



Teologías amerindias y encuentro de culturas. Algunas reflexiones a la luz de Raimon Panikkar

*Roberto Tomichá Charupá**

Resúmen

La riqueza del pensamiento de Raimon Panikkar acompaña e ilumina el actual proceso contemporáneo de transformación y movilidad, donde lo cultural y religioso vuelve a ocupar el centro de la vida. Así sucede entre los milenarios pueblos amerindios de Abya Yala, quienes en sus espacios simbólicos humanos, comunitarios y cósmicos viven todavía una experiencia profunda de relación con el Misterio cosmoteátrico. El presente artículo de carácter introductorio señala algunos posibles “puntos de encuentro” entre la teología de Panikkar y las reflexiones de los pueblos amerindios, especialmente andinos, a partir del presupuesto místico-mítico como fundamento decisivo en la propia vida.

Palabras clave: Panikkar / teologías amerindias / mística indígena / mito / interculturalidad

Introducción

Raimundo Panikkar Alemany (Barcelona, 3.11.1918-Tavertet, Barcelona, 26.08.2010) es sin lugar a dudas uno de los grandes pensadores del siglo XX, que contribuyó de manera única y creativa a profundizar una filosofía y teología en permanente encuentro, escucha y diálogo a todo nivel, desde lo más interior personal hasta lo exterior cósmico, pasando por las culturas y religiones. Hijo de madre catalana y padre indio, experimentó desde la propia familia aquel encuentro entre dos mundos culturales y religiosos tan diversos, pero al mismo tiempo muy enriquecedores, buscando así permanecer totalmente en ambos mundos, como solía decir: “no me considero medio español y *medio* indio, *medio* católico y medio hindú, sino *totalmente* occidental y *totalmente* oriental” (En: Pérez, s/f). O también: “Me encontré no *entre*, sino *en medio* de Oriente y de Occidente, en sus respectivas versiones hindú/budista y cristiano/secular, que llegaron a ser parte de mi universo personal (Panikkar; Pavan, 2011: 51). Una vía de articulación entre ambos mundos diversos –que comprende lo humano-afectivo, lo reflexivo-académico y lo religioso-simbólico– será llamada por él mismo “diálogo dialogal” (no “diálogo dialéctico”), que significa apertura integral y profunda a la diversidad en toda su realidad. Por cierto, tal realidad era vivida y concebida por Panikkar como misterio

* Doctor en Misionología por la Universidad Gregoriana de Roma. Actual director del Instituto de Misionología en Facultad de Teología de Cochabamba (Universidad Católica Boliviana “San Pablo”). Correo electrónico: rtomicha@gmail.com



último, “cosmoteándrico”, donde el ser humano, lo divino y lo cósmico están en permanente y dinámica interrelación.

Al conmemorar el centenario del nacimiento de este gran pensador habría que preguntarse por su legado filosófico-teológico para la teología latinoamericana, en general, y para las teologías amerindias, en particular, desde las últimas décadas también preocupadas por el diálogo intercultural e interreligioso. En el caso de las teologías cristianas amerindias, cuya razón de ser es eminentemente dialógica, las contribuciones de Panikkar no dejan de ser –en principio– pertinentes y fundamentales, por el mismo hecho de reflexionar a partir de la vida de los mismos pueblos donde lo cultural y lo religioso están recíprocamente vinculados. En tal sentido, es destacable que algunas/os filósofas/os y teólogas/os hayan aplicado conceptos propuestos por este pensador hispano-indio.

En las líneas que siguen se intenta ofrecer –a manera de introducción muy general– algunos “puntos de encuentro” entre el pensamiento de Raimon Panikkar y las reflexiones de las teologías amerindias en torno al “encuentro de culturas” o *entre* culturas.

La autobiografía (personal y comunitaria) como presupuesto teológico: martirio y cuidado de la casa común

Raimon Panikkar escribe desde lo más profundo de sí mismo, articulando así la riqueza de su propia experiencia con la reflexión teórica, en proceso continuo y permanente de mutua interpelación y resignificación. Al respecto, la misma vida cotidiana –con todos sus matices personales y relacionales, no sin contrastes– es fundamental en su proceso dinámico y creativo de reflexión filosófico-teológica, que expresa y comparte su propia existencia. Él mismo se refiere a sus escritos en la introducción a sus *Obras completas* publicadas al final de su vida: “no son fruto de simples especulaciones, sino que son más bien autobiográficos, es decir, se inspiran en una vida y en una praxis, y solo sucesivamente han ido plasmándose en escritos.” (Panikkar, 2015 [2008]: 13) Añadiré luego que escribía para vivir dejándose “inspirar” por “una Fuente superior que bien puede llamarse Espíritu” (ibíd.: 13), pues no por nada el ser humano “es antes un *espíritu encarnado* que un viviente racional” (ibíd.: 21). Esta experiencia de vida en constante búsqueda y profundización de lo espiritual representa la clave de lectura para comprender sus escritos.

Resulta interesante y paradigmático su proceso interior vivido a partir de 1955 cuando viaja por primera vez a la India. A propósito de aquel viaje expresará después: “«me fui»



como cristiano, me «descubrí» como hindú y «regresé» budista, sin haber dejado de ser cristiano” (Panikkar, 1990: 12). Aquel viaje al país-continente de su padre le ayudará a reconocerse en profundidad, a encontrarse y dialogar con sus raíces culturales y religiosas, a descubrir en todo momento la riqueza simbólica de los pueblos en sus diversas tradiciones simbólicas. A partir de entonces consolidará en su persona misma el paradigma del viaje o del movimiento simbólico interior como constante en su vida personal y en sus escritos. De allí que el encuentro, la escucha, la apertura a todo nivel sean prácticamente la razón de ser y el estilo de su propio vivir.

Desde la experiencia de los pueblos originarios de América Latina, la autobiografía también representa el punto de partida del quehacer teológico, pero no se trata tanto de algo personal en el sentido de individual, ni mucho menos de aislamiento; más bien, es una autobiografía comunitaria, relacional, simbólica, que se vive, comunica y celebra como grupo humano-cósmico. Esta autobiografía incluye e integra a todos los seres vivientes, a todo el cosmos, a toda realidad existente, pues todo tiene vida. El punto de partida del quehacer teológico es por tanto la misma comunidad, una comunidad familiar, extensa, que incluye a las/os abuelas/os, a las/os ancestras/os, a todo cuanto existe, y donde la mutua intercomunicación o interrelación ad intra y ad extra (con el entorno) es constitutiva o razón de ser de la propia comunidad.

Esta autobiografía comunitaria propia de los pueblos originarios representa uno de los rasgos de las teologías indígenas o amerindias de Abya Yala. A propósito, ya hace varias décadas el zapoteco mexicano Eleazar López se refería a esta teología como “el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia. Por eso existe desde que nosotros existimos como pueblos” (López, 1991: 7). Las teologías amerindias surgen pues de la escucha atenta y profunda de aquellas narraciones de vida, donde varones y mujeres junto a los demás seres vivos y en los diversos territorios habitados, siguen gestando vidas, muchas veces en situaciones dramáticas, contaminadas y avasalladas por los “grandes intereses económicos” de transnacionales que están destruyendo el medio ambiente y, al mismo tiempo, a muchos pueblos indígenas.

En estos contextos, sobre todo en regiones como la Amazonía, las teologías son tales en cuanto acompañan las vidas amenazadas de muchos pueblos, aquellos gritos generalmente de impotencia, que intentan resistir el inexorable ingreso de grupos de poder que contaminan



ríos, lagos y afluentes, destruyen bosques, talan árboles de modo indiscriminado usando agro-tóxicos, derrames petroleros, minería legal e ilegal, y derivados de la producción de drogas (cf. DPSA 3). Allí donde muchas/os indígenas están dando la vida por la defensa de sus territorios, donde lamentablemente, con más frecuencia, aumentan las/os mártires, las teologías amerindias –junto a otras voces que claman por la vida y a la Vida– se convierten en teologías que luchan por resistir al negocio de unos cuantos en desmedro de la vida de una gran mayoría y de la misma Madre Tierra. Así las teologías llegan a ser también martiriales.

En otras palabras, la autobiografía comunitaria de los pueblos indígenas se vive y expresa en las luchas cotidianas por la defensa de “nuestra casa común” (LS 1,3,13...), en cuyo compromiso se manifiesta y revela la Vida misma en todas sus facetas. Las teologías amerindias buscan simplemente difundir, compartir y tal vez profundizar aquella experiencia de los propios pueblos indígenas, experiencia que es fuente del quehacer teológico. Como señalaba Panikkar a propósito de la filosofía, “la reflexión siempre es de segunda mano y, por lo tanto, corrosiva” (2015 [2008]: 38) y también Gustavo Gutiérrez en relación a la teología: “lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo” (Gutiérrez, 1990 [1972]: 68). De igual modo, el mismo Consejo Episcopal latinoamericano y caribeño (CELAM) considera a las teologías indígenas un “momento segundo” (CELAM, 2015: 199), teologías que han de escuchar *toda* la experiencia relacional humano-cósmica de los pueblos.

La vida como experiencia mística integral: espiritualidad cotidiana celebrada

En sus escritos autobiográficos, Panikkar señala cómo en su vida la mística ha sido el “tema más importante [...] hasta convertirse en una clave hermenéutica indispensable” (Panikkar, 2015 [2008]: 19), entendiendo por mística aquella experiencia integral y profunda de la vida misma, que tiene un sentido pleno, completo, denso y por tanto único y definitivo en el Misterio. Panikkar no tiene reparos en homologar la vida/Vida al ser/Ser, la analogía del ente a la analogía de la vida, afirmando: la vida es “el trascendental absoluto del Ser, lo que une y distingue a todo lo que de alguna manera *es* [...] *esse essentibus est vita* (el ser de los seres es [su] vida)” (2015 [2008]: 22-23). En tal sentido, si la mística tiene que ver directamente con la vida y ésta en toda su realidad (no sólo humana, por cierto), se trata entonces de hacer experiencia profunda y relacional con *toda* la realidad humano-cósmica. Por eso dirá simplemente que la mística es “la característica humana por excelencia”; una



“experiencia integral de la Vida”: “la experiencia (que tenemos) de la Vida tanto como la experiencia de la Vida (que está en nosotros)” y que “no se mide en el tiempo”, porque, en definitiva es “experiencia del misterio, es la consciencia de que se está experimentando algo que no se puede pensar” (2005: 19, 22, 25, 26). Así la realidad toda llega a ser vivida y concebida como Misterio.

Por tanto, la vida –o la realidad misma– en todas sus variadas manifestaciones es el espacio cotidiano para la mística; ésta no se refiere a una “especialización”, como se podría concebir en ciertos ambientes de influencia occidental, sino que es más bien un constitutivo del ser humano, “una dimensión antropológica, un algo que pertenece al mismo ser humano. Todo hombre es místico, aunque sea en potencia.” (Panikkar, 2015 [2008]: 22)

A partir de lo expuesto, se podrían apreciar, entre otros, algunos rasgos de aquella experiencia de vida que puede confluir en la mística (cf. Panikkar, 2005: 22-43): a) novedad permanente, que comporta crisis, interpelaciones, discernimiento, noches oscuras, decisiones; b) pasión integral, pues se trata de entregar cotidianamente a la Vida (Realidad, Fuente, Misterio, Dios) todo lo que el ser humano es (cuerpo, mente, espíritu); c) estilo lúdico, en el sentido de jugar, arriesgar y apostar en la vida cotidiana por los propios sueños, que han de ser los sueños del Misterio o del cielo nuevo y la tierra nueva (Ap 21,1); d) alegría de vivir, pues “un místico triste es un triste místico” (2005: 22); e) libertad interior, para ir más allá de los propios condicionamientos interiores y exteriores, inmanentes y trascendentes; f) silencio profundo y contemplativo, que no se trata sólo de ausencia de ruido sino de experiencia íntima y relacional con el Misterio que es Silencio. En lo práctico tiene mucho que ver con lo que escribe Pablo de Tarso: “el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio de sí” (Gál 5,22-23).

En el caso de los pueblos originarios, también la vida en todas sus expresiones es un constitutivo del propio ser, que se manifiesta en las expresiones concretas de vida cotidiana. Más aún, todo cuanto existe tiene vida y de alguna manera es sujeto de vida, de modo que el ser humano no es el único que vive: viven no sólo los animales o las plantas, también la misma tierra con todo lo que hay en ella, como agua, montañas, piedras... Así, por ejemplo, entre los pueblos andinos, la centralidad de la vida (biocentrismo) representa un rasgo cultural-religioso fundamental, una vida no limitada a aquellos seres considerados *vivos* por una cierta visión occidental, más bien, una vida relacionada con la *pacha*, con aquel universo



ordenado según relaciones de equilibrio y armonía (cf. Estermann, 2010: 30; Mamani-Quispe, 2007).

Como ya se dijo antes, según la vivencia indígena clásica, la vida es eminentemente relacional, comunitaria e inclusiva, que se expresa, al mismo tiempo, en celebraciones que marcan el ritmo cotidiano. Así la dimensión cultural representa una expresión fundamental en el quehacer indígena, donde lo sagrado no queda circunscrito a un determinado espacio y tiempo, como sucede en la visión occidental, sino que, más bien, toca cada instante, cada circunstancia, cada detalle de la existencia consciente e inconsciente. Precisamente esta vivencia celebrativa familiar y comunitaria casi permanente entre los indígenas, quienes se sienten en manos o dependientes de la Vida con sus diversos nombres, permite afirmar la importancia de la actitud contemplativa e incluso mística en dichos pueblos.

A propósito, los obispos latinoamericanos y caribeños reunidos en Santo Domingo (1992) afirmaron con claridad “la apertura a la acción de Dios, el sentido de la gratitud por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida humana y [...] la importancia de lo cultural” (DSD 17) entre los pueblos originarios. Se puede apreciar entonces un reconocimiento de la profunda espiritualidad vivida por los pueblos indígenas. Años después (1997), en ocasión del I Simposio latinoamericano de Teología India organizado por el CELAM, el obispo Bartolomé Carrasco expresaba con claridad el “espíritu contemplativo” indígena vivido a partir de “la contemplación de la naturaleza, del cosmos, de su propio ser y el de los demás”; añadía que “en el hermano, en la naturaleza, Dios ha dejado su huella, más aún, en el hombre ha depositado como semilla a Cristo y, por el Espíritu y el Agua, la hará germinar, florecer y fructificar para el Reino” (Carrasco, 1997: s/p).

El documento de Aparecida (2007), por su parte, a tiempo de reconocer en los indígenas su “profundo apego a la tierra” y a la “vida comunitaria” (DA 540), valorizará “su profundo aprecio comunitario por la vida, presente en toda la creación, en la existencia cotidiana y en la milenaria experiencia religiosa, que dinamiza sus culturas” (DA 540). Se menciona así la dimensión comunitaria indígena presente en todos los ámbitos de la propia vida (sincronía) y en la memoria milenaria (diacronía) de sus experiencias religiosas. Existe, por tanto, una profunda vivencia espiritual, que todavía es transmitida en las celebraciones comunitarias generalmente con expresiones y lenguajes propios. Aparecida no habla de mística –aunque sí se refiere a la “mística popular” (DA 271; cf. EG 237)–, el sentido de los



textos oficiales, en sintonía con el caminar realizado por el equipo asesor de teología india del CELAM, permiten afirmar también entre los pueblos originarios la vivencia de una verdadera “mística indígena”. De tal modo que habría cierta confluencia con el pensamiento de Panikkar, salvando las diferencias, pues para los indígenas el acento comunitario-cósmico ancestral y el compromiso concreto con la vida amenazada de sus pueblos es una dimensión central. Aparece así de nuevo la dimensión martirial en la mística vida por los pueblos originarios.

Una experiencia del *mythos* primordial: milenaria religiosidad indígena

Según Panikkar, toda experiencia –que comprende lo sensorial, intelectual y lo espiritual o místico– funciona “como un mito” en cuanto “desarrolla el mismo papel y presenta la misma estructura”; en efecto, tanto “el mito, como la experiencia, nos permite detenernos un poco, hacer una pausa en nuestra búsqueda de los fundamentos de cada cosa” (2015 [2008]: 425). La experiencia mística es, al mismo tiempo, experiencia del “*mythos* primordial”, “conciencia amorosa”, que busca “restablecer el abrazo primordial entre conocimiento y amor” (2015 [2008]: 263, 256), aquel abrazo de unidad originaria, de armonía vivida en el respeto a las diferencias. La mística confluye con el *mythos* en cuanto “experiencia primordial” de armonía, pues “la pura unidad no sirve, la mera diversidad no basta [...], el mero pensamiento racional no es suficiente” (2015 [2008]: 254, cf. 290). Se trata de una experiencia mítica que es “patrimonio de la tradición primordial de la humanidad cuyo origen se encuentra por encima de ella, cuyo nombre más adecuado es Divinidad” (2006 [2002]: 40), Símbolo o Misterio que adquiere diversos Nombres según los pueblos y culturas. Por tanto, la mística es experiencia mítica, experiencia primordial de Armonía con todas sus significaciones e implicaciones. Tal experiencia profunda de encuentro con el *mythos* primordial es experiencia cosmoteándrica, es decir, al mismo tiempo: corporal, intelectual y espiritual; material, humana y divina (cf. 2015 [2008]: 28). En efecto,

Dios, el Hombre y el Mundo no son ni uno, ni dos ni tres. No hay tres cosas ni tampoco una sola. Hay una radical relatividad, una interconexión irreductible entre la *Fuente* de lo que es, lo que *Es* y su propio *Dinamismo*; Padre, Hijo y Espíritu Santo; [...] lo Divino, lo Humano y lo cósmico; la Libertad, la Conciencia y la Materia [...] La realidad es trinitaria, no dualista. Sólo negando la dualidad (*advaita*), sin caer en la unidad, podemos aproximarnos conscientemente a ella (1998: 80).

¿Cómo acercarse a vivir en plenitud una experiencia mística-mítica? Panikkar distingue “tres momentos kairológicos” en la historia de la conciencia humana (2015 [2008]:



71): a) “momento *primordial* o ecuménico”, pre-reflexivo, donde la naturaleza, el ser humano y lo divino están vagamente diferenciados; b) “momento *humanístico* o económico”, histórico, donde la discriminación e individualización se profundizan en los particulares; c) “momento de la *nueva inocencia*”, cosmoteándrico, que busca articular la unidad del momento primordial con las distinciones del momento humanístico. En otras palabras, esta “nueva inocencia” permitiría releer, visitar y resignificar el mito primordial originario en los contextos o escenarios emergentes y en el diálogo profundo con interlocutores tradicionales y emergentes, como pueden ser los pueblos originarios. En efecto, toda comunicación intercultural e interreligiosa requiere “palabras primordiales” que puedan conectar profunda y simbólicamente a nivel místico-mítico con la Palabra Primordial: “el diálogo interreligioso ha de tener lugar, por tanto, a nivel místico, donde el entendimiento es más fácil” (2006 [2002]: 68).

Desde Abya Yala las reflexiones de Panikkar resuenan como un proyecto utópico, como tarea y desafío en la construcción de nuevos cristianismos a partir de la escucha y encuentro –como momentos significativos hacia el verdadero diálogo– con la diversidad de aquellos pueblos y culturas que conservan y se nutren todavía de las sabidurías milenarias, ecuménicas y cósmicas. En efecto, no obstante la colonización española y posterior neocolonización (y neo-colonialidad) republicana, los pueblos originarios han vivido en sus espacios familiares, comunitarios y en medio de las vicisitudes de la vida en sintonía relacional con el Misterio, Fuente de Vida.

En los ámbitos eclesiales, después del Concilio Vaticano II (1962-1965), la misma Iglesia católica en el continente se reconoce todavía “excesivamente cargada con el peso de la herencia socio-cultural de occidente, tanto en la expresión de sus dogmas, como en su disciplina e instituciones”, de tal modo que el mensaje evangélico continuaba expresándose únicamente en “esquemas mentales y filosofías del mundo greco-latino” (Melgar, 1968, n. 4). Esta clara constatación que hace el II Encuentro de Misiones realizado en Melgar, Colombia (20-27 abril 1968), por convocatoria del CELAM, significará a nivel oficial el inicio de un cambio de paradigma teológico en relación con las demás tradiciones culturales.

A propósito, Melgar señala, por ejemplo, una “triple urgencia”: “reconocer los signos de los tiempos, pensar de una manera nueva, y buscar una renovación pastoral” (n. 1). Así abre las puertas e inspira a las/os cristianas/os el comenzar a vivir y pensar *desde* la propia



realidad. Como se ha expresado en otro estudio, “ya en este documento, elaborado antes de Medellín, aparece con claridad aquella nueva *actitud* o nuevo *método* teológico misional, un método muy sensible a los acontecimientos cambiantes, que llegará a ser parte de la identidad eclesial (pastoral y teológica) latinoamericana” (Tomichá, 2018: 114). Precisamente esta actitud metodológica, ya aplicada en la constitución apostólica *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, dará lugar al surgimiento de las teologías propias del continente, entre ellas las teologías amerindias. A propósito, el ya citado indígena Eleazar López señalará años después: “para encontrarnos con Cristo es condición indispensable encontrarnos previamente con nosotros mismos, con nuestras raíces, con nuestra historia y nuestra cultura y, por qué no decirlo, con nuestra religión de origen” (1991: 15).

Así pues, desde la experiencia de los pueblos indígenas, resultaba urgente trabajar la propia memoria, una memoria cargada de experiencias simbólico-religiosas, en la confluencia de mitos y celebraciones en permanente resignificación. En efecto, se llegó a reconocer que tanto las expresiones cotidianas vividas en las familias y comunidades, que se acentúan particularmente en las fiestas religiosas, como la atenta escucha de aquellas sabidurías ancestrales transmitidas oralmente por las/os abuelas/os eran fuentes teológicas cargadas de espiritualidades y místicas por siglos invisibilizadas, pero latentes. Por tal motivo, la recuperación de la ancestralidad originaria será la vía personal-familiar y cultural-religiosa para una auténtica espiritualidad (mística) indígena-cristiana que reafirma su identidad milenaria. Con razón señala el mismo López: “Quien no tiene identidad difícilmente podrá tener un encuentro a profundidad con Cristo”, añadiendo luego la urgencia de “reconstruir” a “los pueblos indios” como sujetos, para devolverles “la confianza en sí mismos, el orgullo de su identidad india, la valentía de ser y mostrarse diferentes” (1991: 15). Con el pasar del tiempo, en los espacios internos de las iglesias cristianas, a pesar de los contratiempos, se han dado –aunque con lentitud– importantes avances en la afirmación de las espiritualidades originarias y también en el paulatino reconocimiento de las mismas por parte de la misma institución católica. En cuanto a las reflexiones teológicas indígenas sobre las propias experiencias espirituales y místicas, existen ya algunos trabajos publicados. También el V Simposio latinoamericano de Teología India organizado por el CELAM reconoce a “la espiritualidad y la mística, como experiencia cotidiana contemplativa de lo sagrado-trinitario en la vivencia de nuestros pueblos [originarios]” (CELAM, 2015: 201).



Una memoria corporal siempre interpretada: memoria ancestral colectiva

Según Panikkar, “cuando tenemos una experiencia, es su perduración en la *memoria* [...] la que nos permite hablar de ella” (2015 [2008]: 311) en cuanto “conciencia refleja” de tal experiencia. La memoria es considerada en sus cuatro roles: a) nos permite hablar de ella; b) es siempre transformada, interpretada, pues “no hay consciencia de una experiencia sin su interpretación” (2015 [2008]: 315); c) nos hace vivir de nuevo la experiencia, que puede ser muy diversa de la originaria recordada; d) nos permite relativizarla, al estar circunscrita a un tiempo-espacio determinado, pues “no vivimos en espacios y tiempos neutros y externos, sino que nosotros mismos somos temporales y espaciales” (2015 [2008]: 312). Esta tempoespacialidad es corporal, pero no se ha confundir con lo sensible; corpórea por ser experiencia humana auténtica, “mística”. Al mismo tiempo “intransferible”, “inseparable del sujeto que la experimenta, lo que no excluye que una comunidad, por ejemplo, no pueda ser el sujeto de una experiencia (colectiva)” (2015 [2008]: 313).

Por otra parte, la memoria de las/os indígenas, como se ha dicho antes, es con prevalencia comunitario-cósmica, señalando al respecto el documento de Santo Domingo “el derecho que tienen de vivir de acuerdo con su identidad, con su propia lengua y sus costumbres ancestrales, y de relacionarse con plena igualdad con todos los pueblos de la tierra” (DSD 251). Aparece por única vez el adjetivo “ancestral” en relación precisamente con los pueblos originarios, cuyas identidades se afirman en la recreación permanente de los propios símbolos culturales y religiosos heredados, que confluyen en el “*mythos* primordial”. Este proceso recreativo-interpretativo por medio de las celebraciones conlleva una conciencia cada vez más explícita de las propias sabidurías y particularmente del Símbolo primordial vivido en sus diversos Nombres (cf. López, 2015). Dada la visibilización de los pueblos originarios no sólo en lo cultural sino también en lo simbólico-religioso, Santo Domingo insistirá en “la importancia de profundizar un diálogo con las religiones no cristianas presentes en nuestro continente, particularmente las indígenas y afroamericanas, durante mucho tiempo ignoradas o marginadas” (DSD 137 y 138). De este modo, el paradigma teológico cristiano cambiará sustancialmente debido en modo particular a las interpelaciones socio-culturales e incluso políticas de los pueblos originarios. Esta apertura de Santo Domingo y el posterior pedido de la misma Congregación vaticana para la Doctrina de la Fe



hará que el CELAM comience a promover en 1997 los denominados “Simposios de Teología India” con la participación de los propios indígenas.

Volviendo a la recuperación de la “memoria histórica” (DA 96) que, en el caso indígena, se trata de memoria ancestral (no existe este término en el DA), conviene especificar en qué consiste exactamente lo ancestral. En sintonía con Panikkar, resulta claro que existe un mito fundante, primordial, que es la Fuente de la cual beben y a la cual confluyen los seres humanos; tal Fuente es llamada “Dios” según “la sabiduría ancestral de una gran parte de la humanidad” (Panikkar, 1998: 19). Desde la vida de los pueblos originarios, la Fuente ancestral o la Ancestralidad (con mayúscula) se manifiesta o revela en el entorno humano-cósmico, en el tiempo-espacio cotidiano, pero ciertamente con particular significación en los tiempo-espacios densos que son celebrados en las familias, comunidades o pueblos.

Desde la experiencia andina-aymara, Sofía Chipana señala la presencia de las sabidurías ancestrales en “mitos y leyendas, historias aún contadas, cantos aún cantados, el folklore, las expresiones de las danzas, los proverbios, los tabúes, lamentos, códigos éticos, símbolos, alegorías, metáforas, imaginación, mapas, códigos, que reflejan una nueva visión de la vida” (Chipana, 2011; cf. Tomichá, 2017: 337). Por cierto, se podrían añadir otras expresiones de sabidurías tanto personales (sueños, utopías, silencios, situaciones límites...) como principalmente colectivas: las luchas por defender la justicia y todo tipo de discriminación (social, cultural, jurídica, de género, epistémica...), el rol activo de la mujer, la defensa del propio territorio en zonas devastadas por la depredación neo-extractivista (minera, petrolífera, forestal), entre otras. De este modo, la memoria ancestral indígena, lejos de ser una simple recuperación “folclórica” antigua, es nada y nada menos la fuerza motriz para seguir defendiendo la vida contra viento y marea, como lo hicieron las abuelas y los abuelos – hoy también ancestros/os– en el pasado. Es también, lamentablemente, una memoria comunitaria martirial.

Esta memoria ancestral colectiva, corporal, profética e incluso martirial de los pueblos originarios, con todos sus contrastes, pero sin duda reafirmada en las últimas décadas, puede ofrecer algunas luces en el proceso actual de transformación de la humanidad. Así, por ejemplo (cf. Gorski-Tomichá, 2006: 54-56): el profundo sentido religioso de la vida, que se expresa en la gratitud al Misterio divino; la centralidad de lo sagrado vivido y celebrado en



relación con la Madre Tierra; el tiempo-espacio festivo de reciprocidad comunitaria; el contacto sensible, directo, cuasi “inmanente” con lo divino; la capacidad permanente de releer desde lo simbólico los acontecimientos vividos; la lucha por la defensa del territorio amenazado; entre otras. En definitiva, en sintonía con Panikkar, la Fuente, el Principio o la Tienda de Convergencia es el Misterio cosmoteátrico en sus diversos Nombres indígenas.

La hermenéutica diatópica y los equivalentes homeomórficos como vías interculturales: el caso andino

En un contexto de “cambio de época” (DA 44) con sus acelerados intercambios y flujos personales y digitales de todo tipo, que llevan a profundas y muy probablemente irreversibles transformaciones de todo tipo, es importante preguntarse por las vías o caminos a tener presente para que los encuentros interculturales e interreligiosos puedan ser espacios de mutuo enriquecimiento. Este gran desafío motivó la reflexión de Panikkar, quien ofreció al menos dos vías, por él denominadas “hermenéutica diatópica” o “pluritópica” y “equivalentes homeomórficos”. Respecto a lo primero, señala textualmente:

La hermenéutica diatópica es el método requerido de interpretación, cuando la distancia para superar, necesaria en cualquier comprensión, no es sólo la distancia que se establece dentro de una cultura singular (hermenéutica morfológica), o un tiempo (hermenéutica diacrónica), sino más bien la distancia entre dos (o más) culturas, que han desarrollado independientemente, y en espacios distintos (*topoi*), sus propios métodos de filosofar y sus modos de alcanzar la inteligibilidad, junto con sus propias categorías (Panikkar, 1990: 87).

La hermenéutica diatópica considera necesaria la comprensión del otro, “sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base”, pues “está en juego el último horizonte humano y no solamente contextos diferentes entre sí” (Panikkar, 2007 [1979]: 33), es decir, el horizonte místico-mítico. Al respecto, para interpretar mínimamente tal horizonte ajeno, aunque “no puede prescribir reglas específicas”, es preciso “ir a la escuela de esta filosofía y meternos en el universo de su discurso tanto como nos sea posible. Tenemos que superar nuestros parámetros y sumergirnos en un proceso participativo del cual puede ser que no veamos salida” (1990: 91). Se ha de vivir un proceso parecido al aprender una nueva lengua, que supone inmersión total en el mundo ajeno, actitud de escucha sencilla y humilde, para lograr un aprendizaje profundo e integral. Panikkar propone un método particular denominado “diálogo dialógico, el *dia,-lo,goç* que traspasa el *lógos* con el fin de alcanzar ese reino dialógico y translógico del corazón [...], consintiendo el emerger de un mito con el que podamos entrar en comunión”, un mito que permitirá la



comprensión más auténtica y profunda de las/os interlocutoras/es, quienes –se espera– podrán “compartir el mismo horizonte de inteligibilidad” (2007 [1979]: 33).

La hermenéutica diatópica permite así interpretar más profundamente los símbolos de los demás pueblos y culturas *desde* las experiencias vividas por ellas/os, lo más cercanamente posible a sus sabidurías y significaciones interiores. En este proceso Panikkar propone como ayuda el concepto de “homeomorfismo” o, también, los “equivalentes homeomórficos”, que son “equivalencias funcionales” o correspondencias profundas entre dos o más religiones (cf. Panikkar, 2015 [2008]: 456). Dos (o más) conceptos son homeomórficos “cuando la función que desempeña un concepto en un sistema se corresponde con la función respectiva del segundo concepto en otro sistema” (Panikkar, 2016 [2011]: 583). Como expresa Estermann, “no se busca la misma función” existente en la propia tradición, sino aquella “equivalente” a la noción original: los equivalentes homeomórficos tienen más o menos “la misma función en el conjunto total de significados e interpretaciones (como el peón en el ajedrez), pero no pueden ser traducidos unívocamente (el contexto en el tablero es otro)” (2017: 9).

En efecto, se trata de establecer relaciones profundas entre palabras, conceptos o símbolos que pertenecen a culturas y religiones muy diversas superando la simple analogía o, en expresión de Panikkar, se trataría de una “analogía de tercer grado” (2015 [2008]: 363), donde ni la significación ni la función son las mismas, pero sí semejantes. Así, por ejemplo, Dios y *Brahman* son “equivalentes homeomórficos”: ambos responden al ser humano como última instancia. Sin embargo, para cumplir tal función se comportan de modo diferente: el primero como creador y providente; el segundo con pasividad e indiferencia. Lo propio se diga cuando se relaciona Dios con Fuente, Inicio, Causa, Misterio (cf. 2015 [2008]:19, 335) o a Cristo con *Ishvara* del hinduismo. Sin duda, en palabras de Javier Melloni, es “un instrumento conceptual muy adecuado porque, por una parte, hace posible respetar la especificidad de toda forma religiosa y, por otra, permite construir puentes entre ellas sin caer en confrontaciones equívocas” (En: Muñoz, 2016).

En Abya Yala existen autoras/es, aunque muy pocas/os, que se refieren a las propuestas por Panikkar en relación con los pueblos originarios: Javier Medina (2008 [2002]: 170-172) en el caso de los guaraníes, Heydi T. Galarza (2015: 24) y especialmente Josef Estermann (2017) para el mundo andino, entre otras/os. Estermann es, sin duda, quien más ha trabajado las tradiciones andinas desde los instrumentos conceptuales mencionados con el



propósito de avanzar hacia una “filosofía intercultural” –siempre en proceso– entre dos mundos muy diferentes: el occidental y el andino aymara-quechua. En uno de sus recientes trabajos sugiere como “equivalentes homeomórficos” el concepto panandino *pacha* (cf. 2017: 9-16) con el término greco-occidental *on*. Recuerda, a propósito, en el caso andino, cómo el pensamiento surge y está siempre relacionado con la vida, es más vivencial y “holístico”, donde sus elementos tienen significado simbólico y representativo; el mismo concepto *pacha*, que tiene connotación temporal y espacial, se refiere a la totalidad de todo lo que existe, una totalidad o “universo ordenado” que se rige por los principios andinos de relacionalidad, complementariedad, reciprocidad, correspondencia, ciclicidad e inclusividad (cf. Estermann, 2017: 13). En cuanto al concepto occidental *on* (ente, *ens*), éste es considerado, en latín, como un *transcendentale*, es decir, “representa una característica de todos los seres (en el sentido de esencias puras o *possibilia*), independientemente de la *cuestión* si tengan o no ‘ser’” (un unicornio es un “ente” pero no un “ser”); por tanto, se extiende más allá del mismo concepto de “ser” y “es convertible con otros conceptos trascendentales (*unum, aliquid, bonum, pulchrum*)” (2017: 14).

Aunque entre ambos conceptos existen coincidencias (abarcen toda la realidad, tienen connotación espacio-temporal), hay también diferencias significativas de base: *pacha* es primariamente relacional, mientras *on* es sobre todo sustancial. En el pensamiento andino, donde lo relacional tiene que ver directamente con la vida, lo que no es “relacional” –es decir, es “sustancial”– significaría ante todo ausencia de “vida” (muerte). En occidente, en cambio, la vida es considerada como “auto-posesión (“autonomía”) se define desde y por sí misma: autorrealización; autoproducción; automoción; autoconciencia” (Estermann, 2017: 14). Dadas las similitudes y diferencias “decisivas” entre ambos conceptos, que reflejan dos *topoi* diversos (homeomorfismo), Estermann concluye:

En este sentido, *pacha* está más próximo al *esse* occidental, pero en el sentido de un *inter-esse*. Podríamos decir que la “función” pachasófica de *pacha* se asemeja (homeo-mórficamente) a una figura conceptual (inexistente), que cumple en la filosofía occidental una “función” entre *on* (o *ens*) y *einai* (o *esse*): por una parte meta-individual y meta-sustancial, pero por otra parte no tan abstracto y “sin tiempo y sin espacio) como el “ser” (2017:15).

Por todo lo expuesto y para concluir la presente introducción, conviene señalar las grandes *coincidencias* entre el pensamiento de Raimon Panikkar y las vivencias de los pueblos amerindios: la centralidad de la vida en todas sus dimensiones como experiencia mítico-mística constitutivamente abierta, relacional, dinámica, creativa; una experiencia



cosmoteándrica, donde el ser humano, el cosmos y lo divino están mutuamente implicados, se distinguen pero no se separan. Al mismo tiempo aparecen las *diferencias*: el acento relacional más interior, de pequeños grupos, o incluso individual en la experiencia del pensador hispano-indio (influjo oriental), mientras más familiar, grupal, comunitario, cósmico, en las vivencias de los pueblos originarios especialmente andinos; la profunda reflexión teórica y creativa de Panikkar en contraste con el compromiso cotidiano y martirial, también profundo y creativo, de los pueblos indígenas que luchan cada día por la propia supervivencia. A partir de ambas experiencias, se podría hablar también de “equivalentes homeomórficos” que –en este caso– ayudan a las teologías originarias a analizar y dar razón de la propia Ancestralidad vivida en el presente usando claves y lenguajes heredados de otras tradiciones culturales. Es todo un desafío a seguir con pasión afectiva y rigor analítico, desde el compromiso con la vida amenazada.

Referencias

- CARRASCO, Bartolomé. *Teología occidental y teología india*, abril de 1997, citado por Manuel Arias Montes, *Teología India como reflexión de la fe inculturada*. En: SECRETARIADO DE PASTORAL INDÍGENA Y SECCIÓN DE PASTORAL PARA LA CULTURA, *Hacia una Teología India Inculturada*, Simposio. Santafé de Bogotá, Colombia, Abril 21 al 25 de 1997: inédito, sin paginación.
- CELAM, *Teología India. V Simposio de Teología India. Revelación de Dios y Pueblos Originarios*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 13 al 18 de octubre de 2014, vol. V. Bogotá: Centro de Publicaciones del CELAM, 2015.
- DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM, *Antropología y Evangelización. Un problema de la Iglesia en América Latina*, col. DMC 1. México: s/e, [1972], p. 109-142.
- Documento Conclusivo* de la V Conferencia (Aparecida, 13-31.05.2007), aprobado por el Papa Benedicto XVI (29.07.2007) [DA].
- ESTERMANN, Josef. “El paradigma andino. Apuntes interculturales”. *Diálogos A*, Cochabamba, año 1, nº 0 (2010), p. 27-33.
- ESTERMANN, Josef. “Hermenéutica diatópica y filosofía andina. Esbozo de una metodología del filosofar intercultural”. *FAIA*, España (revista digital), vol. 6, n. 27 (2017), p. 1-17.
- FRANCISCO. Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* [EG] sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual (24.11.2013).



- FRANCISCO. Carta encíclica *Laudato si'* [LS] sobre el cuidado de la casa común (24.05.2015).
- GALARZA MENDOZA, Heydi Tatiana. “El desafío de encuentros y desencuentros necesarios entre el Suma Qamaña y la hermenéutica bíblica”. *Diálogos A*, Cochabamba, año 6, n. 8 (2015), p. 22-27.
- GORSKI, Juan; TOMICHÁ, Roberto. *Semillas del Verbo. Consideraciones teológicas*. Cochabamba: ILAMIS-EVD, 2006.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme 1990 [1a. ed. 1972], 14a ed.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. “Teología desde los nombres indígenas de Dios”. En: CELAM, *Teología India. V Simposio de Teología India. Revelación de Dios y Pueblos Originarios*, 2015, p. 43-66.
- LÓPEZ [HERNÁNDEZ], Eleazar, “Teología india hoy”. En: *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano*. México-Quito: CENAMI-Abya Yala, 1991.
- MAMANI BERNABÉ, Vicenta; QUISPE HUANCA Calixto. *Pacha; Espiritualidades originarias 1*. Cochabamba: ILAMIS-EVD, 2007.
- MEDINA, Javier (ed.). *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena*. La Paz: Comunicación PADEP/GTZ, 2008 [1ª ed. 2002].
- MUÑOZ, Quim. *Las equivalencias homeomórficas de Panikkar*. 15.11.2016. Disponible: <https://www.quimmunoz.com/las-equivalencias-homeomorficas-de-panikkar/>. Acceso en: 17.12.18.
- PANIKKAR, Raimon. *De la mística. Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder, 2005.
- PANIKKAR, Raimon. *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Ediciones Península, 1998.
- PANIKKAR, Raimon. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007 [orig. ing. 1979].
- PANIKKAR, Raimon. *Obras completas; tomo I: Mística y Espiritualidad, vol. 1: Mística, Plenitud de Vida*. Barcelona: Herder, 2015 [orig. it. 2008].
- PANIKKAR, Raimon. *Obras completas; tomo III, vol. tomo VIII: Visión trinitaria y cosmoteándrica. Dios-Hombre-Cosmos*. Barcelona: Herder, 2016 [orig. it. 2011], edición digital.
- PANIKKAR, Raimon. *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona 2006 [orig. it. 2002].



PANIKKAR, Raimundo. *Sobre el diálogo intercultural*; traducción y presentación de J.R. López de la Osa. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.

PANIKKAR, Raimon; PAVAN, Milena Carrara. *Pellegrinaggio e ritorno alla Sorgente*. Milano: Jaca Book, 2011.

PÉREZ, Victorino. En: *Raimon Panikkar, El sitio oficial, biografía, itinerario vital e intelectual*. Disponible: <http://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/biografia-intellettuale-2.html/>. Acceso en: 17.12.18.

SÍNODO DE LOS OBISPOS, Asamblea Especial para la Región Panamazónica. *Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral. Documento preparatorio*. Ciudad del Vaticano, 2018.

TOMICHA CHARUPÁ, Roberto. “El Encuentro de Melgar (1968) después de 50 años: los inicios de la misionología latinoamericana”, *Spiritus* (edición hispanoamericana), Quito, año 59/1, n. 230 (2018), p. 112-127.

TOMICHA CHARUPÁ, Roberto. “Espiritualidades amerindias relacionales. Aproximaciones preliminares”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 2 (2017) p. 329-351.