

Dominio monoteísta y el cuidado de la tierra. Caminos en búsqueda de la sacralidad del mundo y la tierra desde un abordaje filosófico*

Monotheistic Control and the Protection of Land. Paths
in the Search for World and Earth Sacredness from a
Philosophical Perspective

Domaine monothéiste et le soin de la terre. Chemins
pour la recherche de la sacralisation du monde et de
la Terre d'après un point de vue philosophique

Israel Arturo Orrego Echeverría**

Recibido: 2013-01-15 // Aceptado: 2013-01-18 // Evaluado: 2013-02-24 // Publicado: 2013-06-30

Cómo citar este artículo: Orrego Echeverría, I. A. (2013). Dominio monoteísta y el cuidado de la tierra. Caminos en búsqueda de la sacralidad del mundo y la tierra desde un abordaje filosófico. *Ambiente y Desarrollo*, 17(32), 55-66.

Código SICI: 0121-7607(201301)17:32<55:DMCTCS>2.0.TX;2-4

Resumen

A partir de la narración del indio Pachacutí este artículo aborda la perspectiva y el modelo de relacionamiento con el ambiente, producto del encuentro-desencuentro con la epistemología occidental. Analiza la forma como en tres relatos "fundantes" de occidente: el *Enuma Elish*, el Génesis y el Timéo, se configura una racionalidad objetivante que pone al sujeto como poseedor y dominador de la tierra. Por último, estudia la perspectiva kuschiana de la "lógica de la negación" que sin rechazar la epistemología occidental, la retoma y complementa en una racionalidad que no solo se sustenta en la positividad-objetividad sino en la relación simbólico-celebrativa, lo que coincide con los abordajes ecofeministas que postulan nuevas formas de conocimiento que ya no se soporten en una racionalidad del dominio.

Palabras clave: sincretismo epistemológico, sacralidad de la tierra, Pachasofía, subjetividad, lógica de la negación, ecoteología.

Palabras clave descriptores: subjetividad, ecoteología, epistemología social, sacralización.

* Artículo de reflexión donde se articulan elementos de la epistemología filosófica y la influencia teológica en la misma, desde una perspectiva crítico-analítica.

** Filósofo, Licenciado en Ciencias Teológicas. Especialista en educación y cultura política. Magíster (C) en filosofía latinoamericana. Docente-investigador del Centro de Educación para el Desarrollo (CED), de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia. Email: arturo.orrego@gmail.com

Abstract

Based on the narration of the Pachacuti Indian, this paper studies the perspective and the way of relating to the environment resulting from the failed/successful encounter with western epistemology. Furthermore, it analyses the way in which an objectifying reasoning which places the subject as the owner and possessor of the world is constructed in three western foundational texts, the *Enuma Elish*, the *Book of Genesis* and the *Timaeus*. Lastly, it studies the Kuschian perspective of the 'logic of negation' which, without rejecting western epistemology, reviews it and complements in through a rationality that is not only based on positivity-objectivity but on the symbolic-celebrative relationship, all of which matches the new forms of knowledge, no longer sustained by a rationality of possession, postulated by eco-feminist approaches.

Key words: epistemological syncretism, earth sacredness, pachasophia, subjectivity, logic of negation, eco-theology.

Key words plus: subjetivity, ecotheology, social epistemology, sacralization.

Résumé

À partir de la narrative de l'indigène Pachacuti, cet article présente la perspective et le modèle de relation avec l'environnement, produit de la rencontre et du désaccord avec l'épistémologie occidentale. Il analyse la manière dans laquelle dans 3 récits "fondateurs" d'occident: l'Enuma Elish, le génésis et le Timeo, se crée une rationalité objectivant qui met au sujet comme le possesseur et le dominateur de la Terre. Finalement, il étudie la perspective de Rodolfo Kusch de la "logique de la négation" qui, sans rejeter l'épistémologie occidentale, la reprend et la complète dans une rationalité qui n'est pas seulement soutenue dans la possibilité-objectivité mais aussi dans la relation symbolique-commémorative, ce qui coïncide avec les approches écoféministes qui proposent des nouvelles manières de connaissances qui ne se soutiennent plus d'une rationalité du domine.

Mots-clés: syncretisme épistémologique, sacralisation de la terre, pachasofia, subjectivité, logique de la négation, éco-théologie.

Mots-clés descripteur: subjectivité, écothéologie, sociaux épistémologie, sacralisation.

Introducción

La forma como el sujeto moderno establece su relacionamiento con la Tierra, como entorno en el cual desarrolla su “estar en el mundo”, se ha caracterizado por la objetivación de ésta en “beneficio” del usufructo y dominio del ser humano. Esto hace que la actual crisis ambiental-planetaria sea consiguientemente una crisis del sujeto, en tanto el vínculo fragmentado de éste con su entorno.

Los desencuentros producto de la imposición y dominación teológica y epistemológica en Latinoamérica, por vía de la colonización española, se hacen evidentes en las perspectivas cosmológicas narradas por el indio Juan de Santa Cruz Pachacutí en el manuscrito de las *Relaciones*, donde se pone de manifiesto la comprensión “sincrética” del mundo, la Tierra y los fenómenos sociales. Ahora bien, el manuscrito deja entrever la clara huella occidental en cuanto al relacionamiento entre ser humano y Tierra, haciendo de esta última, “sierva” de Dios, el que a su vez delega dicho dominio a los seres humanos.

La constante relacional que se establece entre el ser humano, Dios y la Tierra, está permeada por cierta lógica de dominio del sujeto sobre el “objeto” Tierra, lo que se evidencia en las narraciones míticas que constituyen la racionalidad occidental, a saber, el *Enuma Elish*, el Génesis hebreo y el *Timeo* de Platón; relatos desde los cuales el ecofeminismo ha seguido la pista de dominio sobre las mujeres y en el particular sobre la Tierra. Se hace evidente la masculinización de la deidad y consiguientemente la dominación de la Tierra en tanto desvinculada de lo sagrado, “puro” y eterno, es decir, vaciada de su sentido místico, sacramental, celebrativo, teológico y ontológico.

Al respecto, el filósofo argentino Rodolfo Kusch, pone de manifiesto la manera como el indio de los Andes comprende el mundo desde la “negación”; lógica que subyace al acontecer humano. Desde esta perspectiva el par sujeto-objeto, con el que Occidente asume su perspectiva del conocimiento-epistemología (Bachelard, 1973; Cassier, 1974; Descartes, 1971; Hessen, 1965; Locke, 1970) es alterado, pasando de la concentración en los objetos, a la sacralización de los mismos, negando así su positividad, pero sumiéndolos en el horizonte religioso-festivo, es decir, espiritual. Acaso también recreándole en un mundo simbólico emocional.

Lo propuesto por el argentino hace eco de las reflexiones ecoteológicas que se vienen dando en las últimas décadas. La necesidad de refundar los parámetros con los que se juzga al mundo, la Tierra y a Dios, habrán de soportarse en la configuración de paradigmas que busquen la “religación” de la realidad, antes que la fragmentación desacralizada —propia de la racionalidad moderna— (Bunge, 1972; Popper, 1974, 1976; Rabade, 1965). Se propone entonces con la propuesta ecoteológica que la crisis de la Tierra es una crisis espiritual, en tanto, necesidad de religar al ser humano, con los otros(as) seres humanos, con la Tierra y la naturaleza, es en este mismo sentido una reestructuración de la subjetividad occidental. Elementos estos que la sabiduría ecofeminista y pchasófica de los Andes y Latinoamérica, —de la cual Pachacutí era un intérprete más— viene proclamando desde tiempos milenarios.

Pachacutí y el desprecio occidental por lo “creado”

La manera particular como el indio quechua don Joan de Santacruz Pachacutí Yamqui Salcamaygua, redacta el manuscrito de *Relaciones de las Antigüedades Deste Reyno del Piru* (Duvillios y Itier, 1993), parte de la identificación del indio con la fe católica, de la que ciertamente se muestra orgulloso heredero de los caciques sus abuelos: “Como digo, fueron los primeros caciques principales que acudieron en el tambo de caxamarca a hazerse xpianos...” (183, f.1). Prosigue Pachacutí interpretando la tradición bíblica, en la que del “primer hombre Adan Eba” se da la descendencia de los habitantes del Tauantinsuyo (186, f.2v.); vinculando así, la fe católica profesada y sus raíces en el Tauantinsuyo. De tal suerte que el “sincrétismo” religioso y en general de cosmovisión, al contrario de ser asumido por el indio quechua, como algo de lo cual avergonzarse, constituye una especie de “código de honor” que le permite poner peso a sus palabras y comprensiones del extinto imperio inca.

Es así como el indio redacta la caótica situación de los tiempos del *purun pacha* —tiempo bárbaro—,

cuando “abía gran falta de tierras y lugares...cadal día abian guerras y discordias...” (187, f.3), situación que no cesaría hasta la irrupción de Cristo que coincidió con el tiempo cuando los *happiñuñus* — demonios— fueron vencidos (188, f.3v). Pachacutí relata también el encuentro con las *uacas* que hieren a los hermanos de Manco Capac, evento que propició el uso del tupa *yauri* en manos del Apo y que da origen al traslado de los hijos del Apo Tampo, en cabeza del carismático Manco Capac, hasta llegar a Coricancha, lugar que encontraron propicio para establecerse. A partir de estos acontecimientos, el indio Pachacutí informa que Manco Capac comenzó a gobernar y a conquistar todas las provincias del Tawantinsuyo, además de ordenar la elaboración de utensilios en oro fino que representasen “ay hazedor del cielo ‘y tierra’”, elementos que ubicó en una casa llamada Cori Cancha, Pacha Yachachicpac uacin —casa del hacedor del mundo— (198, f.8v.) y que entre otras, constituye uno de los legados gráficos más significativos en lo que respecta a una posible comprensión del pensamiento andino y su relación con la racionalidad cristiana occidental.

Entremezcla el indio quechua, —y no con poca creatividad—, narraciones en las que las fronteras entre el cristianismo y las cosmovisiones andinas se hacen menos evidentes e ingresan en un horizonte interpretativo que acaso sea propio del encuentro-desencuentro entre las cosmovisiones occidentales e indígenas. Lo que es evidente, es una tensión manifiesta entre las maneras de comprender el “mundo de los objetos”, incluyendo en esta categoría a la Tierra, que va adquiriendo en la interpretación del indio, cada vez más la categoría de simple creación que está al “servicio” de Dios. Al respecto, el indio Pachacutí, al explicar aquellos elementos de la casa de Cori Cancha y su relación cósmica, deja en evidencia el influjo del pensamiento occidental en relación a la comprensión del mundo, los astros y todos los fenómenos naturales que con el acaecimiento del pensamiento teológico cristiano devienen en axiologías e interpretaciones que se troncan y contrastan fuertemente con el pensamiento teológico y/o pachasófico¹ (Manrique, 1987; Estermann, 2006) de los Andes:

En toda la redonda o rededor de la plancha dizen que posso que allá detrás los podré para que los vea lo que aquellos gentiles [...] Quiere decir conocer sólo con el entendimiento por poderoso señor y gobernador y por Hazedor menospreciando a todas las cosas, elementos y criaturas más altos, como a los hombres y el sol y luna que aquí pintaré como estaban puesto hasta que entró a este reyno el santo Evangelio. (2007-2008, f. 13-13v)

La manera como Pachacutí interpreta la disposición y aún la creación de la casa de Cori Cancha, articula por un lado una precomprensión indígena de la similitud y relacionalidad del ser humano con los astros y su cercanía relacional con el creador, pues nótese la forma como el indio pone en la categoría de “Criaturas más altas” al sujeto, junto al Sol y la Luna; pero éstos, sujetos al gobierno del “Hazedor”, ante el cual, dichas criaturas deben menospreciarse y ello como un claro resultado de la llegada del “santo Evangelio”. No encontramos entonces en el manuscrito, una interpretación meramente cristiana occidental del mundo y su relacionamiento con los hombres —lo que algunos prefieren llamar ecología—, sino mejor una marcada tendencia de mezcla, que en palabras del filósofo argentino Rodolfo Kusch, reflejan el “hedor” —en contraste a la pureza ortodoxa de Occidente— del pensamiento indígena y de lo que podría constituirse una teología popular indígena del cuidado de la Tierra (Kusch, 2003).

Por otra parte, se evidencia en la propuesta interpretativa de Pachacutí un enfrentamiento constantemente entre los incas —quienes se presentan como antecesores del culto cristiano católico— y el cúmulo de religiones ancestrales, que encontraban en las *uacas*, la expresión y concreción de una fe que relacionaba las condiciones existenciales humanas, con el devenir de la naturaleza, inmersa esta última en un horizonte propiamente sacramental, festivo y celebrativo. Es así, como desde la visión del indio, el reino de los incas verdaderos, se caracterizó por la lucha antiidolátrica, es decir, por una determinada forma de asumir el mundo natural y de relacionarse con la Tierra. Al respecto, menciona Pachacutí, al hablar uno de los nietos de Manco Capac que:

1 Término usado por Fernando Manrique pero, ampliamente elaborado por Estermann, para describir el fenómeno de la filosofía andina.

Este ynga dicen que fue gran enemigo de los ydolos, y, como tal, los abian dicho a toda su gente que no hiziesen casso del sol y de la luna, diziendoles que el sol y la luna y todos los elementos eran mandados para el servicio de los hombres. Al fin todos los rictos dicen que no acostrumbraban públicamente a idolatrar como en tiempo de su agüelo. (Duvilios e Itier, 1993, p. 206, f.12v.)

Inquietante resulta, no sólo el sincretismo mencionado, sino justamente la herencia teológica occidental en el pensamiento de Pachacutí, pues, se establece ya una relación de creador-creados, mediada por el dominio, la imposibilidad de un relacionamiento digno del hombre y la naturaleza ante el Dios creador, pero también la manera como los seres creados —la Tierra, los astros, los hombres— son asumidos ya no como sujetos de adoración, culto y relacionamiento, sino en el horizonte del servicio y del dominio. Acaso, se represente desde allí la forma como Occidente propone un relacionamiento teológico, axiológico y ético, con respecto a la Tierra.

En esta misma línea, las reflexiones teológicas ciertamente han aportado mucho más al cuidado y recuperación de la tierra —particularmente el ecofeminismo— de lo que han hecho las tradicionales y elaboradas construcciones filosóficas del Occidente epistemológicamente hegemónico, particularmente en su versión moderna; necesario lo anterior, tanto más cuando se constata en la percepción del manuscrito de Pachacutí, que vinculado a la idea del Dios monoteísta, subyace una interpretación de la Tierra, su función y su relacionamiento con el ser humano. En este mismo sentido, la teóloga estadounidense Rosemary Radford Reuther (1993), recuerda que la recuperación de la tierra “sólo será posible si reconocemos y modificamos la manera en que, apoyada en parte en el cristianismo, la cultura occidental ha justificado la dominación” (p. 13); lo que ciertamente requiere una relectura teológica que pasa también por la ampliación de los horizontes filosóficos y epistemológicos que en diálogo con las teologías y saberes populares, redundan en “el restablecimiento de una relación sana entre hombres y mujeres, clases y naciones, los seres humanos y la tierra” (p. 13).

Requiere lo anterior la colosal búsqueda de caminos que permitan que la Tierra se convierta en un tema relevante, si acaso no lo hace ya la urgencia ambiental planetaria, para la teología, la filosofía y transversalmente, la ecología. Esta última, para poder integrarse en el marco interdisciplinar mencionado, deberá llevar sus estudios y análisis a niveles más avanzados, que permitan incluso cuestionar los fundamentos desarrollistas que no pocas interpretaciones ecológicas tienen de soporte; caso que aplica plenamente a la teología y la filosofía. Una ecología, por decirlo de alguna manera, avanzada, que pone y centra su análisis en las configuraciones simbólicas, psicológicas y éticas que santificadas por el cristianismo, devienen en las causas destructivas de la Tierra y la humanidad.

Dios, el Hazedor-Creador y la sacralización del dominio

Los comentarios del indio quechua con respecto a su cosmovisión no ocultan en lo más mínimo su influencia cristiana heredada de la experiencia colonial —cristianismo colonial—, en el que, la idea de Dios desplaza y se contrapone, a la idea de la Tierra —sus elementos— y el relacionamiento con el ser humano; estableciéndose entre ellos un vínculo de “servicio-dominio”. Es importante recordar que también “las versiones sobre la creación no son solamente un anticipo de la ciencia actual, es decir, suposiciones acerca de la naturaleza del mundo y de los procesos físicos y sus relaciones, sino también modelos básicos de sociedad” (Radford, 1993, p. 27); lo que hace relevante el estudio de la propuesta interpretativa de Pachacutí, como prototipo del encuentro de mitos creacionistas, representados en religiones, racionalidades y sociedades.

Desde la perspectiva de Radford, son tres los relatos “fundantes” de la cosmovisión cristiana occidental y en general de Occidente sobre los cuales se tejen aquellos elementos estructurantes de la cultura, la religión y la ciencia; a saber, el relato bíblico de la creación, el Génesis; la narración babilónica del *Enuma Elish*, del que la narración bíblica muestra grandes similitudes; y el *Timeo* de Platón (Radford, 1993, p. 27). Si bien los cristianos recibieron la visión hebrea de la creación, el *Timeo* representaba la

cosmología considerada como científica, la que de seguro leyeron los cristianos y contrapusieron a su mito durante mil quinientos años (p. 28).

Repensando los relatos creacionistas en los que se ponen de manifiesto los valores de relacionamiento con respecto a los fenómenos del mundo, la Tierra y entre los seres humanos, se puede identificar el “ideario” que subyace al acontecer humano en la Tierra.

El *Enuma Elish*, mito prehebreo, muestra una particular forma de relacionamiento social, político, religioso y ecológico. El origen del cosmos, se da por la intervención de la Madre Primordial de cuyo cuerpo saldrán los primeros padres, el Cielo y la Tierra, para posteriormente, dar forma a las fuerzas cósmicas y terminar con la creación de dioses en forma de hombres, los que a su vez representan las clases gobernantes en pugna. El relato es reescrito con motivo de la celebración del dominio babilónico y su deidad Marduk en los siglos XIX al XVI a.C., donde el papel de la madre, representa ya “las fuerzas caóticas que amenazan el control de la nueva dinastía” (Radford, 1993, p. 28). La nueva deidad representada en Marduk:

Extingue la vida de Tiamat, reduciéndolo a *materia* muerta de la que después forma el cosmos. Del cuerpo muerto de Kingú toma la sangre para crear los humanos esclavizados [...] La materia muerta, convertida en artefactos, hace del cosmos la posesión privada de sus creadores. (p. 30)

La relación de dominio con respecto a los “objetos” del cosmos, la *materialización* y objetivación de los mismos, es evidente también en la narración del indio quechua, al referirse al establecimiento y legitimación del imperio inca. Se entremezclan entonces elementos cosmogónicos con los fenómenos políticos, sociales y ecológicos, para configurar determinadas relaciones y racionalidades de poder y dominio.

En la reelaboración de la narración hebrea, la deidad fecunda y femenina del primer *Enuma Elish* se pierde, como también la enemistad establecida en la segunda versión del relato babilónico, entre la madre y el creador. No obstante, el relato se organiza en torno a la semana laboral, creando el universo en una jerarquía que termina con el dominio del hombre sobre toda la creación, al ser “imagen y semejanza de Dios”. El texto, en su interpretación literal, es claro al afirmar que al ser humano se le otorga autoridad sobre todos los seres de la Tierra y si bien, el mismo establece un principio ecológico de descanso, la Tierra es asumida principalmente como posesión del creador que al plasmar su imagen en ser humano, delega dicho dominio a los mortales, lo que muchos cristianos bien intencionados han denominado “mayordomía”² (Orrego, 2012).

Si bien, el relato hebreo no permite una posible estratificación humana —como se muestra en el *Enuma Elish*—, es evidente que la representación de dios es masculina, y humana en tanto corporativa, pero con una clara jerarquía del varón, particularmente en la estructuración del segundo relato del Génesis, vinculado con la tradición yahvista; esta tradición sacerdotal-yahvista aclarará en Génesis 2, al involucrar una versión popular más antigua que sugería la primacía del hombre sobre la mujer, así como en el primer relato se da la primacía de la especie humana sobre la Tierra y la naturaleza. Esta última relación, aunque claramente antropocéntrica, en lo que respecta al vínculo entre el ser humano y el cosmos, muestra también al ser humano como “corona y señor” (Génesis 1.28; Salmo 8) y sujeto nominador —quien da nombre— de la creación, pero siempre teniendo la idea de Dios como supremo dueño y señor de la Tierra, lo que representaba para el hebreo el llamado a un racional usufructo de la Tierra y el cuidado de la misma, como lo evidencian los múltiples relatos bíblicos al respecto (Salmo, 24; Isaías, 55.10; Romanos, 8.19; II Corintios, 7.14; Éxodo 23.10).

Por su parte, el *Timeo* de Platón, se aparta de las personificaciones míticas del relato hebreo y babilónico para establecer el dualismo que sostiene la realidad. Dualismo, donde, por un lado, hay dominio de lo invisible, del pensamiento primario y original y el visible y corporal, entre éstos, mediaba

2 Término desde el cual algunas tradiciones cristianas vienen enunciando la relación del hombre con la naturaleza.

el artesano creador —a la manera de Marduk o Yahvé—, aquel Demiurgo que crea *haciendo*. De esta manera, el paradigma del creador, es aquel que da forma a la materia muerta, tal como lo hace el artesano, pero, aquella relación gestacional como principio de creación va desapareciendo. Al respecto comenta Radford (1993), “Este concepto del cosmos como *hecho* y no *engendrado* aparecerá en la teología cristiana como el primer significado de la distinción entre la generación de lo divino en la Trinidad y la creación del mundo por Dios” (Radford, 1993, p. 34). El Demiurgo platónico transforma entonces el espacio en los elementos de la naturaleza, da forma al alma del mundo, en cada dominio establece seres apropiados, crea dando forma a las almas humanas, pero su corporeidad solamente es dada por dioses planetarios y en cuerpos masculinos, cuyas almas se librarán de la caótica labor del cuerpo cuando el alma pueda dominarle y regresar a su condición primaria.

Nuevamente, el relato establece una relación con el mundo material y creado de subordinación y ansia de dominio, pues al hacer de lo material algo secundario y de la mente y el mundo de las ideas algo bello, verdadero, eterno y bueno, funda una determinada relación entre el sujeto y el “mundo de los objetos”, como también del hombre y sus congéneres: las mujeres. Así lo postula la teóloga norteamericana:

El alma, mente o conciencia es ajena a la Tierra y al cuerpo. Su verdadera casa es el mundo puro y eterno de las estrellas, mientras que la encarnación del cuerpo supone el paso por un *lugar de prueba* preparatorio o purgatorio (Radford, 1993, p. 35).

Si bien, no pueden ignorarse sin más, tantas interpretaciones con tonos menos dramáticos en cuanto a la configuración de unos imaginarios con respecto a la Tierra en los relatos creacionistas, es claro que el “consenso” del cristianismo occidental ha aceptado una determinada forma de aproximarse e interpretar dichos relatos que no son propiamente los de corte ecologista y de liberación. Así lo interpreta Rosemary Radford:

La cristiandad occidental aceptó el relato del Génesis 1 como su versión oficial *revelada* de la Creación, lo cual determinó su entendimiento de la relación entre Dios y el cosmos. No obstante, interpretó este relato desde el punto de vista de la ciencia griega, semejante al del *Timeo* de Platón, y también hizo su propia síntesis de las ideas del Cercano Oriente, de los hebreos, los griegos y los cristianos de la antigüedad. El resultado fue una visión que contenía ideas no estrictamente presentes en el relato hebreo (1993, p. 37).

No fue mucho lo que aportó la irrupción de la cosmovisión científica al respecto de dicha relación que la fe trataba de expresar míticamente. Si bien, Dios, Marduk, la Madre Creadora, el Demiurgo, salen de la escena de interpretación de las mentes modernas ilustradas, la precaria relación de dominio entre el ser humano y el cosmos, no se han detenido, sino que por el contrario, la dicotomía, jerarquía y antropocentrismo mítico, se han profundizado, deviniendo en un dominio que ya no necesita de la recreación del mito, porque pretende fundamentarse en la razón, la prueba, el crecimiento económico y el desarrollo. De tal suerte que el campo de lo mítico en la modernidad capitalista es remplazado por otro campo igualmente mítico que supone el crecimiento económico como telos social y ético bajo el cual el sujeto debe someter todas las instancias de su vida; sometimiento que no puede ser entendido sino en el marco de una “racionalidad del mercado”, de “la mano invisible” que en últimas regula y media la vida de los que Hinkelammert (2002; 2003) ha denominado “sujetos sujetados”. En este mismo sentido el economista alemán afirma que:

Una visión mercado-céntrica, y las relaciones mercantiles mismas, ocultan, invisibilizan, estos efectos indirectos de la acción humana intencional, y hacen aparecer las relaciones entre los seres humanos independientemente de sus resultados sobre las condiciones de posibilidades de vida. (Hinkelammert y Mora, 2005, p. 88)

Ciertamente la ciencia, —particularmente desde Nicolás Copérnico— ha dado giros interpretativos que permiten superar la fuerza engeguecedora de ciertos abordajes de la fe y la religión, no así en el problema fundamental del hombre y su relación con la Tierra. Podríamos decir con Radford que:

La conciencia occidental tiene que remediar esta dicotomía que separa el conocimiento del asombro, la reverencia y el amor para que podamos entender cómo expresar la historia cósmica de manera que vuelvan a despertarse una ética y una espiritualidad susceptible de impulsarnos a restablecer y sustentar la Tierra. (1993, p. 69)

Cierto espíritu de dominio, actualmente operado por vía del capitalismo mercantil evidente en las narraciones de Pachacutí, como también en los diversos relatos creacionistas y los posteriores abordajes científicos, ponen de manifiesto una determinada ontología que se presta para la esclavitud, las relaciones de clase y en general el dominio “natural” del hombre sobre los seres que ha decidido denominar inferiores. Esta relación epistemológica, teológica, cosmológica de dominio, se apropia instrumentalmente de los cuerpos de otros y otras y hace de éstos simples herramientas y medio “para”.

El antropocentrismo abstracto ciertamente ha propiciado la creencia y postura metodológica errada, de que existe una escisión entre “la naturaleza” y “lo humano” o (supuestamente), “no-naturaleza”. Esta escisión separa al ser humano de la naturaleza, entendiéndose el uno y la otra como entidades ontológicamente excluyentes entre sí, o a lo sumo, complementarias pero en una relación de exterioridad. Esto implica varios problemas. Primeramente, la “naturaleza”, aparece como todo lo que “no es humano”, o como todo lo que “no es social”. En segundo lugar, mediante esta forma de proceder se homogeneiza el conjunto de ámbitos no humanos como un solo ámbito (la naturaleza), que aparece opuesto frente al ámbito humano, típicamente mediante una relación de dominio. (Hinkelammert y Mora, 2005, pp. 85-86)

Ciertamente la actitud colonialista, industrialista y mercantilista de los últimos siglos se erige como heredera de la lógica de dominio, antaño justificada en la idea de Dios. Es precisamente el par de colonialismo-industrialismo, inseparable de la racionalidad capitalista lo que más ha caracterizado la desacralizada manera del ser humano moderno *estar* ante la Tierra y el ecosistema, remplazando los dioses, por la industria y el comercio, inmerso en la utópica idea del “progreso perpetuo”, de la regulación de “la mano invisible”, y en últimas, de la fetichización de la mercancía y el dinero.

Sin embargo, en las últimas décadas el sueño del progreso se ha tornado una pesadilla que nos recuerda que la cultura del dominio ha pasado de las explicaciones míticas a modernas y utilitarias comprensiones del mundo y el cosmos, siempre mediadas por una determinada forma de comprenderse como sujetos de dominio y control —una axiología—.

Aproximaciones a una sacralidad andina latinoamericana del mundo y de la Tierra

La manera como el filósofo argentino Rodolfo Kusch (2003) plantea el pensamiento indígena, como fundado en una lógica de la negación, da pie también, no solo a la búsqueda de caminos, actitudes y epistemologías que permitan asumir la Tierra desde otro horizonte menos objetivante, sino también al resurgimiento de aquellos sentimientos y emociones teológicos que son propios del pensamiento popular y que para la academia pueden resultar ofensivos, pues a consecuencia de la “obnubilación” eurocéntrica de la razón, no se logra captar el sentido, también de razón, en el que el mundo, los dioses y los objetos son inmersos en el horizonte sagrado de la *pacha*.

Pues bien, para la lógica occidental la manera “verdadera” de formar los juicios con respecto al mundo, a los objetos y a la Tierra, se presenta como superación de la opinión, siendo esta última una característica del pensamiento popular. Sin embargo, recuerda Kusch que la negación, encierra en sí

misma el horizonte de realidad de los objetos y el mundo: “para retomar el problema en sí mismo, convendría recobrar el pensar en general, de tal modo que, si hablamos de pensar culto y de pensar popular, no enunciemos dos distintos modos de pensar, sino dos aspectos de un solo pensar” (2003, p. 575). Paradójicamente, no es la teología occidental y menos aún la lógica occidental la que asumen el mundo, la realidad y el pensamiento desde esta doble “vectorialidad”, sino que la misma se da en el pensamiento indígena y de ello dan fe los comentarios del indio Pachacutí. Así lo comenta el autor:

Se suele aducir en este caso que el juicio emitido por la opinión es inseguro por ser aparente, y esto conduce al afán de buscar otro nivel en donde la seguridad se afirme y se pase de lo aparente a lo esencial. Pero esto, que parece natural, no es así, porque al fin de cuentas lo aparente de la *doxa* contiene algo que brinda seguridad para vivir, aunque podría no servir para la ciencia. En tanto vivo, utilizo un género de seguridad sonsacada a lo aparente. (Kusch, 2003, pp. 575-576)

Se suele decir en el ontológico horizonte del pensamiento occidental que la opinión da lo aparente y el conocimiento lo esencial, contradicción fundamental que instituye una determinada manera de concebir el mundo de los objetos y que Kusch preguntará si acaso “Queda la sospecha de que una ciencia realmente positiva, que parta del vivir mismo, puede ser plurívoca. Entonces ¿no será que la opinión encierra toda la verdad, mientras que la ciencia no dice más que una parte de ella?” (Kusch, 2003, pp. 575-576). De esta manera, ante la positividad de la ciencia, se abre paso la negación propia de la vivencia cotidiana del mundo que se expresa en la doble “vectorialidad” en la que los objetos, el mundo y la Tierra misma son interpretados.

Es justamente en las expresiones “teológicas” populares donde el filósofo argentino encuentra la evidencia misma de la lógica de la negación, lo que también interpretamos como una determinada forma de concebir el mundo de la vida que ciertamente evoca a una teología radical:

[...]cuando se pregunta a un brujo por el significado de algún elemento ubicado en ese recinto, suelen contradecirse. Cualquiera puede significar por ejemplo, un rayo, o el hombre, o la tierra o lo que fuera. Incluso el brujo considera innecesario decir qué significa, pero suele agregar en aymara “*waliki*” (está bien). (Kusch, 2003, p. 586)

Se produce en la manera de estar del indígena en el mundo un modelo de relacionamiento que no va del sujeto al objeto, como relación connatural con el mundo. Los objetos son en cierta medida negados, para ser interpretados en el horizonte emocional, místico, simbólico y relacional. El complejo occidental de sujeto-objeto no es simplemente intercambiado a manera de objeto-sujeto, sino que centra su atención ya no en el objeto, como objetividad, sino en el sentido vivencial del sujeto y el objeto, es decir, en la relación. La significación objetiva del mundo, las cosas, es en cierta forma “negada”, para dar paso a una función totalizante dada en lo emocional, ritual y celebrativo.

[...]es preciso pensar en otra lógica distinta a la [que] utilizamos habitualmente. Por una parte se nos impone una lógica que solamente afirma, que residualiza la negación, y por otra, requerimos otra lógica que toma en cuenta la negación y que, en cambio, relativiza todo lo referente a la afirmación. Si la primera es el producto de una seria inquietud respecto de la ciencia, la otra surge de una no menor preocupación por el puro hecho de vivir. (Kusch, 2003, p. 604)

No cabe la propuesta científica por el hecho mismo de la negación, pues ésta es tomada como punto de partida y no la afirmación, de tal forma que las circunstancias que se oponen al proyecto de *ser*, son la base del existir. De manera que es en la negación y no en la afirmación donde se da la posibilidad de *ser*, pues esta última es la afirmación misma de la verdad como totalización del ser a partir de la negación de las circunstancias. (Kusch, 2003, p. 612)

Ahora bien, la realización del proyecto existencial es siempre posibilitada por un horizonte simbólico de la cultura a la que se pertenece, ésta facilita la totalización “correcta” y es correcta, tanto la aymara

como la occidental (Kusch, 2003, p. 612). Así, el puro existir, es decir, el *estar* —aquí y ahora— con el asedio de la negación y las circunstancias, se convierte en el punto de arranque del proyecto existencial que permita nuevos relacionamientos con la Tierra. De manera que la lógica del vivir es una “lógica simétricamente invertida” a la científica, pues ésta se inscribe como episodio del vivir (p. 612), es por ello que la existencia es condición para el pensamiento, es posibilidad de ser, pues el pensamiento mismo está condicionado a la posibilidad de existir, de allí que el pensamiento se da como proyecto.

La forma como la posibilidad del ser se realiza es por medio del “sacrificio”, pues para lograr la verdad debe someterse a la negación y ésta puede ser la doble *vectorialidad* del mundo. Parece entonces que esta lógica del vivir creara trampas lógicas para alcanzar la revelación, evidenciando la búsqueda interior frente al asedio negativo del mundo y esta búsqueda no termina en las cosas mismas, pues la negación de las cosas transforma al mundo en símbolos y en “plegarias” —el campo de los dioses— que satisfacen el requerimiento mismo de la verdad, así, “esa teología popular es una forma de llenar con algún género de racionalización a la pregunta abierta por la verdad” (p. 612). Es precisamente la persistencia en aquello teológico, aquello que pertenece al campo de la plegaria, en donde los objetos se reducen al ser simplemente una parte de la totalidad del rito (p. 612).

Kusch no se conforma con la constatación de la doble vectorialidad del pensamiento indígena dada en una parte por la relación con la plegaria y en la otra por la relación sujeto-objeto, sino que indaga por la posibilidad de que estas vectorialidades no sean sencillamente diferentes formas del pensamiento sino es el mismo que asume formas distintas al disponer de mecanismos internos diferentes. En otras palabras, el filósofo argentino considera que la mente se ordena según uno de los vectores, sea intelectual o emocional, manteniendo entre ellos una relación inversa, haciendo que entre mayor sea la tendencia a ver objetos-cosas, menos dioses —actitud teológica— y entre más dioses menor será el interés por las cosas.

A manera de conclusión: caminos por construir y repensar

El mundo, como cosmos y Tierra, interpretado más allá de la relación dominadora de sujeto-objeto, donde se establece un vínculo de posesión del objeto, requiere nuevos paradigmas de interpretación y relacionamiento, cierta creatividad teológico-filosófica, donde el marco filosófico que plantee la nueva reflexión ecología o *pachasófica*, sea por qué no, dado en un “holismo ontológico”, donde, según explica Roy May (2004) “Todo es visto interrelacionado ontológicamente. No hay fronteras. No hay sujeto-objeto [...] en el fondo todo es una misma substancia, de modo que el ser humano y la Vía Láctea son extensiones uno de la otra” (p. 84). Lo que ciertamente encuentra suficiente soporte en los avances de la física cuántica.

En búsqueda de estos nuevos paradigmas de interpretación de la Tierra, es importante resaltar los aportes ecofeministas en América Latina y el mundo, que hacen eco a la propuesta, desde mi perspectiva teológica de Rodolfo Kusch. La demanda teológica de las mujeres de reinterpretar a Dios ya no como varón, establece nuevos modelos de relacionamiento al reconciliar la deidad con la feminidad, negada anteriormente en la tradición hebrea y babilónica como lo hemos mencionado.

Desde el punto de vista de la ecología [del ecofeminismo], la imagen patriarcal de Dios siempre se presentaba como dominadora de la naturaleza. En otros términos, la naturaleza parecía estar sometida a Dios, y por eso entregada por Dios al hombre para que él la sometiese a su propio dominio [...] La naturaleza, los otros seres vivos, la compleja trama biológica en la cual vivimos, estaban al servicio del hombre. (Gebara, 2000, p. 135)

El hecho de la irrupción de la mujer como sujeto teológico no se limita a la importante liberación de la condición del dominio patriarcal, sino también de aquellos idearios que acompañaron dicho dominio sobre éstas y demás cosas relacionadas, como fueron justamente la Tierra y la naturaleza. May

(2004) recuerda que, “En muchas culturas existe un largo y amplio relacionamiento entre las mujeres y la Tierra. Se da en ellas las fuerzas productivas que posibilitan la vida. La tierra es mujer y la mujer es Tierra” (p. 32).

La propuesta de la teóloga latinoamericana Ivone Gebara (1998; 2000) de “religar a las personas entre sí y con la Tierra, con las fuerzas de la naturaleza”, pone de manifiesto la nueva función teológica, que Kusch comprende en el horizonte de la negación. Es decir, una nueva comprensión “religiosa” — con el peso etimológico que el término tiene— que cumpla con el sentido de ligar lo que la razón ha querido fragmentar, proporcionando un sentido nuevo a las relaciones que se entretujan en el acontecer humano. Esta propuesta teológica de la religación con la Tierra, se une a la inmersión simbólica mística y sacramental en la que los objetos son asumidos y “experimentados” en las tradiciones ancestrales andinas.

Lo anterior, acaso, constituya no solo una nueva forma de relación entre el sujeto humano y los objetos —las “cosas” del mundo— sino también la propuesta de una espiritualidad en coherencia con las demandas cósmicas y la realidad ambiental de la Tierra.

En general, en la propuesta ecoteológica americana, se reconoce la idea de la crisis ambiental que impulsa la necesidad de la vuelta a la idea de Gaia en tanto deidad femenina y en relación con la naturaleza como paradigma teológico y epistémico. Al respecto Radford (1993) menciona que:

La teología y espiritualidad ecofeministas por lo general ha supuesto que la Diosa que necesitamos para el bienestar ecológico es el reverso del Dios que hemos tenido en las tradiciones semitas monoteístas: immanente más que trascendente, hembra más que macho identificado, que relaciona y es interactiva más que dominante, pluriforme y multicentrada más que uniforme y monocentrada. (p. 253)

De igual manera, lo constata Leonardo Boff (1996), cuando afirma que el punto de partida es el hecho de que “La Tierra está enferma y amenazada” (p. 13), lo que hace de la crisis ambiental, una crisis espiritual, en cuanto a la ruptura con la religación universal de la que somos parte y de la labor teológica y filosófica una tarea de recuperación de la religación; en ese sentido, May explica basado en Boff, que: “La solución a la crisis ambiental se halla en la recuperación de la religación, en especial del sentido de lo sagrado en el universo” (May, 2004, p. 98).

Volviendo a las relaciones entre los seres humanos y la Tierra que establece la cosmovisión heterodoxa del manuscrito de Pachacutí, vale resaltar el espíritu sincrético que ha caracterizado la religión en los Andes y América Latina. Sincretismo que en palabras de Kusch evidenciaba la *hediondez* del pensamiento indio, que se pone de manifiesto en el relato de Pachacutí, en la cosmovisión hebrea, y que más allá de ser un signo de impureza “es un hecho histórico, y tiene que ver con una historia sumamente compleja de imposición (...)”. (Estermann, 2008, p. 179)

Se hace evidente, como las propuestas de Boff, Radford, Gebara, Kusch, Estermann, Hinkelammert convergen en la necesidad de instaurar una nueva manera de conocimiento y relacionamiento con un sentido espiritual —religioso— a la Tierra, y aquello espiritual en tanto religación del sujeto con el mundo. También llamado teológico en la *pachasofía* andina:

La pachasofía andina considera el universo como un conjunto integral de relaciones dentro de un orden de correspondencia y complementariedad. Esta relacionalidad cósmica es algo “sagrado” que refleja lo divino; la relacionalidad es, en el fondo, “religiosidad” (conexión) (Estermann, 2006, p. 285).

Este horizonte interpretativo de la realidad, necesariamente requiere el surgimiento de una teología que comprenda a Dios como parte integral de pacha, como fundamento “como relacionalidad simbólica y semántica del mismo [universo]” (p. 286).

Referencias

- Boff, L. (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Bachelard, G. (1973). *Epistemología*. Barcelona: Anagrama.
- Bunge, M. (1972). *La ciencia su método y su filosofía*. Buen Aires: Siglo XX.
- Bunge, M. (1972). *La investigación científica*. Barcelona: Ariel.
- Cassier, E. (1974). *El problema del conocimiento, I, II, III, IV*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, R. (1971). *Discurso al método*. Madrid: Losada
- Duchrow, U., y Hinkelammert, F. (2003). *La vida o el capital; alternativas a la dictadura global de la propiedad*. San José: DEI.
- Duvilios, P., e Itier, C. (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaugua. Relación de Antigüedades deste reyno del Piru; estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco: Institut Francais D'Études Andines; Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Estermann, J. (1996). *Mística y espiritualidad*. Madrid: Trotta.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina; sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2a. Ed.). La Paz: ISEAT.
- Estermann, J. (2008). *Si el sur fuera el norte; Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT.
- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofemeninas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta.
- Hessen, J. (1965). *Teoría del conocimiento*. Buenos Aires: Losada.
- Hinkelammert, F. (2002). *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hinkelammert, F. & Mora, H. (2005). *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI.
- Kusch, R. (2003). *Obras Completas*, Tomo II. Rosario: Ross.
- Locke, J. (1979). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires: Aguilar.
- López, L., y Orrego, A. (2012). *De-construyendo la educación para el desarrollo; una mirada desde Latinoamérica*. Bogotá: UNIMINUTO.
- Manrique, F. (1987). Pachasofía andina. En *Dos siglos de ensayistas puneños*. Lima: Universo.
- May, R. (2004). *Ética y medio ambiente; hacia una vida sostenible*. San José: DEI.
- Montes, F. (1999). *La máscara de piedra; simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Armonía.
- Popper, K. (1967). *El desarrollo del conocimiento científico*. Bueno Aires: Paidós.
- Popper, K. (1974). *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.
- Rabade, S. (1965). *Verdad, conocimiento y ser*. Madrid: Gredos.
- Radford, R. (1993). *Gaia y Dios; una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. México: DEMAC.