
**EL MAL COMO DESEQUILIBRIO. APUNTES INTERCULTURALES SOBRE LA
CONCEPCIÓN ANDINA DEL “MAL”**

**EVIL AS IMBALANCE: INTERCULTURAL NOTES ON THE ANDEAN
CONCEPTION OF "EVIL"**

**MAL COMO DESEQUILÍBRIO: NOTAS INTERCULTURAIS SOBRE A
CONCEPÇÃO ANDINA DE "MAL"**

Josef Estermann¹

Resumen

La concepción del “mal” en el mundo andino tiene que ver con el trasfondo cosmo-espiritual o filosófico que es muy distante a la concepción dominante de Occidente en tiempos de la Conquista y de las campañas de extirpación de idolatrías, cuando se introdujo el imaginario religioso dominante sobre el “mal”. Urge, entonces, una suerte de deconstrucción inter-epistémica y un diálogo inter-paradigmático entre dos perspectivas filosóficas totalmente distintas.

Palabras Clave: Mal. *Abya Yala*. Mundo Andino. Diablo. Pueblos Andina

Abstract

The conception of “evil” in the Andean world has to do with the cosmo-spiritual or philosophical background that is very distant from the dominant conception of the West at the time of the Conquest and the campaigns of extirpation of idolatries, when the dominant religious imaginary of “evil” was introduced. A sort of inter-epistemic deconstruction and an inter-paradigmatic dialogue between two totally different philosophical perspectives is therefore urgently needed.

Keywords: Evil. *Abya Yala*. Andean World. Devil. Andean Peoples

Resumo

A concepção de "mal" no mundo andino tem a ver com um pano de fundo cosmoespíritual ou filosófico muito distante da concepção dominante do Ocidente na época da Conquista e das campanhas para erradicar as idolatrias, quando o imaginário era. introduzido. religioso dominante

¹ Filósofo y teólogo, Universidad de Lucerna/Comundo, Suiza. Correo eletrônico: josefestermann@hotmail.com

sobre o "mal". Há uma necessidade urgente, então, de uma espécie de desconstrução interepistêmica e um diálogo interparadigmático entre duas perspectivas filosóficas totalmente diferentes.

Palavras-chave: Mal. *Abya Yala*. Mundo Andino. Diabo. Povos andinos.

Desde la primera invasión de *Abya Yala*², conquistadores, cronistas y doctrineros han acusado a la población indígena de todo tipo de “males”, desde sacrificios humanos, idolatría hasta sodomía y alianzas satánicas. Gran parte de esta fenomenología del “mal” en las Américas se debe más a la proyección ideológica y religiosa de parte de los invasores (muy pocas invasoras) y cronistas (véase la contribución de Michael Schultz sobre José de Acosta en este volumen) que a la autocomprensión y autopercepción de los y las indígenas. El imaginario europeo del Renacimiento escolástico y de un catolicismo español medieval veía en todas formas distintas a la “norma” del conquistador una manifestación del “diablo”, inclusive en la misma generosidad y disponibilidad de las y los indígenas de acoger con ganas a la nueva religión.³

Introducción

La concepción occidental (europea) dominante del “mal” tiene dos raíces: una es la tradición semita (judeocristiana) y la otra es la grecorromana (helenista). Las dos se juntan en la Edad Media europea⁴ en una concepción onto-teológica y se imponen, a partir de la modernidad europea, en forma secular. La semita oscila entre la subordinación del “mal” –inclusive en forma personalizada como “Satanás” o “diablo”– bajo el dominio del “bien” absoluto o Dios, por un lado, y un dualismo teológico-metafísico tal como se plasmaría en el maniqueísmo y en muchas formas populares del cristianismo, por otro lado. Y la secular (por ejemplo, en Leibniz) distingue entre el “mal” metafísico, físico y moral, y busca compatibilizar la

² Al buscar un nombre apropiado y no eurocéntrico para el continente de América Latina, nos topamos con las limitaciones lingüísticas: Llamarlo simplemente «América Latina», significa de hecho subordinarlo al dominio lingüístico occidental (el latín y sus derivados), al capricho del navegador genovés Amerigo Vespucci y excluir de esta manera los idiomas indígenas. Aunque el término «Abya Yala» ciertamente es un *pars pro toto* –es una expresión kuna (Panamá)– se refiere explícitamente al continente indígena (la «América profunda») con sus rasgos no-occidentales. En la cultura kuna, *Abya Yala* significa «la tierra fértil en la que vivimos».

³ La tesis del “engaño” por el diablo ha sido presente desde un inicio entre los cronistas (por ejemplo, en José de Acosta). Pero no solamente se referían a la “religión indígena” como producto del engaño diabólico, sino también a la rapidez y completitud de la “conversión” de indígenas a la nueva religión católica que para muchos resultaba algo sospechoso. Una visión general del tema “Demonio - Nuevo Mundo” se da en los dos volúmenes publicados por Fermín del Prino Díaz Demonio (2002 y 2004) y la edición de Iris Gareis (2008).

⁴ Es importante contextualizar lugares y épocas (y no hablar de “Edad Media” a secas), porque la tripartición (o cuartipartición) de las eras históricas no es un monopolio de Europa, ni puede ser universalizada como si la “Eda Media” fuera la misma en todas las culturas y civilizaciones.

existencia de tales “males” con la existencia de un dios “bueno” (teodicea). Ambas concepciones tienen una fuerte carga ontológica e inclusive óptica, es decir parten del supuesto de que el “mal” es un ser, una entidad o al menos un aspecto del ser (un trascendental o su ausencia). La concepción medieval del “mal” como *privatio boni*,⁵ es decir, como “ausencia del bien” o más exactamente: “privación del bien”, es una señal de una incipiente concepción relacional del “mal” que también está presente en la tradición bíblica (“pecado” como distanciamiento de Dios). La teoría de los conceptos “trascendentales” (*transcendentalia*) en la Edad Media europea toma distancia de la existencia “absoluta” del mal, al caracterizar cada ente como “bueno” (mas “bello”, “verdadero” etc.).

En el imaginario religioso colectivo, sin embargo, se ha impuesto una concepción “ontologizada” del “mal”, en la figura de “Satanás” o del “diablo”, con la consecuencia de que se percibe al mundo como el campo de batalla entre Dios y Satanás, o sea entre los principios de “bien” y de “mal”, lo que conlleva un maniqueísmo y una perspectiva apocalíptica dicotómica. Para la “recepción” de la concepción cristiana-católica (y occidental, en general) en *Abya Yala* por los pueblos indígenas, este imaginario ha sido mucho más impactante que la doctrina teológica oficial (por ejemplo, del “mal” como *privatio boni*). Para los conquistadores españoles y los primeros misioneros, las culturas ajenas con su propia religiosidad eran impregnadas de elementos “diabólicos”, “perversos” y, en general “bárbaros”.⁶ Las campañas de “extirpación de las idolatrías” del siglo XVII en el Virreinato del Perú (entre otros) eran explícitamente consideradas luchas de la doctrina “verdadera” contra el “diablo”, tal como en Europa fue llevada la Santa Inquisición contra herejes, brujas y apóstatas.⁷ No es por casualidad que la base ideológica de los “doctrineros” en *Abya Yala* ha sido el texto clásico de la Inquisición, el *Malleus Maleficarum* (“Martillo de las Brujas”), publicado en 1476 en Speyer por los teólogos dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, y adoptado por la *Suprema*, el consejo supremo de la Inquisición Española.⁸ En este texto se

⁵ La teoría del mal como *privatio boni* remonta hasta Platón, aunque este no habló explícitamente del mal como “ausencia” o “privación” del bien. La teoría llegó a través del neoplatónico Plotino (Primera *Enéada*, tractado 8) a San Agustín de Hipona (*De civitate Dei*, XII, 6, 7 y XIV, 11) y así al cristianismo. Aunque San Agustín abrazaba en un inicio el dualismo metafísico del maniqueísmo, buscaba a continuación una forma compatible con el cristianismo que encontró en la teoría del *malum* como *privatio boni*. Tomás de Aquino (*Quaestio disputata de Malo* q. I, a.1) no aceptaba como buen aristotélico esta teoría y defendía una suerte de onto-teología del bien y mal, basada en la teoría de los *transcendentalia*.

⁶ Cf. la contribución de Michael Schulz sobre José de Acosta en este volumen.

⁷ Para mayores detalles: Griffiths 1998; Gareis 1989.

⁸ Aunque la Inquisición papal fue fundada ya en 1231, era la Bula *Summis desiderantes affectibus* del papa Inocencio VIII de 1484 que impulsó la lucha contra la “brujería” y la elaboración de un manual, el “Martillo de

pueden encontrar todos los “males” que posteriormente se “hallan” también en las culturas y religiones autóctonas de *Abya Yala*: magia, sodomía, incesto, satanismo, sacrificios humanos, canibalismo etc.

Mientras que en la Europa medieval-renacentista, el “mal” fue asociado sobre todo a las mujeres (bajo el estereotipo de “brujas”), este rol pasó en el “Nuevo Mundo” a los pueblos indígenas en su totalidad. Según el “Martillo de las Brujas”, estos males eran sobre todo de tipo sexual, lo que también se puede apreciar en las campañas de “extirpación de idolatrías” en el Perú: las y los idólatras (sobre todo hombres) eran considerados unos sodomitas (entendido como homosexuales y zoófilas), poseídos (como pareja sexual de *incubi* o demonios) y promiscuos. Para los primeros cronistas como Pedro Cieza de León⁹ o el agustino Fray Juan de San Pedro, era claro que las y los indígenas de *Abya Yala* estaban poseídos/as por el demonio y que sus religiones eran “diabólicas”.¹⁰ Este veredicto tajante fue matizado por autores como José de Acosta o Felipe Guamán Poma de Ayala que procuraron, cada uno a su manera, una suerte de “convergencia” entre los dos universos religiosos, y por tanto, una demonología menos extrema. Pero los relatos de los “extirpadores” del siglo XVII reafirman con todo peso la concepción europea de que el demonio mismo se haya apoderado de los indígenas, usando para camuflarse su bondad, generosidad y disponibilidad de “convertirse”. Todo tipo de “convergencia” fue interpretado como “astucia” del diablo mismo, por lo que sólo había una opción: la extirpación de las “idolatrías” como remedio único en la batalla contra el “mal”.¹¹ En esto resuena tanto la lucha europea contra las “brujas” como contra los “apóstatas” protestantes y los acechos de los musulmanes (1453 ocurrió la caída de Constantinopla).¹²

las Brujas” o *Malleus Maleficarum* que fue publicado en 1487. La Inquisición Española o Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición fue erigida en 1478 por los reyes católicos para mantener la ortodoxia católica en sus reinos, incluyendo los virreinos en *Abya Yala*.

⁹ (2016: 179) escribe: “Ver al demonio transfigurado en las formas que digo, no hay duda, sino que lo ven; llámanle en todo el Perú Sopay”.

¹⁰ “En 1608, el cura doctrinero de Huarochirí, Francisco de Ávila puso las autoridades coloniales en alerta al denunciar sus feligreses andinos de proseguir clandestinamente con los cultos precolombinos. Ávila afirmó que los indígenas de su parroquia, pese a ser bautizados desde hace mucho tiempo, eran idólatras y rendían culto a las deidades andinas como antes de la conquista. El así llamado “descubrimiento de la idolatría” por Francisco de Ávila desencadenó en el arzobispado de Lima la primera campaña para extirpar la idolatría.” (Gareis 1989: 55)

¹¹ Cf. Duviols 1986.

¹² Es notable que, para los conquistadores españoles y los doctrineros del siglo XVI, su percepción del mundo fue determinado, como fondo negativo, por tres acontecimientos en el Viejo Continente: los movimientos de herejes y “brujas”, la Reforma Protestante y la expansión del islam con la amenaza de conquistar Europa. Los colonizadores españoles y portugueses buscaron en *Abya Yala* un “paraíso perdido” y pretendían restaurar el

Pero este trabajo no tiene un enfoque histórico, sino filosófico y teológico y pretende efectuar una suerte de “hermenéutica diatópica” entre el paradigma dominante teológico-filosófico de Occidente y la cosmo-espiritualidad¹³ andina, respecto a la concepción del “mal”. La breve referencia a la constelación histórica al momento del primer “desencuentro de los dos mundos” sirve, sin embargo, como tela de fondo y caja de resonancia para comprender lo difícil del diálogo inter-epistémico, intercultural e inter-paradigmático entre estos dos tipos ideales de civilización, sobre el tema del “mal”.

1. Desencuentros inter-epistémicos

Al momento de indagar sobre el “lugar” (*topos*) del “mal” en el mundo andino, no sólo hay que vencer obstáculos lingüísticos (véase la contribución de Oscar Espinosa en este volumen) y malentendidos históricos, doctrinas teológicas e introyectos eurocéntricos, sino también la hegemonía de la epistemología occidental dominante y el subsiguiente epistemicidio¹⁴ cometido por una Academia supuestamente universal. El hecho de que no existe palabra en aimara o quechua para el español “mal” o el latín *malum*, refleja una lógica y epistemología totalmente distinta a la dominante de Occidente.¹⁵ Según Aristóteles, la verdad siempre se da a través de una diéresis u opuestos irreconciliables, lo que se plasma en los principios lógicos de la no-contradicción, de identidad y del tercer excluido, cada uno un corolario de un solo axioma epistemológico-metafísico que se sustenta en la diéresis de sujeto y objeto. Entre conocedor (sujeto epistémico) y conocido (objeto epistémico) no sólo hay distanciamiento, sino irreconciliación e inconmensurabilidad. “Conocer” es, en clave occidental, una suerte de “objetivación”, de “poner frente a”, de “abstracción”. Además, el acto epistémico es “conquistador” en sí: mediante el conocimiento, el sujeto pretende “captar” (*con-cipere*),

continente católico europeo en otro “lugar” (*topos*). Pero como ironía de la historia, se veían frente a nuevas “maniobras” del diablo mismo, en las prácticas religiosas y sexuales de las y los indígenas.

¹³ Como alternativa al concepto eurocéntrico de “cosmovisión”, “cosmo-espiritualidad” no hace hincapié en la “visión” o “teoría”, es decir: al sentido de la vista predilecto para Occidente, sino a la actitud “espiritual” en perspectiva cósmica. Un término menos eurocéntrico sería tal vez “pachasofía” (Estermann 1998; 2006: 151ss.).

¹⁴ La noción fue acuñada por Boaventura de Sousa Santos y se refiere a la destrucción de saberes propios de los pueblos indígenas causada por el colonialismo europeo y norteamericano, con el método científico como el único validador por parte de las clases dominantes.

¹⁵ Todas las expresiones existentes son o bien prestadas del español o se basan en traducciones hechas por los primeros cronistas y doctrineros. En forma general, el aimara y quechua expresa lo “mal” con una negación de algo bueno o agradable: *millay* (“feo”), *manan allin* (“no bien”), *jani wali* (“no bien”). La noción quechua *kamari* que Oscar Espinosa analiza en este volumen, tiene como raíz *kamay* (“ordenar”) y es traducido normalmente como “regalo” u “obsequio”, algo totalmente contrario al “mal” en acepción occidental.

“definir” (encerrar en un marco fijo) lo conocido y “abstraer” de su contexto histórico, cultural, genérico etc. El ideal de la epistemología es la “idea platónica” que contiene todas las características del dios filosófico medieval.

Este dualismo epistemológico que se refleja también en la diéresis entre conocimiento sensitivo e intelectual tiene repercusiones a nivel ético, metafísico y teológico. El fuerte dualismo entre lo material y espiritual, lo psíquico y físico, alma y cuerpo, Dios y mundo, cultura y naturaleza, hombre y mujer atraviesa la historia de las ideas en Occidente, tanto en la filosofía como en la teología. Este dualismo en el que se asocia lo material y corpóreo con lo femenino y la naturaleza no-humana, respectivamente lo espiritual y psíquico con lo masculino y divino¹⁶, conlleva también una axiología que estima la parte espiritual-psíquica-masculina como superior a la parte material-corpórea-femenina, con todas las consecuencias para la discriminación de la mujer y la explotación indiscriminada de la Naturaleza (*Pachamama*). Para los conquistadores y primeros misioneros, los pueblos indígenas fueron “ubicados”, en este mapa conceptual de un dualismo epistémico-metafísico, claramente al lado de lo material-corpóreo-femenino. El debate sobre la cuestión de la “animidad” (si las y los indígenas tengan o no “alma”) en el siglo XVI es testigo de esta concepción.¹⁷ Respecto a la cuestión del “mal”, Occidente asociaba, por parte sustentado por un cristianismo neoplatónico y maniqueo, el “mal” con la imperfección del mundo material, con el cuerpo y con la mujer. Que los inquisidores hicieran en sus interrogatorios hincapié de manera prácticamente obsesiva en la sexualidad femenina y no-heteronormativa, comprueba esta perspectiva.

Para comprender el “lugar” del mal en la cosmo-espiritualidad o filosofía andina, hay que partir de presupuestos epistemológicos y pachasóficos (para no usar el término occidental de

¹⁶ La asociación de lo masculino con lo intelectual y “sobrenatural” y lo femenino con lo sensitivo y “natural”, tiene como origen filosófico a Aristóteles, y fue perpetuado por una teología y filosofía cristiana antigua y medieval (Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino etc.). Hasta el siglo XVIII se desconocía el rol activo de la mujer en engendrar una nueva criatura; fue considerada “recipiente” (matriz) del semen masculino, elemento activo y vivificante. Esta asociación se manifiesta hasta el día de hoy en asociaciones lingüísticas: *mater*, *materia*, *matrix*, *natura*, *nascere*, *natio*. Y claro, en la imagen patriarcal y masculina de la divinidad.

¹⁷ Esta cuestión repercutió notoriamente por la famosa disputa entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en 1550/1 en Valladolid que trataba, en forma manifiesta, de la cuestión de la legitimidad de la Conquista, pero que se centraba, en términos filosóficos, en la cuestión si las y los indígenas de *Abya Yala* fueran “seres humanos” de verdad, es decir, si tuvieran o no “alma” (el distintivo exclusivo). El interés de fondo, por parte de Bartolomé de las Casas era, por supuesto, que las y los indígenas podían ser bautizados/as, lo que no hubiera sido el caso con “animales” sin alma.

la “metafísica”)¹⁸ totalmente distintos, para entablar posteriormente una suerte de diálogo inter-epistémico o una hermenéutica diatópica que incluye a la epistemología. Para Occidente, tanto el sujeto como el objeto cognoscitivo de la *epistémé* es una “sustancia”, un ente caracterizado por su “autonomía” o existencia independiente (*sub-stantia*). El esquema sigue la diéresis entre sujeto (“conocedor”) y objeto (“lo conocido”) que en el acto reflexivo pueden ser idénticos, pero que en la mayoría de los casos distan el uno del otro por un “abismo ontológico”.¹⁹ Los idiomas indoeuropeos sustentan esta concepción en la medida en que el “sustantivo” encarna el sujeto cognoscitivo que se relaciona mediante un conector verbal con el objeto (“predicado”). Se trata de idiomas sustantivo-céntricos que reafirman la intuición filosófica de la sustancialidad metafísica y ontológica.²⁰

En el caso de la filosofía andina, antes de hablar de “sujetos” individuales o “sustancias” particulares, prevalecen las relaciones; se podría inclusive decir que la verdadera “sustancia” para el mundo andino es la “relación”. El principio de relacionalidad es el axioma fundamental de la pachasofía andina: todo está relacionado con todo, no existe ente “absoluto” en el sentido de estar fuera de relaciones.²¹ La relacionalidad es para los Andes lo que para Occidente es la sustancialidad. De ahí resulta que ni la “verdad” ni la “bondad” (o sus opuestos) se anclan en entes particulares, sino que expresan una cierta calidad relacional. Respecto a la epistemología, el acceso “intelectual” a la realidad es sólo uno de muchos caminos para llegar a un conocimiento; hay otros más favorables como el ritual, las ceremonias, la danza o el trabajo que no pretenden “representar” una realidad distante u “objetiva”, sino “presentarla” en forma simbólica, mediante formas de crear y fortalecer lazos entre los diferentes aspectos y niveles. El esquema toposófico en los Andes no es aquel entre

¹⁸ Una de las grandes dificultades en el diálogo intercultural en la filosofía es la necesidad de acuñar una terminología no-eurocéntrica, sin por ello dejar de hacerse entender. Esto compete, por supuesto, a la misma noción de “filosofía” que no solamente respecto a su etimología, sino también a la génesis y definición resulta un concepto eminentemente occidental y eurocéntrico. Sobre esta problemática, cf. Estermann 2006: 17-55; Estermann 2011.

¹⁹ Este abismo se plasma en forma ejemplar en el dualismo cartesiano entre *res cogitans* (sujeto) y *res extensa* (objeto) que son dos sustancias totalmente inconmensurables, de tal magnitud que el ocasionalismo tenía que recurrir a un *Deus ex machina* para salvaguardar un mínimo de comunicación psico-física.

²⁰ Cf. Al respecto Estermann 2017.

²¹ Es obvio que esto tiene consecuencias para la noción teológica de la “absolutesz” de Dios. Para el mundo andino, lo divino no es una sustancia fuera de cada relacionalidad, es decir un ente “ab-soluto”, sino la relación fundamental o la *chakana* (“puente”) principal que garantiza la vida en sus diferentes aspectos. Mas de un panteísmo se podría hablar de un panenteísmo. Cf. Estermann 2013/2014.

lo espiritual y material, lo exterior e interior, lo subjetivo y objetivo, sino más bien a lo largo de los ejes de la horizontalidad (izquierda versus derecha) y verticalidad (arriba versus aquí).²²

Este ordenamiento toposófico se expresa en los dos principios pachasóficos derivado de la relacionalidad como axioma fundante: el principio de correspondencia y el de complementariedad.²³ El de correspondencia establece una relación vital entre el macro- y el microcosmos, entre la esfera de “arriba” (*alax/hanaq pacha*) y la esfera de aquí-y-ahora (*aka/kay pacha*). Se trata de una correspondencia no-causal, tal como los pitagóricos en la tradición occidental vieron el nexo entre lo supra- y sublunar: “tal como en lo grande, tal en lo pequeño”. El principio de complementariedad entre “izquierda” y “derecha” se asocia en los Andes con una “sexualidad”²⁴ binaria de lo “femenino” (izquierda) y “masculino” (derecha), pero ni en sentido biológico-sexual, ni de género sociológico, sino en sentido cósmico. Para lograr la “plenitud”, elementos de la izquierda deben de “complementarse” con elementos de derecha.

La epistemología occidental predominante es eminentemente androcéntrica, al promover y fomentar accesos típicamente masculinos a la realidad: penetrarla mediante la razón analítica, descomponerla en sus partes, definirla mediante un orden jerárquico y concebirla de manera mecánica.²⁵ La contraparte metafísica es una realidad mecánica que obedece a leyes causales y principios lógicos de exclusividad mutua. La epistemología andina, si vale el término, es mucho más ginófila o “femenina”, en el sentido de un acercamiento holístico, integral, sintético, simbólico de lo que existe (*pacha*). La relación primordial no es la causal, sino la espiritual, pero en un sentido colectivo. Para el campo del actuar (no sólo humano), se aplica

²² La *chakana* o «cruz andina» expresa esta doble orientación toposófica: el espacio vacío representa el cruce de tres ejes de simetrías (horizontal, vertical, diagonal). En comparación con la “cruz cristiana”, la “cruz andina” tiene los brazos de igual tamaño, es escalonada y contiene un vacío en el centro.

²³ Hablar de «axioma» y «principios» resulta, desde una perspectiva intercultural crítica, poco apropiado. Para un mejor entendimiento, es, sin embargo, necesario hacer concesiones a la terminología dominante de Occidente. Soy consciente que se trata de un nivel de abstracción que no se da a nivel de la vivencia cosmo-espiritual misma, aunque los mencionados axiomas y principios son vividos y experimentados en un sinnúmero de fenómenos por el/la *runa/jaqi* andino/a. No piensa en términos de “relacionalidad”, pero se la siente, se la representa en el ritual y se la vive en su vida diaria.

²⁴ Este neologismo quiere recalcar que no se trata ni de “sexualidad” en sentido biológica (y restringido a humanos, animales y plantas) ni de “genereidad” en sentido de roles sociales, sino de características en términos de “paridad” (*yanantin*) que atraviesan todos los ámbitos y fenómenos del *pacha* o universo entero.

²⁵ La actitud analítica, tan central e imprescindible para el “progreso” de la modernidad occidental (e planteado por René Descartes), refleja la tendencia “masculina” de conocer al mundo mediante su descomposición en sus partes. Sólo que esta tendencia que ha dado buenos resultados en contextos de la tecnología y finanzas lleva a la muerte inevitable en caso de entes orgánicos. La actitud analítica-masculina considera la Naturaleza como una máquina (al modo del “autómata” cartesiano); una actitud sintética-femenina la ve como organismo. Esto no quiere decir que la actitud analítica (*des-componer* para *com-prender*) fuera un monopolio de varones; sólo que su predominio refleja una perspectiva androcéntrica.

el principio de reciprocidad (otro derivado del axioma de relacionalidad) que establece una complementariedad entre distintos actos. A cada acto (divino, humano, espiritual, físico etc.) corresponde a largo plazo un acto recíproco que restablece al equilibrio después de un desbalance por un acto unilateral. Este principio es fundamental al momento de pensar sobre el “mal” en el mundo andino.²⁶

2. El “mal” como desbalance

Llama la atención que prácticamente todas las expresiones en aimara y quechua que se refieren al “mal” y a encarnaciones del mal (Satanás, demonio, diablo) fueron introducidas por los colonizadores, inquisidores y doctrineros o al menos reinterpretadas en un sentido occidental de índole cristiano (católico).²⁷ Lo que ocurrió en lo físico –sobreposición de santuarios precoloniales por iglesias católicas y santuarios de santos/as– también ocurrió en lo lingüístico y conceptual. Los misioneros buscaron en la topología religiosa indígena de *Abya Yala* fenómenos y expresiones “homeomórficos”²⁸ a sus categorías filosóficas y teológicas europeas, y los encontraron según su marco de expectativas. *Alax/hanaq pacha* (estrato superior) fue interpretado como “cielo”, *manqha/uray pacha* (lugar de adentro) como “infierno”, el *tio* de las minas como “diablo” y el ritual andino del *sirwinakuy/sirwisiña*²⁹ como “matrimonio”. Hay innumerables ejemplos de lo que la antropología llama “convergencias” entre dos universos simbólicos.³⁰ Pero al momento de reinterpretar un cierto

²⁶ Acerca del principio de reciprocidad, cf. Estermann 2006: 145ss.; Estermann 2015.

²⁷ Así ocurría con las expresiones quechumaras (quechua/aimara) *supay* (*supaya*) y *saqra* (*saxra*) que se refieren a “espíritus” como *chakanas* entre el “mundo de arriba” y el “mundo de aquí-y-ahora”, y que significan literalmente “juguetón”, “pícaro”, “bravo” (*saqramayo* quiere decir: un río bravo y cauteloso). Lo mismo se presentaba con el famoso *tio* de las minas: de una adaptación del español “dios” (que cuida la mina) se convertía, bajo la interpretación dualista de los doctrineros españoles, en un demonio con disfraz diabólico. Cf. Zambrano 2009: 226ss.; Quispe 2009.

²⁸ En la filosofía intercultural, «equivalente homeomórficos» son aquellos conceptos que tienen en un universo simbólico cultural una función muy parecida que en otra, pero que no son simplemente sinónimos lingüísticos. *Pacha* y “ser” pueden ser tales “equivalentes homeomórficos en el diálogo entre Andes y Occidente (cf. Estermann 2020a).

²⁹ Una suerte de convivencia en pareja que sigue una ritualidad y cronograma establecidos. Se prestaba del español (“servirse mutuamente”) palabras para expresar esta forma andina de vida en pareja. En aimara existe la expresión *jaqichasiña* para la pareja estable heterosexual; significa literalmente “hacerse mutuamente persona plena”.

³⁰ Vertovec introdujo en sus estudios sobre sincretismo religioso los conceptos de “préstamos” (*borrowing*) y “convergencia” (*convergence*), refiriéndose a tres universos religiosos del contexto asiático. La misma dinámica (dialéctica) se puede ver en los procesos de “sincretización” del catolicismo andino: se “presta” elementos de la cosmo-espiritualidad indígena (como la fuerte ritualidad), y ve “converger” elementos y creencias autóctonos con los propios (el rol de lo femenino; los sacramentos; los santos etc.). Cf. Vertovec 1998.

fenómeno o una cierta expresión lingüística, se cambiaba también su significado y su “lugar” toposófico, muchas veces de tal manera que algo positivo o al menos ambiguo se convertía en algo absolutamente negativo.

Es el mecanismo que permitía –tal como demuestra Oscar Espinoza en este volumen– traducir *kamari* como “diablo” o “demonio”, sin tomar en cuenta una cosmo-espiritualidad o filosofía regida por principios totalmente distintos de la occidental dominante de su tiempo. Determinar lo que es el “mal” en acepción andina, exige no sólo una hermenéutica diatópica, sino una arqueología epistemológica³¹ o una deconstrucción intercultural de las interpretaciones de la fenomenología del mal en *Abya Yala* presentada por los primeros cronistas. El enfoque lingüístico nos puede dar pistas, el histórico y antropológico también, pero, en el fondo, se trata de un ejercicio “filosófico” de plantear la cuestión del “mal” desde los principales parámetros de la cosmo-espiritualidad andina misma. Por supuesto que el desafío de determinar lo que son estos parámetros, es también el resultado de un ejercicio hermenéutico intercultural. Creo que no hay manera de escapar a este “círculo hermenéutico” intercultural, pero se lo puede hacer explícito. Buscando “equivalentes homeomórficos” en los Andes al “mal” en clave occidental puede ser útil, pero de ninguna manera suficiente; puede que no exista tal “equivalente” (tal como *pacha* y “ser”).³²

Para indicar que algo está “mal”, se suele usar en el mundo andino la negación de “bien” (*allin*; *wali*): *manan allin* o *jan wali* (“no bien” en quechua, respectivamente aimara), o simplemente *millay* (“feo”), una categoría estética. Este último ejemplo demuestra que el “mal” en el mundo andino no tiene que ver en primer lugar con categorías de la moral o figuras míticas del universo religioso, sino con una “composición” de lo que se vive, se aprecia, se manifiesta, con una “imagen” agradable, armoniosa o más bien desordenada y “fea”. Tanto lo “feo” en sentido estético como lo “malo” en sentido ético expresan un estado desordenado, en desbalance, en disarmonía o desequilibrio. El “mal” se asocia con un ideal de balance, equilibrio y armonía³³ que se da en la realización de la plena relacionalidad de *pacha*. Tal vez sea significativo el hecho de que el dios creador para el mundo andino es *Pachakamaq*, el “ordenador de *pacha*” o de espacio-tiempo en su ciclicidad,

³¹ En el sentido de Foucault (1969), pero enriquecido por una perspectiva intercultural, tal como de Sousa Santos pretende (de Sousa 2017).

³² Sobre la problemática, cf. Estermann 2020a.

³³ En quechua, se suele expresar este estado como *allin yuyaywanmi chayta*: “bien” (*allin*) “pensar/imaginar” (*yuyay*) “algo/ese” (*chayta*), “con sabiduría y buen pensamiento”.

complementariedad y correspondencia. Y que la palabra quechumara³⁴ este “demiurgo” proviene de la misma raíz lingüística (*kamay*) que la traducción quechua del “demonio” o “diablo” judeocristiano (*kamari*). En este fenómeno resuena la ambigüedad del *daimonion* socrático, que representa la voz de la conciencia moral incipiente (el superego interiorizado) y que no tiene nada en común con el “demonio” religioso de los misioneros españoles del siglo XVI.

Enfermedad y pobreza, desastres y corrupción, pandemias y cambio climático: para el mundo andino, estos “males” son consecuencia de un equilibrio dañado, de una armonía perdida, de una complementariedad no respondida, de una reciprocidad no cumplida. Hay un sinnúmero de fenómenos típicamente andinos que se refieren a representaciones simbólicas de estos “males”, como por ejemplo el *kharisiri* o *ñak’aq* (pistaco), el *tio* de las minas, el *t’inku* como danza ritual y “exorcista”, el *manchariska* o “pérdida de ánimo”³⁵, el agarre de la tierra, el *kuchuchi* o “espanta niños” que en realidad es un alma en pena. Desgracias como una granizada, una inundación, abortos espontáneos o la muerte prematura de un niño son vistas desde la misma lógica de equilibrio cósmico versus desequilibrio o desbalance. Todo “mal” tiene una dimensión pachasófica o cosmo-espiritual, aunque fuera la consecuencia de una falta de reciprocidad por parte de un miembro de la comunidad o de la familia.

Hay diferentes estrategias y mecanismos como para restablecer un equilibrio dañado, pero casi siempre tienen un aspecto ritual-simbólico, porque entre “actores” y “síntomas” no existe un lazo meramente causal, sino un nexo simbólico que representa *pacha* como un conjunto de relaciones ordenadas. Hay un ritual específico para “llamar el ajayu”, en caso de la pérdida de ánimo; hay otro ritual para llamar la lluvia en tiempos de sequía³⁶, hay rituales para detener la lluvia en tiempos de inundaciones, hay rituales para retribuir a la *Pachamama* lo que nos da en forma generosa, y hay rituales colectivos para curar las “heridas” que el ser humano ha causado en el organismo de la *Pachamama*, mediante la minería, la contaminación, la tala indiscriminada del bosque. Y cada uno de estos rituales tiene como propósito restaurar el equilibrio o la armonía dañado, la reciprocidad deficiente, la complementariedad faltante o la correspondencia ausente.

³⁴ «Quechumara» se refiere al vocabulario común a los dos idiomas nativos de los Andes, el quechua y aimara; en un 35%, las palabras son (casi) idénticas, aunque las flexiones y los sufijos difieren entre uno que otro idioma. *Pacha* es, por ejemplo, una noción quechumara.

³⁵ Sobre la interpretación de enfermedad y salud en perspectiva andina, cf. Estermann 2020b; 2006: 236ss.

³⁶ Cf. Rösing 1993.

3. ¿El *pachakuti* como “mal” o último remedio?

Enfermedades, desastres naturales, pandemias como la actual del coronavirus y desigualdades socioeconómicas atentan contra este equilibrio de tal manera que se puede llegar a un “punto crítico” de quiebre que se llama *pachakuti*. Esta palabra quechumara significa literalmente el “retorno de *pacha*”, es decir la re-volución cósmica en un sentido disruptivo y no continuo. En el *pachakuti*³⁷ se revela otro tipo de ciclicidad –aparte de los ciclos astronómicos, meteorológicos, agrícolas y biológicos– que tiene que ver con la historia (tanto humana como no-humana).

Según la cosmo-espiritualidad o pachasofía andina, *pacha* pasa por grandes ciclos que terminan en un *pachakuti*. De este, se abre posteriormente un nuevo ciclo con un equilibrio perfecto en un inicio (muy parecido a la metáfora bíblica del Jardín de Edén). Según las y los maestras/os sabias/os de los Andes, las/os amautas, *yatiris* o *paq'us*³⁸, cada ciclo “histórico” abarca alrededor de 500 años. Se supone que la Conquista hace quinientos años fue un tal *pachakuti*, y que hoy estaríamos ante la inminente llegada de un nuevo *pachakuti*. Las señales de esta inminencia se pueden apreciar en el creciente desequilibrio, tanto en sentido social como ecológico, político y económico, pero sobre todo en el creciente número de las llamadas “desastres naturales”, pandemias y enfermedades terminales. El cambio climático y la pandemia del coronavirus son considerados señales manifiestas de que *pacha* como relacionalidad equilibrada está por colapsar, porque por lo visto no hay remedio de restablecer el equilibrio dañado.

El rol del ser humano en la conservación o destrucción del equilibrio pachasófico es fundamental, porque es una *chakana* (“puente”)³⁹ cósmica muy significativa, aunque de lejos la única y tampoco la más importante. Como *chakana*, el ser humano (*runa/jaqi*) cumple la función de cuidante (*arrariva*) del orden cósmico, tanto a nivel del cuidado de la vida en todos sus aspectos como a nivel de la reproducción ritual de los lazos vitales entre los distintos niveles de *pacha*. A través del ritual, *pacha* se hace presente tal como estuviera en su

³⁷ Sobre el tema, cf. Estermann 2004.

³⁸ Expresión en aimara y quechua para “chamán” que es al mismo tiempo curandera/o, ritualista y sacerdotisa/sacerdote. Tanto hombres como mujeres pueden ser *yatiri/paq'u*, pero su elección depende de fenómenos cosmo-espirituales como el rayo, un “defecto” fisiológico (como tener seis dedos) o una posición marginada (por ejemplo ser homosexual).

³⁹ Acerca de la función epistemológica, ética y ritual del ser humano, cf. Estermann 2001.

forma equilibrada, y se intenta, de este modo, “curar” en forma simbólica las “heridas” del *pacha* que han causado desequilibrios y un desbalance. Sin embargo, hay situaciones tan dramáticas y traumáticas –como la Conquista hace quinientos años o la pandemia actual– que ya no pueden ser restablecidas mediante la representación ritual y simbólica. Se puede decir que las *chakanas* o puentes cósmicos son dañados de tal forma que ya no sirven de medio de articulación; el ser humano mismo como *chakana* ritual principal está en crisis (crisis antropológica). En acepción occidental judeocristiana, se diría que el “mal” está por ganar contra el “bien”; en los Andes, se siente cada vez más que el equilibrio está dañado de modo irreversible.

En este caso, un *pachakuti* es inminente, es decir un cambio brusco muy parecido a una “revolución” en el plan sociopolítico. En la filosofía dialéctica, se habla del vuelco brusco de la cantidad en calidad, es decir: si una cierta cantidad (por ejemplo, el deterioro del planeta) llega a un punto crítico (“masa crítica”), de repente cambia la calidad de forma irreversible. Los parámetros de antes ya no sirven; la situación durante la crisis del coronavirus nos puede servir de ejemplo de este cambio brusco de lo evidente en su contrario. Las/os sabias/os andinas/os concuerdan con la ciencia occidental seria que, en la actualidad, nos acercamos de manera acelerada a este punto, porque se trata de un momento de coincidencia de varias crisis: ecológica, económica, pandémica, política, espiritual, antropológica, financiera y civilizatoria. Este “punto de no-retorno” (*point of no return*) rompe con el esquema occidental progresista de la linealidad continua del tiempo y hace manifiesto el carácter cíclico del universo (*pacha*) y de la realidad humana (*kay/aka pacha*).

En el punto crítico “ocurre” un *pachakuti* que pone fin a un ciclo (en este caso: el Antropoceno; el capitalismo; el extractivismo; la desigualdad creciente, según el punto de perspectiva) y da apertura a otro ciclo. Aunque un *pachakuti* puede ser violento y causar mucho sufrimiento, no es un “mal” en sí ni la causa del mal, sino su mayor expresión, la última consecuencia de un desbalance continuo. El nuevo ciclo abierto por un *pachakuti* no es la repetición circular al modo del fatalismo griego (“eterno retorno de lo mismo”), sino la oportunidad de una “nueva Tierra y un nuevo Cielo”, de un nuevo *pacha* equilibrado y armonioso. Sólo que el cambio no se produce de forma continua (como secuencias de “reformas”), sino de modo disruptivo, discontinuo y explosivo (como “revolución”), lo que implica, en perspectiva humana, un cierto grado de “violencia” y “mal”. Es una violencia que es producto de un sinnúmero de actos violentos anteriores de seres humanos contra otros seres

humanos y contra lo que Occidente llama la “Naturaleza”⁴⁰. Es el bumerán de la criatura pisoteada, abusada, maltratada, explotada y saqueada.

Desequilibrios o “males” a nivel familiar, comunal e inclusive nacional y global pueden normalmente ser restablecidos, de acuerdo con el principio de la reciprocidad, por actos recíprocos de restablecimiento, retribución, “curación” y restauración del equilibrio, sea en forma ritual-simbólica, sea en forma “real” mediante instrumentos de repartición de la riqueza, “penitencia” económica (decrecimiento), equidad de relaciones y nuevas formas de solidaridad. En un mundo dominado por el principio (lineal) del crecimiento económico, este tipo de “reparaciones” atenta contra la misma lógica del “progreso” y, por tanto, es considerado un acto de “injusticia” frente al Mercado y su despliegue “perfecto”. “Misericordia” o “solidaridad” no pertenecen al vocabulario del Libre Mercado. Debido a este cinismo antihumano y anti-pachasófico, no hay otra salida a las múltiples crisis que un *pachakuti*.

El punto de no-retorno es inminente, aunque las/os sabias/os andinas/os no conocen la fecha ni la forma en la que se produce. Sólo advierten de las muchas señales que hablan del desequilibrio cada vez más dramático en forma del calentamiento global, del aumento de la desigualdad entre una minoría riquísima y una mayoría empobrecida, de las pandemias y de la frecuencia acelerada de crisis económicas, financieras y políticas. En la perspectiva pachasófica, un tal *pachakuti* es la *ultima ratio* para el restablecimiento del equilibrio perdido, para que pueda surgir “una nueva Tierra y un nuevo Cielo”, o como se lo conoce en el ámbito andino: el Buen Vivir (*suma qamaña; allin kawsay*).⁴¹

4. A manera de conclusión

Las culturas y religiones andinas no son peores o mejores que otras. Antes de la llegada de las/os europeas/os, había “males” como la subyugación de pueblos, la esclavitud, probablemente sacrificios humanos y desigualdades sociales. No pretendo negar estas facetas ambiguas de las culturas andinas indígenas y mestizas. Occidente desplegó básicamente dos

⁴⁰ Llama la atención que en quechua o aimara no existe palabra para “naturaleza”, porque en cierto sentido, todo es “naturaleza”, es decir cosmos ordenado (*pacha*). Diástasis como entre naturaleza y cultura, humanidad y mundo no-humano, lo profano y lo sagrado, no sin categorías rectoras de los Andes, y por ello, tampoco hay expresiones lingüísticas.

⁴¹ Cf. Al respecto Estermann 2015.

actitudes contra el mundo indígena: o bien lo consideraba como la encarnación del “mal”, bajo el dominio de Satanás, como expresión máxima de la “perversión” y “barbaridad”, o bien lo veía como ejemplo de un paraíso perdido, del “noble salvaje” y de la sociedad rousseauiana de la “inocencia”. No la una ni la otra apreciación concuerda con la ambigüedad que está inmersa a cada cultura y civilización humana.

En perspectiva intercultural, el “lugar” del “mal” en una que otra cultura o paradigma civilizatorio se debe a presupuestos filosóficos-religiosos que tienen que ver con principios metafísicos, epistemologías dominantes y acepciones éticas. El mundo andino –y, por tanto, el lugar pachasófico del “mal”– no comulga con la perspectiva dualista de Occidente que piensa en contradicciones irreconciliables entre “verdad” y “falsedad”, entre “bien” y “mal”, entre “Dios” y “diablo”. Más bien, el “mal” es una suerte de desequilibrio cósmico-espiritual, una ruptura de la red de relaciones vitales entre seres vivos, ámbitos, tiempos y espacios. Y puede ser, al modo de que los “extremos se tocan” (*les extrêmes se touchent*) que el “mal” en perspectiva andina no es del todo distinto a la intuición judeocristiana de que cada “mal” es, en el fondo, una absolutización del individuo suelto y fuera de cualquier relación. Con la exacerbación del individualismo y egoísmo antropológicos en la época moderna, Occidente se ha distanciado tanto de esta sabiduría semita como de la pachasofía andina indígena.

Bibliografía

De Sousa Santos, Boaventura: Justicia entre Saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio. Madrid 2017 (traducción del original inglés *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Londres 2014).

Duviols. Pierre: Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII. (Archivos de Historia Andina 5). Cusco 1986.

Estermann, Josef: Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo. Quito/La Paz 1998; 2006.

Estermann, Josef: ‘La subjetividad como lugar cósmico de enlace (*chakana*). Reflexiones filosóficas acerca del sujeto en el contexto andino’, en: *Itinerarios* 2001/4 (revista del Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia). 21-43.

Estermann, Josef: ‘¿Progreso o Pachakuti? Concepciones occidentales y andinas del tiempo’, en: *Fe y Pueblo. Segunda época* 2004/5 (La Paz), pp. 15-39.

Estermann, Josef: “La filosofía andina como alteridad que interpela. Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental”, en: *Kollasuyo: Filosofía Andina* 2011/6.1 (La Paz), pp. 5-29.

Estermann, Josef: Cruz y Coca. Hacia la descolonización de la Religión y la Teología. La Paz 2013.

Estermann, Josef: Cruz & Coca. Hacia la descolonización de la Religión y la Teología. Quito 2014.

Estermann, Josef: ‘Ecosofía andina. Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien’, en: FAIA (Filosofía Afro-Indo-Americana | África-Abya Yala | Escuela del Pensamiento Radical): Filosofía Mestiza I. Interculturalidad, Ecosofía y Liberación. Buenos Aires 2015, pp. 273-315.

Estermann, Josef: ‘Substanz versus Beziehung? Zum sprachtheoretischen Hintergrund abendländischer und andiner Philosophie’, en: Münnix, Gabriele (ed.): Über-Setzen: Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik, Friburgo/Munich 2017, pp. 43-59.

Estermann, Josef: ‘Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina. Esbozo de una metodología del Filosofar Intercultural’, en: *Concordia* 2020a/77, pp. 81-100.

Estermann, Josef: ‘Llamar el ajayu. Philosophische Hintergründe andiner Vorstellungen von Gesundheit, Krankheit und Genesung’, en: *Polylog* 2020b/42, pp. 43-59.

Foucault, Michel: *L'Archéologie du savoir*. Paris 1969 (*La arqueología del saber*. Trad. A. Garzón del Camino. Madrid, México, Bogotá y Buenos Aires 1970).

Gareis, Iris: 'Extirpación de idolatrías e Inquisición en el Virreinato del Perú', en: *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 1989/16, pp. 55-74.

Gareis, Iris (ed.): *Entidades maléficas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas / Evil Entities and Concepts of Evil in Latin American Religions*. Aachen 2008.

Griffiths, Nicholas: *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial* (traducción de: *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Oklahoma 1996). Lima 1998.

Pino Díaz, Fermín, del (ed.): *Demonio, Religión y sociedad entre España y América*. Madrid 2002.

Pino Díaz, Fermín, del (ed.): *Dos mundos, dos culturas. O de la historia (natural y moral) entre España y el Perú*. Fráncfort/M. – Madrid 2004.

Quispe Aguirre, Richard: 'Defender la vida. El Espíritu y los espíritus en la teología andina y cristiana', en: ISEAT (ed.): *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*, tomo II, La Paz 2009, pp. 127-147.

Rösing, Ina: *Rituales para llamar a la lluvia*. La Paz 1993.

Vertovec, Steven: 'Ethnic Distance and Religious Convergence. Shango, Spiritual Baptist, and Kali Mai Traditions in Trinidad', en: *Social Compass* (Londres) 1998/45.2, pp. 247-263.

Zambrano Luis: 'El problema del mal en el mundo andino', en: ISEAT (ed.): *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*, tomo II, La Paz 2009, pp. 225-250.