiva de género” en *Convergencia*, septiembre-diciembre (2003) N° 33, 97-122. La “ética del cuidado” fue desarrollada en un primer lugar por filósofas y educadoras feministas, antes de convertirse en un debate en la antropología y teología. Véase: F. Torralba. *Antropología del Cuidado*. Barcelona: Instituto Borja de Bioética, 1998; Leonardo Boff. *El cuidado Esencial: Ética de lo Humano, Compasión por la Tierra*. Madrid: Trotta, 2002.

²² Referente al “ginocentrismo” y la “ginosofía” de la cosmovisión y religiosidad andinas, véase: José Estermann. “La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental” en *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz (2006). 81-104. Sobre todo el capítulo: “Crítica del androcentrismo occidental”. La ética y antropología del “cuidado” se originó en oposición a una ética de responsabilidad y una antropología de autorrealización demasiado androcéntricas, llegando a concepciones más acordes a la sensibilidad y sensibilidad femeninas. Hay muchos indicios de que los paradigmas indígenas de los pueblos originarios concuerdan con los presupuestos de estas teorías femeninas e incluso feministas, debido al nexo íntimo con los “misterios de la vida”. Se trata de un pensamiento orgánico más que analítico, holístico más que dualista, narrativo más que discursivo.

Por lo tanto, la “diaconía” en clave indígena se traduce como el “cuidado de la vida” en todas sus formas: el ganado, la *pachamama* y sus cultivos, las personas humanas de la comunidad, pero también los fenómenos de “transición” que son garantes de vida (espíritus tutelares o *achachilas/apus*;²³ fenómenos meteorológicos y astronómicos; siembra y cosecha). Como en muchas cosmovisiones indígenas, todo está de una u otra manera “animado” y tiene “vida”, la “diaconía” se extiende al cuidado del orden cósmico, sobre todo en y a través de la correspondencia del microcosmos ritual del ser humano.

El “cuidado de la vida” implica un trato cuidadoso y tierno de las condiciones de vida, sobre todo de la fuente de toda vida, la *pachamama*. Este cuidado implica una lógica ritual de reciprocidad (devolver lo que se recibe), de pedir permiso (*licenciaykivan*) y de la complementariedad sexuada (es ante todo el varón que trabaja la tierra). En cuanto al ecosistema, el “cuidado” implica conservar y mantener un orden complejo de relaciones entre ser humano y el Medio Ambiente. Y en cuanto al ganado, se trata de velar por la reproducción y el bienestar.

Cuando se trata del “cuidado” de la comunidad humana y sus miembros, la “diaconía” en perspectiva indígena viene a ser el cuidado de lo que los pueblos originarios suelen llamar el “Buen Vivir” (*suma q’amaña / allin kawsay*) que se plasma también en visiones utópicas de la “Loma Santa”, de la “Tierra sin Mal”, del “Paititi” u otros *topoi*. El “Buen Vivir” es lejos de ser una versión indígena de la *Dolce Vita* o del sueño hedonista de una vida en lujo. Se trata más bien del sueño de un “mundo en el que caben todas y todos, incluida la Naturaleza”, proyecto central de los zapatistas de Chiapas y lema de los Foros Sociales Mundiales.

²³ *Apu* (quechua) y *achachila* (aimara) se refieren etimológicamente a los “ancianos” y “ancestros”, y en sentido más amplio a los cerros tutelares (de preferencia nevados) como presencia vital y protectora de nuestros ancestros.

El “Buen Vivir”²⁴ busca el equilibrio entre todos los agentes de vida, para asegurar las condiciones imprescindibles de vida, sin hambre ni sed, sin despilfarro ni escasez, sin contaminación ni explotación. Es un ideal plasmado en un “cuidado” mutuo, en una “diaconía” permanente que no tiene nada que ver con el asistencialismo. El “Buen Vivir” se traduce en términos de una economía solidaria, la soberanía alimentaria, una producción de cultivos en pisos ecológicos, formas de trueque y reciprocidad laboral (*ayni, mink’a*).²⁵

4. A MANERA DE CONCLUSIÓN

En ciertas tradiciones y prácticas eclesiales, se ha insistido –y en parte se sigue insistiendo– en la “diaconía” y la “solidaridad” como actitudes resultantes de un altruismo sustentado por la base bíblica y teológicamente justificado por la primacía de la “gracia” divina sobre los “actos” humanos. Esta concepción ve con malos ojos sabidurías y prácticas que enfatizan sistemas “naturales” y “orgánicos” de “solidaridad” y “diaconía”, tal como vienen a ser vividas desde miles de años por los pueblos originarios en gran parte del planeta.

²⁴ La concepción andina del “Buen Vivir” (*suma q’amaña* en aimara o *allin kawsay* en quechua) se refiere en última instancia al equilibrio y la armonía cósmicos, a un mundo en el que todas y todos pueden vivir dignamente, aprovechando de lo que nos regala la *pachamama* y los *apus/achachilas*. El lema de la revolución zapatista, eco de los pueblos originarios de Chiapas en México, quiere subrayar justamente este aspecto holístico del sueño indígena: un “mundo en el que quepan todas y todos, incluida la Naturaleza”. Véase: PRATEC (ed.). *Allin Kawsay: Concepciones del bienestar en el mundo andino amazónico*. Lima: PRATEC, 2006; Elena Pardo Castillo y Rosío Acayú Quenti. “El *Allin Kawsay* en la concepción andina y el Bienestar en la concepción occidental” en <http://www.pratec.org.pe/articulos/divulgacion/7.pdf>, s/f.

²⁵ *Ayni* y *mink’a* son dos formas de reciprocidad laboral practicadas siempre en los Andes: el *ayni* se podría traducir como “trabajo comunitario”, normalmente para realizar un proyecto común (irrigación; carretera; agua potable etc.); la *mink’a* es una forma de labor recíproca en la que un comunero o una familia ayudan a otro comunero u otra familia, con tal que éstos devuelven el trabajo en otra fecha, sea efectivamente o en forma simbólica.

Las perspectivas “holísticas” y cosmocéntricas de los pueblos indígenas complementan las concepciones aparentemente “altruistas” de la diaconía cristiana con un enfoque que supera tanto un antropocentrismo como andocentrismo teológico. A pesar de la primacía proto-reformatoria de la “gracia”, en muchas iglesias se practica una actividad “diaconal” muy activa y hasta activista que no siempre respeta las redes de solidaridad y “cuidado” existentes en las comunidades originarias. Parece que la antigua teología del empeño humano de “ganarse el cielo” mediante obras diaconales y caritativas se ha convertido en una “gracia secularizada”, a través de los proyectos de desarrollo de agencias de cuño *evangelical* o incluso fundamentalista.

La concepción indígena de “solidaridad” como la conservación, el mantenimiento y la restauración de un equilibrio cósmico, biológico, social y económico, y la de “diaconía” como el “cuidado” amoroso y cariñoso de las múltiples relaciones (que a la vez siempre son “religiosas”) existentes y garantizadoras de la vida, nos pueden ayudar a entender estas dos realidades teológicas de una manera mucha más amplia, en perspectiva intercultural y quizás incluso interreligiosa.

Se trata —nada más y nada menos— de un proceso de transformación intercultural e interreligioso de las prácticas y concepciones religiosas, de las que ‘solidaridad’ y ‘diaconía’ son dos ejemplos fundamentales. No se trata de una transformación “ética” de lo religioso, de un proceso histórico de llegar a una “religión universal” o un “*ethos* globalizado” (aunque es parte de la agenda de las religiones y espiritualidades actuales), sino de un diálogo abierto y fructífero con las sabidurías milenarias de (en el caso de las Américas) *Abya Yala*, para encarnar e “inculturar” más radicalmente el mensaje de Jesucristo, imperativo e indicativo de una vida plena para todas y todos, sin perjudicar a la Naturaleza y las futuras generaciones.

Josef Estermann, suizo, es teólogo y filósofo y profesor del Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología en Bolivia.

