

Diez consideraciones para una pneumatología cristiana en perspectiva indígena

RESUMEN:

Los pueblos indígenas latinoamericanos (amerindios), no sólo amazónicos, probablemente nunca estuvieron al borde del exterminio como en la actualidad, debido a grandes poderes e intereses económicos internacionales que amenazan el propio territorio: la tala indiscriminada de árboles, contaminación de ríos, lagos y afluentes, uso indiscriminado de agro-tóxicos, derrames petroleros, minería legal e ilegal, neo-extractivismo, monocultivos, redes de mafias y narcotráfico, trata y tráfico de personas (en su mayoría mujeres), prostitución infantil, entre otros. Ante tal situación, las comunidades indígenas, junto a otros pueblos, levantan sus voces, se organizan y luchan por defender sus espacios de vida territoriales. En esta lucha de David contra Goliath, las comunidades cristianas y las teologías amerindias, fieles a sus raíces culturales y evangélicas, acompañan el proceso retejiendo las propias memorias, las sabidurías ancestrales y las espiritualidades milenarias con las experiencias vividas por las primeras comunidades cristianas. En este proceso, las teologías indígenas redescubren la presencia perenne del Espíritu Santo, que siempre ha acompañado, impulsado y empujado a las/os creyentes a poner en práctica el “buen con-vivir” entre todos los pueblos de la tierra.

Palabras clave: teologías amerindias; espiritualidades indígenas; Espíritu Santo; teología amazónica; sínodo panamazónico.

Ten Considerations for a Christian Pneumatology from an Indigenous Perspective

Abstract:

The Latin American (Amerindian) indigenous peoples, not only Amazonian, were probably never on the verge of extermination as at present, due to great international economic powers and interests that threaten the territory itself: the indiscriminate

falling of trees, pollution of rivers, lakes and affluents, indiscriminate use of agro-toxic, oil spills, legal and illegal mining, neo-extractivism, monocultures, mafia networks and drug trafficking, trafficking and trafficking of people (mostly women), child prostitution, among others. Faced with this situation, indigenous communities, together with other peoples, raise their voices, organize and fight to defend their territorial living spaces. In this fight of David against Goliath, Christian communities and Amerindian theologies, faithful to their cultural and evangelical roots, accompany the process by re-weaving their own memories, ancestral wisdoms and millenary spiritualities with the experiences lived by the first Christian communities. In this process, indigenous theologies rediscover the perennial presence of the Holy Spirit, which has always accompanied, encouraged and pushed believers to put into practice the “good living” among all the peoples of the earth.

Key Words: Amerindian Theologies; Indigenous Spiritualities; Holy Spirit; Amazonian Theology; Panamazonic Synod

Estamos siendo afectados por los madereros, ganaderos y otros terceros. Amenazados por actores económicos que implementan un modelo ajeno en nuestros territorios. Las empresas madereras entran al territorio para explotar el bosque, nosotros cuidamos el bosque para nuestros hijos, tenemos la carne, pesca, remedios vegetales, árboles frutales [...] La construcción de hidroeléctricas y el proyecto de hidrovías impacta sobre el río y sobre los territorios [...] Somos una región de territorios robados. (Indígenas del Brasil, 2019; ILSPA 45)

En el mundo indígena, donde todo está interconectado e interrelacionado entre lo humano-divino-cósmico, considerar la presencia de lo que la teología cristiana denomina *Espíritu* y, más aún, *Santo*, en singular, en relación a la tercera persona de la Trinidad y con la experiencia personal y comunitaria de cada creyente, es sin duda un desafío apasionante. Sin embargo, abordar desde lo indígena, particularmente amazónico, la “pneumatología” cristiana supone partir de la experiencia de vida propia de los originarios de Abya Yala, una vida cada vez más dura, dramática; amenazada en su propio territorio; una continua experiencia martirial. Por tanto, se trata de aproximarnos al Espíritu Santo desde la cruda realidad de aniquilación de pueblos y culturas indígenas; pero, al mismo tiempo, pueblos todavía cargados de sabidurías ancestrales, mitos, sueños, memorias y esperanzas de un “buen con-vivir”. El texto antes citado de los mismos pobladores indígenas del Brasil, recogido por el documento síntesis de la Red Eclesiástica Panamazónica (REPAM) y publicado en el *Instrumentum laboris* de la Asamblea Especial para la

Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 octubre 2019), es más que elocuente. En una región amenazada, “buen vivir” significa “comprender la centralidad del carácter relacional-trascendente de los seres humanos y de la creación, y supone un ‘buen hacer’”, sin “excluyentes ni excluidos”, donde “entre todos podamos forjar un proyecto de vida plena” (ILSPA 12-13)

En efecto, la región panamazónica, como señalaba el anterior Documento preparatorio al mismo Sínodo, está amenazada por “grandes intereses económicos” que intensifican “la tala indiscriminada en la selva, la contaminación de ríos, lagos y afluentes (por el uso indiscriminado de agro-tóxicos, derrames petroleros, minería legal e ilegal, y los derivados de la producción de drogas)” (DPSPA 1). De este modo, “se ha convertido en un espacio de desencuentros y exterminio de pueblos, culturas y generaciones”, con todos sus saberes tradicionales; muchas veces quienes forzosamente deben salir de sus tierras “caen en las redes de las mafias, del narcotráfico y de la trata de personas (en su mayoría mujeres), del trabajo y la prostitución infantil” (ILSPA 23). En realidad, lo que allí sucede no es sólo local, sino que refleja la muy seria amenaza a otros biomas del mundo, “cuenca del Congo, corredor biológico Mesoamericano, bosques tropicales de Asia Pacífico, acuífero Guaraní, entre otros” (DPSPA, Preámbulo) y, por tanto, a la subsistencia misma de la Hermana y Madre Tierra tal como la conocemos.

Lo que sigue son diez consideraciones: simples intuiciones, intentos de reflexión, apuntes sueltos, algunas ideas de otras/os teólogas/os, o materiales de trabajo, que buscan recoger las experiencias de vida de algunos pueblos originarios de Afro-Indo-Latinoamérica como presupuestos para una pneumatología cristiana-indígena desde la mirada católica. Por tanto, se tendrán en cuenta algunas reflexiones bíblico-teológicas amerindias, así como las orientaciones del magisterio universal y latinoamericano. En el primer caso, juegan un rol importante las propuestas teológicas amerindias, o india-cristianas, que resultan de los diversos simposios de “teología india” organizados por el Consejo General del Episcopado latinoamericano (CELAM), así como los eventos realizados por la Articulación latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI), entre otros. En cuanto al magisterio católico, las orientaciones oficiales del Papa Francisco y el proceso

previo a la citada Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica, ofrecen valiosas confirmaciones teológicas al caminar de los pueblos indígenas de Abya Yala.

1. El Espíritu como “fuerza vital” animador del cosmos: algunos fundamentos bíblicos

Según el aymara Domingo Llanque Chana, “el Espíritu de Dios es fuerza y acción motivadora, dinámica de todo quehacer humano y actúa de acuerdo a las situaciones y necesidades de cada pueblo y persona”.¹ Por su parte, para Crispín Masco Santander el Espíritu es la “fuerza vital” generadora de vida en todo cuanto existe, el “aliento que da sentido a la vida del ser humano” para reafirmar la reciprocidad comunitaria: “El *Ajayu* (Espíritu) es lo que nos genera vida y hace estar en armonía con Dios; es lo que nos impulsa a recibir pero también a dar. Por tanto, si nosotros perdiéramos esta fuerza vital podríamos llegar incluso a la muerte”.² En el mismo sentido de estrecha relación Espíritu-Vida se expresan otros autores también indígenas, que se mencionarán más adelante.

De igual modo, el VI Simposio de Teología India del CELAM realizado en Asunción del Paraguay en septiembre de 2017 expresaba en sus conclusiones: “El Espíritu está presente como fuerza vital en la vida y en las expresiones de los pueblos originarios. Así, la vivencia de la Trinidad asume diversas acentuaciones: unos resaltan más al Padre, otros más al Hijo, y otros más al Espíritu Santo” (n. 9; CELAM, 2018: 272). De lo expuesto, se percibe la convergencia en experimentar al Espíritu como fuente de Vida e incluso como Vida misma. Por tanto, se pueden deducir al menos 2 principios teológicos:

- a) la presencia universal del Espíritu en la vida y expresiones de toda persona humana relacionada con su entorno; en concreto, según los pueblos indígenas, tal Espíritu es siempre vivo y se manifiesta no sólo en la historia sino en *todo* lo que existe, en todo el cosmos, en todo lo creado;

1. Domingo Llanque Chana, *Vida y Teología Andina* (Cuzco: CBC-IDEA, 2004), 8.

2. Llanque Chana, *Vida y Teología*, 8.

- b) la presencia particular del Espíritu allí donde existe y se genera vida plena, especialmente en cada grupo humano, que lo acoge, percibe y relee según sus propias sensibilidades, signos y símbolos culturales, los cuales expresan los matices peculiares del Misterio trinitario. En muchos pueblos, se trata de una presencia dinámica, concreta y permanente en todo el cosmos-creación, que por supuesto “vive” con su propia singularidad (personas, animales, naturaleza, espíritus que cuidan cada porción de la selva o las montañas, antepasados o ancestros, entre otros).

Tal concepción del Espíritu como fuerza o energía vital en cada cristiano tiene un gran fundamento bíblico. Sólo para mencionar algunos ejemplos, Maurice Gilbert, al analizar el texto de Sab 7,22-8,1 habla de “espíritu” inteligente y sutil, donde la acción de la Sabiduría “pertenece al orden cósmico”, en el sentido que “anima, gobierna y renueva el universo, sin perderse ni eclipsarse en él”. En otras palabras, bajo la probable influencia del estoicismo (eliminando la idea panteísta), la Sabiduría es “animadora del cosmos” (cf. 8,1); el *pneuma*, espíritu, “llena la tierra” (Sab 1,7).³ Así, Sabiduría y Espíritu animan y gobiernan todo cuanto existe, todo lo que tiene vida, pero por supuesto sin identificarse con el cosmos o la naturaleza. Existiría entonces estrecha relación o reciprocidad entre el ser humano, Dios-Espíritu y la naturaleza o entorno, reciprocidad considerada como “realidad dinámica” siempre en movimiento. A la misma conclusión arriba el estudio de Gerard Blochat, después de analizar el “Espíritu de Elías”: “En Dios, es su fuerza de acción respecto al hombre. En la naturaleza (viento), es un elemento del que Dios se sirve en provecho del hombre. En el hombre, es su vitalidad, es decir su soplo, y lo que inspira su comportamiento. No le pertenece al hombre; sigue siendo precario y se le puede quitar al ser humano; lo ha recibido de Dios y no puede existir sin él”.⁴

Por su parte, Henri Cazelles señala cómo el autor de Jn 3,6-8 utiliza adrede la misma palabra *pneuma* para indicar espíritu, vien-

3. Cf. María José Caram, *El Espíritu en el mundo andino. Una pneumatología desde los Andes* (Cochabamba: EV-ILAMIS, 2012), 33.

4. Gérard Blochat, «El Espíritu de Elías reposa sobre Eliseo», en *El Espíritu Santo en la Biblia*, Cuadernos bíblicos 52 (Navarra: Estella, 1986), 22- 24.

to y soplo; aunque, por cierto, hay varias imágenes o apelativos para hablar del Espíritu: ruido, viento, fuego (Hech 2,2-3), entre otros. En cuanto a la expresión neotestamentaria Espíritu *Santo*, en realidad proviene de la traducción griega de los Setenta: *to pneuma to hagión* (Sal 51[50],13; Is 63,10-11), que a su vez sería la traducción del hebreo *ruah*, cuya raíz significa espacio, distancia (Gn 32,17) o vacío. Una versión de esta raíz se refiere al “espacio neutro, invisible, impalpable, la atmosfera exterior al hombre, o la *ruah*”.⁵ Al hablar de espacio (o atmósfera), puede ser tranquilo, ligero, violento, azulado, sombrío, o envuelto en nubarrones. Los babilonios distinguían entre viento violento y terrible y brisa ligera y refrescante; era un viento personalizado y con carácter divino, pues para ellos “toda fuerza divina era un dios” (1986: 22). Por su parte, los israelitas mencionan una *ruah* silenciosa (Job 4,15) y otra violenta (1Re 19,11). En el caso del nuevo David, “ungido del Señor”, la *ruah* no sólo “reposa sobre él” como don permanente, sino que esa *ruah* “hace respirar”, es animadora de vida e inspira temor de Dios (Is 11,1-3).

Por tanto, según algunos textos de la Escritura (Gn 6,3), la *ruah* es “el espacio vital que Dios posee” y del que participa el ser humano mientras vive.⁶ Tal “espacio vital” es el “ambiente de vida” en el que permanece el ser humano. De allí el sentido de vida, temperamento, actitudes, de toda persona humana dependerá del modo cómo encara su relación con dicho espacio, fuerza o ambiente vital en *todas* sus expresiones.⁷ En otras palabras, todo el ambiente o espacio vital está permeado de lo divino, es símbolo de lo trascendente. Habría que evi-

5. Henri Cazelles, «Espíritu y Ruah en el Antiguo Testamento», en *El Espíritu Santo en la Biblia*, Cuadernos bíblicos 52 (Navarra: Estella, 1986), 22.

6. Cazelles, «Espíritu y Ruah», 23.

7. “Cuando le falta espacio vital, el hombre es «corto de *ruah*», es decir, impaciente e irascible (Prov 14,29), del mismo modo, el orgulloso es «alto de *ruah*», mientras que el humilde es «bajo de *ruah*» (Prov 29,33). El que tiene tiempo por delante es «largo de *ruah*» (Ecl 7,8), mientras que el angustiado es «estrecho de *ruah*» (Job 7,11). Uno es «duro de *ruah*» cuando no le impresionan las palabras que oye (1Sm 1,15; Dt 2,30), «amargo de *ruah*» cuando el ambiente familiar le resulta ingrato (Gn 25,35), «frío de *ruah*» cuando no participa de una excitación colectiva (Prov 17,27). Finalmente, uno puede verse «apagado, roto, pulverizado de *ruah*» en caso de depresión, o bien «lleno de *ruah*», en caso contrario (Mlq 3,8; Dt 34,9). La mayor parte de estas expresiones son difíciles de explicar si la *ruah* no es más que un soplo, pero se explican bien si se trata de un ambiente de vida, de una atmósfera y de la manera con que se participa de ella” (Cazelles, 1986: 23).

tar la divinización de aquella fuerza vital, como sucedió entre los cananeos: se trata de distinguir sin separar.

Cazelles, al concluir su análisis de la *ruah* como “fuerza vital” en el Antiguo Testamento, señala cuatro rasgos: psicológico, físico, cósmico y teológico (1986: 23-24). Sobre la *ruah* cósmica, “se habla de las cuatro *ruah* del mundo, que son los cuatro puntos cardinales (Ez 37,9; 1Cr 9,24), siguiendo una expresión de origen babilónico”.⁸ Además, “en Ezequiel, ese Espíritu sigue siendo el que anima al Universo en todos sus rincones. En su célebre visión del c. 1, describe las ruedas o esferas cósmicas que van y vienen en sentido recto ante ellas, por las cuatro direcciones del cielo no son pura materia, ya que están llamadas por la *ruah* (1,20s)”.⁹

Sin duda, el Espíritu es acción, presencia, “fuerza vital” y misterio del mismo Dios que conduce la historia de su pueblo.¹⁰ Al mismo tiempo, conviene señalar el género femenino de la raíz semítica *ruah* que tiene al menos 4 acepciones: “soplo y viento, fuerza viva personificada, fuerza viva en el hombre y fuerza viva de Dios”.¹¹

A primera aproximación, se nota la gran convergencia entre la experiencia vivida por los pueblos indígenas y la Escritura bíblica en torno al Espíritu como “fuerza vital” que anima todo cuanto existe y cuya presencia es inmediata, concreta, palpable. Todo ello no significa confusión con el entorno o el cosmos, pues *ruah*, *pneuma*, *ajayu*, *Espíritu*... será siempre Símbolo divino o, en lenguaje cristiano del credo niceno-constantinopolitano, “Señor y Dador de vida”, presente en las búsquedas y “deseos profundos” de muchos seres humanos contemporáneos (DVi 2). El Espíritu es “aquél *en el que* el inescrutable *Dios uno y trino se comunica a los hombres*, constituyendo en ellos la fuente de vida eterna” (DVi 1). Desde la experiencia indígena, al estar los seres humanos estrechamente vinculados y compenetrados con el entorno, tal comunicación del Espíritu es humano-cósmica y siempre a favor de la vida en plenitud.

8. Cazelles, «Espíritu y Ruah», 23.

9. Cazelles, «Espíritu y Ruah», 24.

10. Víctor Codina, *No extingáis el Espíritu (1Tes 5,19). Una iniciación a la Pneumatología* (Santander: Sal Terrae, 2008), 44.

11. Caram, *El Espíritu en el mundo andino*, 34.

2. El Espíritu creador alimenta la espiritualidad de los pueblos indígenas: acoger sus frutos “desde sus propias culturas y tradiciones”

El Papa Francisco, en su Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (2013), nos recordaba cómo “una mirada de fe sobre la realidad no puede dejar de reconocer lo que siembra el Espíritu Santo” (EG 68). La acción del Espíritu es “libre y generosa” y, por tanto, a pesar de los límites y contradicciones del propio pecado, “hay auténticos valores cristianos” en aquellos pueblos que durante décadas o siglos – como es el caso de los indígenas– han sido ya “tocados” por el cristianismo. Corresponde entonces a la teología –en este caso amerindia– investigar y discernir no sólo los “valores” o “semillas del Verbo” presentes en tales pueblos, sino “una auténtica fe católica con modos propios de expresión y de pertenencia a la Iglesia” (EG 68).

A propósito, el Documento Preparatorio al Sínodo Panamazónico (2018) recuerda la urgencia de descubrir los “frutos del Verbo ya presentes en la cosmovisión” y en la vida de los pueblos indígenas (cf. DPSA, 15). Tales frutos o signos están latentes “en su vida cotidiana, en sus comunidades y organizaciones, en sus luchas por el reconocimiento de su dignidad, en los intentos de afirmación de la propia identidad, en la recuperación de su memoria histórica, en sus prácticas religiosas”.¹² A propósito, el mismo Documento preparatorio señala con claridad algunas situaciones dramáticas que atentan contra la vida de los pueblos indígenas y, que por ende interpelan a la teología amerindia hoy. Reconocer los signos y frutos del Espíritu lleva a las/os creyentes a coadyuvar y promover todo lo que esté a favor de la vida, especialmente de las/os más pobres y descartadas/os. Así, la comunidad cristiana ha de estar muy atenta y sensible a todo lo que contradice la vida. Esto supone docilidad al Espíritu Santo que actúa en la historia y en el cosmos, por cierto, también en los diversos pueblos, culturas y expresiones religiosas otras.

El ya citado *Instrumentum laboris* es más explícito, al señalar que “el Espíritu creador [...] ha alimentado la espiritualidad” de las/os indígenas y “les mueve a aceptarlo desde sus propias culturas y tradiciones”; no se trata sólo de “semillas del Verbo”, pues en muchos pue-

12. Caram, *El Espíritu en el mundo andino*, 19.

blos “la semilla ya ha crecido y dado frutos” (ILSPA 120). ¿Cuáles son estos “frutos” que han de ser respetados y acogidos por la comunidad cristiana y la teología en general?

la fe en el Dios Padre-Madre Creador, el sentido de comunión y armonía con la tierra, el sentido de solidaridad con sus compañeros, el proyecto del “buen vivir”, la sabiduría de civilizaciones milenarias que poseen los ancianos y que influye en la salud, la convivencia, la educación, el cultivo de la tierra, la relación viva con la naturaleza y la ‘Madre Tierra’, la capacidad de resistencia y resiliencia en particular de las mujeres, los ritos y las expresiones religiosas, las relaciones con los antepasados, la actitud contemplativa y el sentido de gratuidad, de celebración y de fiesta, y el sentido sagrado del territorio. (ILSPA 21)

En general estos frutos del Verbo, gracias a la presencia creativa del Espíritu en los pueblos indígenas, han sido de alguna manera mencionados en los documentos finales de las Asambleas del Episcopado latinoamericano y del Caribe (DP 19, 234, 1164; DSD 17, 169, 172a, 245, 248; DA 56, 92, 472, 529), en los simposios de “Teología india” del CELAM, en los encuentros de AELAPI y en otros eventos teológicos regionales. En todo caso, es necesario resaltar la estrecha vinculación entre la cristología (“frutos del Verbo”) y la pneumatología, que se formula explícitamente como lo que “el Espíritu del Señor a través de los siglos ha enseñado a estos pueblos [indígenas]” (ILSPA 21). De allí la consecuencia lógica para la Iglesia: no se han de “imponer a los pueblos amazónicos parámetros culturales, filosofías, teologías, liturgias y costumbres extrañas”; más bien es preciso “una escucha respetuosa, que no imponga formulaciones de la fe expresadas desde otros referentes culturales que no responden a su contexto vital”; por el contrario, aprender “de la experiencia ancestral, cosmologías, espiritualidades y teologías de los pueblos indígenas” (ILSPA 94; 120, 56), es decir, de los frutos del Espíritu.

Al respecto, conviene recordar que el Espíritu Santo “sopla donde quiere” (Jn 3,8), pues “obraba ya, sin duda, en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado” (AG 4) y permite a toda persona de buena voluntad asociarse al misterio pascual “en la forma sólo de Dios conocida” (GS 22). Según el magisterio posconciliar, como es el caso del documento *Diálogo y Anuncio* (1991), la acción universal del Espíritu Santo tiene una “presencia activa [...] en la vida religiosa de los miembros de las otras tradiciones religiosas” (DAn 28), pues según el

Decreto *Ad gentes*, tales miembros “a través de la práctica de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas y siguiendo los dictámenes de su conciencia [...] responden positivamente a la invitación de Dios y reciben la salvación en Jesucristo, aun cuando no lo reconozcan como su salvador (cf. AG 3, 9 y 11)” (DAn 29). De tal modo que “el Concilio reconoció abiertamente la presencia de valores positivos no sólo en la vida religiosa de cada uno de los creyentes de las otras tradiciones religiosas, sino también en las mismas tradiciones religiosas a las que pertenecen” (DAn 17).

Si ello es posible para quienes no conocen a Cristo, ¿cuánto más para las/os cristianas/os bautizadas/os que pertenecen a los pueblos originarios de Afro-Indo-Latinoamérica, pero que históricamente no han podido expresarse en sus propios símbolos religiosos y tradiciones culturales? En este contexto se entiende la urgencia de indagar, profundizar y explicitar aquellos “modos propios de expresión y de pertenencia a la Iglesia” vividos por dichos pueblos.

3. Al Espíritu Santo lo conocemos en la comunidad cristiana: “ plasmar una Iglesia con rostro indígena”

Según el Catecismo de la Iglesia Católica (1992), “el Espíritu Santo con su gracia es el ‘primero’ que nos despierta en la fe y nos inicia en la vida nueva [...]. No obstante, es el ‘último’ en la revelación de las personas de la Santísima Trinidad” (CIC 684). Es más, el Espíritu de la verdad nos “guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta” (Jn 16,13), más bien “nos ‘desvela’ a Cristo”: “Un ocultamiento tan discreto, propiamente divino, explica por qué ‘el mundo no puede recibirle, porque no le ve ni le conoce’, mientras que los que creen en Cristo le conocen porque él mora en ellos (Jn 14, 17)” (CIC 687). Así, quienes han recibido explícitamente al Espíritu Santo –por ejemplo, en el bautismo y la confirmación– están llamadas/os a conocer más en profundidad a la persona de Cristo, es decir, encontrarse con Él, hacer experiencia de Él, vivir su Proyecto, continuar su Misterio de Vida y Salvación.

El mismo documento recuerda a las/os creyentes que “la Iglesia, Comunión viviente en la fe de los apóstoles que ella transmite, es el

lugar de nuestro conocimiento del Espíritu Santo” en las Escrituras, Tradición, Magisterio, “en la liturgia sacramental, a través de sus palabras y sus símbolos, en donde el Espíritu Santo nos pone en Comunión con Cristo” (CIC 688). De igual modo, en la oración, en los carismas y ministerios, en los signos de vida apostólica y misionera y en el testimonio de los santos. Por tanto, es posible “conocer” al Espíritu Santo en las diversas fuentes de la fe cristiana, vividas y expresadas en la Iglesia a través del tiempo y el espacio en la pluralidad de sus manifestaciones culturales. Nótese la importancia de las celebraciones rituales como momentos como espacios para dejarse encontrar por el Espíritu Santo que sigue animando a las comunidades cristianas.

Al respecto, el Papa Francisco en Puerto Maldonado en su discurso a los pueblos amazónicos (2018), les expresaba: “ayuden a sus Obispos, ayuden a sus misioneros y misioneras, para que se hagan uno con ustedes, y de esa manera dialogando entre todos, puedan plasmar una Iglesia con rostro amazónico y una Iglesia con rostro indígena” (Francisco, PM; DPSA, 15). Por cierto, cuando se habla de “rostro”, se refiere al “rostro plural” de los pueblos indígenas, que se debe reflejar en una Iglesia también con “rostro plural”, no sólo en la Amazonia sino en todas las regiones de la tierra. Se trata entonces de avanzar realmente en el sueño de un cristianismo con múltiples rostros y culturas “en que ha sido acogido y arraigado” y, por consiguiente, la apuesta por una Iglesia con “rostro pluriforme”, “en una armonía pluriforme” (NMI 40; EG 116, 220), donde la “unidad pluriforme” es capaz de engendrar constantemente la belleza de nuevas vidas (EG 228). En efecto, “no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde” toda vez que “el mensaje revelado [...] tiene un contenido transcultural” (EG 117). Todo ello será posible cuando nos dejamos guiar y empujar por el Espíritu Santo.

En el caso amazónico, pero extensivo a otras Iglesias locales, tal rostro ha de tener un “perfil ministerial participativo, capaz de hacer de los pueblos indígenas y comunidades amazónicas los «principales interlocutores» (LS 146) en todos los asuntos pastorales y socio-ambientales en el territorio” (DPSA, 14). En efecto,

La Iglesia se ha de encarnar en las culturas amazónicas que poseen un alto sentido de comunidad, igualdad y de solidaridad por lo que no se acepta el cleri-

calismo en sus diversas formas de manifestarse. Los pueblos originarios poseen una rica tradición de organización social donde la autoridad es rotativa y con un profundo sentido de servicio. Desde esta experiencia de organización sería oportuno reconsiderar la idea de que el ejercicio de la jurisdicción (potestad de gobierno) ha de estar vinculado en todos los ámbitos (sacramental, judicial, administrativo) y de manera permanente al sacramento del orden. (ILSPA 127)

Desde lo expuesto, al mismo tiempo que “el mundo amazonico le pide a la Iglesia que sea su aliada” y “la Iglesia recrea su profecía, desde la tradición indígena y cristiana”, también se ve “con conciencia crítica una serie de conductas y realidades de los pueblos indígenas que van contra el Evangelio” (ILSPA 144). Por tanto, se trata de un mutuo enriquecimiento para volver a las raíces cristianas de una permanente conversión-acción eclesial, un “paradigma” que ha de inspirar “los ministerios, la catequesis, la liturgia, y la pastoral social tanto en la zona rural como urbana” (ILSPA 105). Es más, se repite lo dicho antes, resulta urgente aprender “de la experiencia ancestral, cosmologías, espiritualidades y teologías de los pueblos indígenas, en torno al cuidado de la Casa Comun” (ILSPA 56). En otras palabras, se trataría de avanzar hacia modelos de Iglesia indígena con ciertos rasgos propios:

- a) organización comunitaria sinodal con la efectiva participación del laicado indígena (cf. DA 213) y particularmente de la mujer indígena en los ministerios y toma de decisiones eclesiales (ILSPA 129c2), más allá de todo machismo y clericalismo (cf. DA 453 oficial; DA 109 cuarta redacción);
- b) celebraciones inculturadas, interculturales y cósmicas, con símbolos resignificados o nuevos, pero que respondan realmente a las profundas búsquedas de los seres humanos contemporáneos de acercamiento a lo divino en sus diversos nombres;
- c) estilo de vida más cercano, relacional, de escucha humanizadora y al servicio de las/os excluidos y descartados/os, tal como fue vivido en su tiempo por Jesús de Nazaret, y con profundo sentido de cuidar la Casa Común o Madre Tierra;
- d) teologías indígenas (cf. DPSA, 15; ILSPA 50, 98b1, 113, 128), más narrativas, simbólicas y celebrativas, con capacidad para “conectar” y responder a las inquietudes y aspiraciones espe-

cialmente de las nuevas generaciones indígenas; al mismo tiempo, teologías críticas ante toda mentalidad neocolonial, excluyente y neoliberal (cf. DA 463e).

4. Un método propio para acoger al Espíritu viviente: convivencia práctica como estilo teológico

Una Iglesia con “rostro pluriforme” rechaza todo tipo de uniformidad”, pues, al ser auténticamente católica, asume e integra las diversas expresiones simbólicas de aquellos pueblos y culturas en los cuales se encarna. Por tanto, una Iglesia plural, supone y exige una teología también plural en su diversidad de matices, estilos y métodos, como expresión de su misma catolicidad. Al respecto, la Comisión Teológica Internacional en el documento *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* (2011) recuerda que “la pluralidad de teologías es indudablemente necesaria y está justificada”, pues el Misterio divino es siempre comprendido en modo parcial, concreto y también “con ojos nuevos”; por otra parte, “ante la diversidad de los objetos que considera e interpreta [...] y ante la diversidad tan grande del modo humano de investigar, la teología debe inevitablemente recurrir a una pluralidad de disciplinas y métodos, conforme a la naturaleza del objeto que se estudia” (CTI, 2011: 77).

En el caso de la teología amerindia, siguiendo la tradición teológica latinoamericana, el compromiso evangélico en todas sus expresiones representa la fuente y “momento primero” de toda tarea teológica (Gustavo Gutiérrez), la defensa de la vida es el punto de partida y de llegada de toda teología impulsada por el Espíritu Santo. En otras palabras, “la acción del Espíritu Santo es, en cierta manera, anterior a la teología, pues El es quien posibilita la encarnación de la Palabra, preparando sus caminos”¹³. Esta anterioridad y universal vital del Espíritu exige a la teología un acercamiento metodológico que pueda asumir e interpretar a la luz del Evangelio los “signos de los tiempos” (cf. GS 4, 11, 44), entendidos como “aquellos acontecimientos o fenómenos de la historia de la humanidad que, en cierto sentido, por su

13. Caram, *El Espíritu en el mundo andino*, 19.

impacto o extensión, definen la apariencia de un período, y vienen a expresar las necesidades y aspiraciones concretas de la humanidad en dicho momento” (CTI, 2011: 54). A estos “signos” responde la teología amerindia con un método capaz de discernir el “Espíritu [que] actúa desde abajo, desde los y las pobres [...], desde la periferia, desde la impotencia, desde los últimos (*eschatoi*), desde la noche oscura y el caos, desde los crucificados de la historia” (Codina, 2015: 25 y 41). Para ello se requiere estar, sintonizar, escrutar, convivir con la realidad, en concreto, con los más pobres y descartados.

Tal convivencia con las situaciones de marginación, pobreza y descarte, entendida como método teológico para escrutar los signos del Espíritu, guarda estrecha relación con la experiencia del Buen Vivir o Buen Con-vivir de los pueblos indígenas, que comprende las diversas dimensiones y expresiones relacionales humano-cósmicas.¹⁴ En tal sentido, el horizonte del Buen Con-vivir representa no sólo un proyecto socio-cultural educativo e incluso político, sino ante todo un estilo, actitud o método teológico de profunda imbricación y penetración crítica con el entorno humano-cósmico. En otras palabras, para percibir y reconocer los signos del Espíritu se requiere una metodología teológica capaz de integrar lo mejor tanto de la herencia teológica occidental como de las profundas sabidurías y experiencias de los pueblos originarios, superando así todo tipo de posturas dicotómicas y dualismos excluyentes.

Se trata de un diálogo integral, que comprende lo socio-cultural-religioso y lo teológico-indígena; es decir, por una parte, se trata de “un acuerdo para vivir juntos, un pacto social y cultural” (EG 239); un “método que se ha de aplicar siempre para alcanzar la buena vida de todos”, para resolver “las grandes cuestiones de la humanidad”, donde la región amazónica “representa un *pars pro toto*, un paradigma, una esperanza para el mundo” (ILSPA 37). Por otra parte, la escucha profunda de esta dramática realidad impulsa a las teologías amerindias a incorporar el encuentro y diálogo de saberes y espiritualidades como una dimensión constitutiva de su quehacer teológico, ya sea *ad intra*, es decir, en los espacios eclesiales, ecuménicos, interreligiosos y seculares, como *ad*

14. Cf. Roberto Tomichá Charupá, «El Buen vivir. Inspiraciones para un cristianismo simbólico-convivial», *Spiritus* (edición hispanoamericana año 57/2, número 223), 9-26.

extra, o sea en la permanente escucha y encuentro con todo lo creado, con el entorno siempre vivo, con el “sujeto” creacional portador de vida.

Hace unos años, el antropólogo indígena ecuatoriano Patricio Guerrero ha acuñado el término *corazonar* para expresar un proyecto y estilo no sólo convergente e integrador de lo diverso, sino también insurgente y decolonizador: “el *Corazonar*, lo que hace es descentrar, desplazar, fracturar la hegemonía de la razón y poner primero algo que el poder negó, el corazón, y dar a la razón afectividad; [...] el *Corazonar* le nutre de afectividad, a fin de que decolonice el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido” (Guerrero, 2010: 41). Por tanto, se trata de un diálogo humano-cósmico en constante discernimiento crítico. Habría que profundizar el *corazonar* como estilo teológico crítico para poder escuchar y encarnar en la propia vida “lo que el Espíritu dice a las iglesias” (Ap 2,11).

5. El Espíritu, audacia crítica poscolonial: “desobediencia epistémica” para una creatividad evangélica

La II Conferencia de obispos latinoamericanos reunida en Medellín (1968) insistió en el protagonismo especialmente el laicado, llamado a trabajar en la superación de los *neocolonialismos externos* y de los *colonialismos internos*, a partir de una propuesta teológica auto-crítica, profética y liberadora desde los pobres y excluidos (cf. DM I. Justicia, 13; II. Paz, 2, 8; X. Laicos, 2). Casi cuarenta años después, Aparecida (2007) constata todavía que “permanece aún en los imaginarios colectivos una mentalidad colonial con respecto a los pueblos originarios y afroamericanos” (DA 96 cuarta redacción). De allí la urgencia de “descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales” (DA 96) en todos los ámbitos tanto relacionales y socioculturales como también en lo específicamente teológico. Según el *Instrumentum laboris*, dado que todavía persiste una mentalidad colonial y patriarcal, es necesario profundizar un proceso de conversión y reconciliación” (ILSPA 117) que “implica desaprender, aprender y reaprender” en cada momento de la vida cotidiana, con “una mirada crítica y autocrítica que nos permita identificar aquello que necesitamos des-

aprender, aquello que dana a la Casa Comun y a sus pueblos” (ILSPA 102), lo que trae sus consecuencias también para la reflexión teológica.

Al respecto, la descolonización de la teología, es ante todo epistemológica y supone “saber situarse en un *nuevo espacio*, desde donde, y como *locus enuntiationis* y hermenéutico original, será necesario rehacer toda la teología”.¹⁵ Se trata de una “conversión epistemológica”, es decir, “volvernos ‘epistemológicamente desobedientes’ también en la teología”.¹⁶ Es un proceso que comporta, en todo su recorrido, una permanente conversión integral, espiritual, cuyos frutos se verán en estilos de vida más evangélicos.

En este camino de “desobediencia epistémica” con el propósito de volver a la “obediencia evangélica”, algunas/os biblistas y teólogas/os, especialmente del sur y del oriente mundial, están centrando su interés en articular sus reflexiones en diálogo con los procesos descoloniales, decoloniales o poscoloniales elaborados desde otras disciplinas. De este modo, pensadoras/es y teólogas/os como Joseph Duggan, Kmow Pui-Lan, Daniel Franklin Pilario, Nicolás Panotto o Paulo Suess, entre otros, con sus diversos acentos, buscan asumir críticamente las interpelaciones del poscolonialismo, articulando teologías en diálogo con algunas corrientes emergentes – como la feminista e indígena, por ejemplo – con el fin de proponer “una conversión teológica de los estudios bíblicos, de la misionología, de la cristología y de otros temas importantes”.¹⁷ En concreto, las teologías poscoloniales persiguen un triple objetivo:

- a) “desenmascarar la complicidad de la teología con las relaciones coloniales en la historia y el presente”;
- b) “elaborar herramientas teológicas que ayudan a defenderse de la hegemonía epistemológica de la cultura dominante”;
- c) “poner su producción teológica al servicio de los subalternos y elaborarla en diálogo con ellos mismos”.¹⁸

En este triple objetivo decolonial-poscolonial se encuadran las

15. Enrique Dussel, «Descolonización epistemológica de la teología», *Concilium* 350/2 (2013): 191-202.

16. Stefan Silber, *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales*, (Cochabamba: Itinerarios-CAMMAL, 2018), 19.139.

17. Silber, *Poscolonialismo*, 94-95.

18. Silber, *Poscolonialismo*, 95.

teologías cristianas amerindias, las cuales críticamente buscan, por una parte, dar razón de las propias sabidurías expresadas en sus diversos símbolos ancestrales en continua transformación y siempre en diálogo creativo con la tradición cristiana también milenaria. Por otra parte, pretenden al mismo tiempo responder con nuevos lenguajes teológicos a las aspiraciones y búsquedas profundas de las nuevas generaciones. Para ello, como recuerda el Papa Francisco, se requiere una plena “confianza en el Espíritu Santo”, una confianza que “no es meramente pasiva, sino activa y *creativa*. Implica ofrecerse como instrumento (cf. Rm 12,1), con todas las propias capacidades, para que puedan ser utilizadas por Dios” (EG 145). En efecto, si “el Señor quiere usarnos como seres vivos, libres y creativos, que se dejan penetrar por su Palabra antes de transmitirla” (EG 151), toda/o teóloga/o está llamada/o a dejarse guiar y compenetrar por la creatividad del Espíritu Santo.

6. El Espíritu como memoria viva: sabiduría ancestral y contemporánea en diálogo creativo

La dimensión comunitario-cósmica es un rasgo distintivo en la vivencia relacional de los pueblos originarios, es un constitutivo de las espiritualidades originarias que ha de ser no sólo preservado sino compartido como riqueza para la humanidad. El documento de Santo Domingo señala precisamente “el derecho que tienen [los pueblos indígenas] 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). El texto menciona por única vez el adjetivo “ancestral” en relación precisamente con los pueblos indígenas, cuyas identidades se afirman en la recreación permanente de los propios símbolos culturales y religiosos heredados, que confluyen en el “*mythos* primordial” bastante común a las diversas tradiciones no siempre religiosas. 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.¹⁹

19. Eleazar López Hernández, «Teología desde los nombres indígenas de Dios», en *Teología India. V Simposio de Teología India. Revelación de Dios y Pueblos Originarios* (Bogotá: CELAM, 2015).

En tal sentido, los pueblos han de recuperar su propia “memoria histórica” (DA 96), la cual, en el caso indígena, remite a la memoria ancestral (término que no existe en el DA), entendiendo por “ancestral” –en sintonía con Raimon Panikkar– aquel 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”.²⁰ Desde la vida de los pueblos originarios, la Fuente ancestral, el Misterio, o simplemente el Ancestro (con mayúscula), se manifiesta en el entorno humano-cósmico, en el tiempo-espacio cotidiano, pero ciertamente con particular significación en los tiempo-espacios densos que son celebrados generalmente en las familias, comunidades o pueblos.

Sofía Chipana, desde su experiencia andina-aymara, 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”.²¹ 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...) hasta dar la propia vida, el rol activo de la mujer, la defensa del territorio en zonas devastadas por la depredación neo-extractivista (minera, petrolífera, forestal) incluyendo a los monocultivos, 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 ancestras/os– en el pasado. Es también, lamentablemente, una memoria comunitaria martirial.

Para los pueblos originarios la memoria ancestral es fuente y sabiduría de vida y, por tanto, ha permitido y todavía sigue dando fuerza y ánimo no sólo para defender los valores heredados, sino tam-

20. Raimon Panikkar, *Iconos del Misterio. La experiencia de Dios* (Barcelona: Península, 2001³), 27.

21. Cf. Roberto Tomichá Garupá, «Espiritualidades amerindias relacionales. Aproximaciones preliminares», *Perspectiva teológica* 49/2 (2017): 329-351.

bién para promover un diálogo fecundo con las nuevas generaciones indígenas, ya marcadas por la globalización digital con sus nuevas narrativas simbólicas. De este modo la ancestralidad se recrea con la contemporaneidad y viceversa. Un encuentro fraterno y diálogo creativo será posible si dejamos acompañar e iluminar por el Espíritu ancestral.

Sobre la “sabiduría ancestral”, se trata de la “reserva viva de la espiritualidad y cultura indígena”, pues promueve “el cuidado y respeto por la creación, con conciencia clara de sus límites, prohibiendo su abuso” (ILSPA 26); tiene que ver además, por ejemplo, con “la necesidad de preservar y transmitir los saberes de la medicina tradicional” (ILSPA 88). El documento, como señala Eleazar López, denota una cierta “cosificación” de lo indígena, que muestra “la perspectiva de quienes desde fuera recogen la palabra de las comunidades y hablan sobre, por y para los indígenas; y no con la mirada y expresión propia de nuestros pueblos”.²² No obstante, es un avance, pues señala que en la vida cotidiana amazónica “todo se comparte, los espacios privados [...] son mínimos. [...] las tareas y las responsabilidades se dividen y se comparten en función del bien común. No hay lugar para la idea de individuo desligado de la comunidad o de su territorio” (ILSPA 24). Es más, los espíritus viven y están presentes en los bosques, ríos, lagunas, cerros; son los verdaderos cuidantes del territorio y de la naturaleza; a ellos el ser humano debe respetar e incluso dialogar, pues como señala el Papa Francisco “todo está conectado”; “toda la creación está conectada” (LS 16, 91, 117, 138, 240; ILSPA 25; 56). Tales espíritus protectores del ser humano y de la naturaleza muchas veces son las/os ancestras/os divinizadas/os. De allí que “abusar de la naturaleza es abusar de los ancestros, de los hermanos y hermanas, de la creación, y del Creador, hipotecando el futuro” (ILSPA 26). Conviene señalar la apertura de la Iglesia a participar conjuntamente las/os indígenas, generando “procesos de aprendizaje” y de “formación permanente sobre el sentido de la vida integrada a su territorio y enriquecida por sabidurías y experiencias ancestrales” (ILSPA 43).

22. Cf. Eleazar López Hernández, «Aportaciones desde el paradigma guadalupano», <http://www.amerindiaenlared.org/contenido/15138/dios-habla-hoy-en-la-palabra-de-los-pueblos-amazonicos/> (fecha de consulta: 01.08.2019).

7. El Espíritu profético: “arriesgar la vida, abriendo un camino de cruz y martirio”

La Iglesia en América Latina y el Caribe nació y se desarrolló en un contexto de cristiandad occidental y colonial, muy uniforme, que relegó y subordinó todo tipo de diferencias no sólo sociales, culturales y religiosas, sino también epistémicas y de género. A pesar de los condicionamientos de la época, hubo personas creyentes, pertenecientes al mismo sistema, que defendieron la dignidad y libertad de los pueblos marginados. Estos “intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz [...] defendieron a los indios ante conquistadores y encomenderos, incluso hasta la muerte, como el obispo Antonio Valdivieso” (DP 8). No sucedió lo mismo, sin embargo con “los esclavos africanos”, cuya situación “no mereció, lamentablemente, suficiente atención evangelizadora y liberadora de la Iglesia” (DP 8). Esta evangelización fundante a favor de la vida en plenitud, contracultural, pero en sintonía con el evangelio, si bien no fue masiva, representa un rasgo paradigmático de la naciente teología latinoamericana que alcanzará su madurez casi 500 años después, a partir de la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano (Medellín, 1968). Por entonces, la opción concreta de la Iglesia “por los pobres” y a favor de la vida, la justicia y la libertad, llevará a muchas/os cristianas/os (obispos, sacerdotes, religiosas/os y laicas/os) a entregar sus propias vidas como mártires, siguiendo el estilo del mismo Jesús de Nazaret. La canonización del obispo salvadoreño Oscar Arnulfo Romero (14.10.2018) y la reciente beatificación del obispo argentino Enrique Angelelli junto a los sacerdotes Carlos de Dios Murias y Gabriel Longeville y al laico catequista Wenceslao Pedernera (27.04.2019), es sólo un ejemplo del testimonio martirial de una comunidad cristiana.

El Papa Juan Pablo II recordaba en su momento cómo la célebre “ley” de Tertuliano, “*sanguis martyrurum, semen christianorum*” se había “demostrado siempre verdadera ante la prueba de la historia”, y se preguntaba luego: “¿No será así también para el siglo y para el milenio que estamos iniciando?” (NMI 41). En el caso de los pueblos amerindios, es toda una realidad en el presente, pues muchos líderes de diversos países, tanto varones como mujeres, que salen en defensa de sus territorios, están sufriendo persecuciones de todo tipo e incluso

asesinatos por parte de quienes explotan para sus propios intereses los bienes de la Madre Tierra. A propósito, “el numero de martires en la Amazonia es alarmante”, pues “solo en Brasil entre 2003 y 2017 se registraron 1.119 indigenas asesinados por defender sus territorios”, toda vez que “cuestionar el poder en la defensa del territorio y de los derechos humanos es arriesgar la vida, abriendo un camino de cruz y martirio” (ILSPA 145). Ante esta situación conmovedora que aumenta cada día, según el mismo documento, “la Iglesia no puede ser indiferente, por el contrario ha de apoyar a la proteccion de las/los defensores de derechos humanos, y hacer memoria de sus martires, entre ellas mujeres lideres como la Hna. Dorothy Stang” (12.02.2005), la indígena Berta Cáceres en Honduras (3.03.2017), y muchas otras en Colombia, México y demás países. En tal sentido, la Red Eclesial Pan Amazónica (REPAM) de la Iglesia católica, creada en 2014, es un ejemplo creíble de trabajo conjunto a favor de la profecía de la vida y en articulación con personas de buena voluntad y con organismos afines.

En este contexto, las teologías amerindias -al igual que la teología latinoamericana que surgió después de Medellín- siguen siendo teologías que expresan el clamor de los pueblos -no sólo indígenas- que luchan por sobrevivir en sus propios territorios; son teologías que escuchan, sienten y conviven con el drama cotidiano y la esperanza profunda de los pueblos expuestos a la inminente aniquilación; son teologías dialógicas que se articulan con otras teologías y espiritualidades que buscan promover vida auténtica en todas sus expresiones, buen con-vivir simbólico-narrativo-celebrativo; en fin, son teologías martiriales, que, en el caso de las/os cristianas/os, encuentran su fundamento último en el mismo Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, profeta de la Vida, tal como era proclamado por las primeras comunidades cristianas y transmitido por el apóstol Pablo: “que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras” (1Cor 15,3b-4). Así el *kerygma* del cristianismo primitivo sigue resonando como Símbolo de Vida que impulsa la lucha por la vida de la Casa Común o Madre Tierra con todas sus hijas y todos sus hijos. En este contexto se relee y recrea la frase de Ireneo de Lyon, “*Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*” (*Adversus Haereses* IV,20,5-7), que ha inspirado el compromiso de muchas/os cristianas/os en Latinoamérica, donde -desde el

mundo indígena- el ser humano no puede ser ni existir si no es en convivencia con el territorio que durante milenios lo ha acogido y hospedado. Todo ello es posible gracias a la *parresía* (fuerza, audacia, valentía, coraje) del mismo Espíritu que mueve a las/os creyentes a ser fieles su propia vocación, incluso hasta dar su vida como Jesucristo (Hech 2,29; 4,29; 4,31; 9,27; 13,46; 14,3; 19,8; 26,26; 28,31; Ef 3,13; DA 363; EG 259).

A propósito, el Papa Francisco recuerda a las/os creyentes todo “discípulo sabe dar la vida entera y jugarla hasta el martirio como testimonio de Jesucristo” para que “la Palabra sea acogida y manifieste su potencia liberadora y renovadora” (EG 24). En la apuesta por la defensa de la vida, recuerda cómo las/os santas/os “mantienen con nosotros lazos de amor y comunión” (GE 4) y las/os mártires interceden: “Vi debajo del altar las almas de los degollados por causa de la Palabra de Dios y del testimonio que mantenían. Y gritaban con voz potente: «¿Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia?»” (Ap 6,9-10). Las/os mártires gritan por la “justicia ecológica” en nuestra Hermana Madre Tierra: “el gemido de la hermana tierra, que se une al gemido de los abandonados del mundo” (LS 53).

8. El Espíritu, animador del genio femenino: “tenemos conocimientos y capacidades para proponer y tomar decisiones”

Luz María Romero, en su reciente estudio sobre el genio femenino como nuevo estilo misionero, se refiere al “genio” como aquella “fuerza vital”, que se experimenta como aliento espiritual, bendición divina e inspiración profunda, donde todo se concentra como en una única fuente que mueve “al ingenio a explorar nuevas búsquedas y creaciones”: “Se opone a lo tradicional y monótono, a la imitación o rutina, desprecia lo degradante y de poco valor”.²³ Esta fuerza vital en constante movimiento ayuda a la persona “a descubrir su potencial y a desarrollar sus capacidades”;²⁴ a demostrar su propia “singularidad, autenticidad, habilidad, creatividad, inclinación, disponibilidad, cons-

23. Luz María Romero Chamba, *Genio femenino. Un nuevo estilo misionero* (Cochabamba: Itinerarios, 2018), 43.

24. Romero Chamba, *Genio femenino*, 44.

tancia, talento, agilidad, entusiasmo”, en modo particular, aquella “capacidad imaginativa” para “inventar o innovar algo [...] buscando preservar la vida en general incluida la del planeta”.²⁵

Lo “femenino”, siguiendo a Jung y a otras/os autoras/es, es entendido como aquella “energía esencial que impregna todas las células del ser humano, y se expresa en el modo de vivir la personalidad, sea varón o mujer”.²⁶ Por tanto, existe un “genio femenino” tanto en el varón como en la mujer, que “genera una identidad particular no sólo en las actitudes sino también en las producciones [...] lo femenino enriquece al genio proponiendo un toque específico en las producciones de quien crea e innova algo; más aún cuando está ligado a las fuentes de la vida y su evolución”.²⁷ En concreto, respecto al genio femenino en la mujer, siguiendo entre otras a Julia Kristeva, estaría más en relación con el “instinto maternal”, la “capacidad intuitiva” y el “sexto sentido”, que se expresa en el despliegue de una creatividad al máximo grado y en actitudes de ternura, acogida, cuidado, amor, responsabilidad y defensa de la vida para humanizar la humanidad.²⁸

Al repasar, por ejemplo, los Simposios de Teología India del CELAM y la manera cómo han abordado el genio femenino en la mujer indígena, Romero constata la “escasa participación femenina” y la “mínima [...] presencia de mujeres indígenas” y, por consiguiente, “aparece en los textos un genio femenino implícito, que protege la vida, la defiende, siembra solidaridad, esperanza, comunitariedad”,²⁹ es decir, en modo muy general se sigue invisibilizando el genio femenino en la mujer indígena. Aunque en el I Simposio (1997) algunos ponentes resaltan con más detalles lo femenino en la concepción de Dios, cabe preguntarse: ¿Por qué los demás Simposios no profundizaron dicha temática en los diversos temas estudiados?.³⁰ Ante esta realidad, que es también la preocupación del Papa Francisco, las teologías amerindias están llamadas a dar mayor protagonismo a la mujer indígena y a su “genio femenino” en su quehacer cotidiano.

25. Romero Chamba, *Genio femenino*, 43-44.

26. Romero Chamba, *Genio femenino*, 65.

27. Idem.

28. Romero Chamba, *Genio femenino*, 72.

29. Romero Chamba, *Genio femenino*, 240-241.

30. Cf. Romero Chamba, *Genio femenino*, 243.

En todo caso, desde la experiencia concreta y reflexión teológica de las mujeres indígenas, Vicenta Mamani, aymara, a tiempo de reconocer los valores tradicionales de los pueblos originarios, no obstante, con mucha lucidez autocrítica señala también el carácter androcéntrico y patriarcal de los pueblos indígenas, como en el caso aymara. Propone un camino de superación a nivel cultural y eclesial, recuperando las propias raíces, como, por ejemplo, el *ajayu* (ánimo, espíritu o fuerza ancestral) y la *qamasa* (coraje, valentía) como ética de buen convivir: “la espiritualidad significa vivir con nuestro *ajayu*, con nuestra *qamasa*, que son nuestra *qipa*, nuestro alimento del alma, es el hilo que sostiene nuestras vidas. Esta espiritualidad requiere ser recreada, alimentada y fortalecida continuamente”.³¹ Se retomarán más adelante estos conceptos aymaras.

Lo expresado es corroborado por los miembros de la REPAM, quienes, a partir de la escucha a las mismas protagonistas, insisten en que han de ser los mismos pueblos, especialmente indígenas, quienes han de tener la palabra y tomar posturas ante la realidad social y eclesial. En tal sentido, algunas mujeres originarias de amazonía peruana e integrantes de los pueblos asháninka, shipibo-konibo, yine, amahuaca y yagua, en un encuentro-diálogo preparatorio al Sínodo panamazónico, proponen:

- a) “que la Iglesia no debe imponer su religión a los pueblos indígenas amazónicos y que cada pueblo sea autónomo en sus creencias”;
- b) “una Iglesia inclusiva, que no discrimine por cultura o religión”, más bien debe unirse para resolver los problemas comunes;
- c) humildad y apoyo interreligioso entre todos, en particular en cuanto a la protección del medio ambiente y la preservación de las culturas y pueblos (REPAM, Mujer, Perú, 13.02.2019).

De igual modo, Rosilda Nunta Guimaraes, lideresa del pueblo shipibo, a tiempo de considerar a la Iglesia como aliada para contrarrestar la compleja problemática amazónica, sugiere el trabajo conjun-

31. Vicenta Mamani Bernabé, *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara* (Cochabamba: ILAMIS-CMMAL, 2014), 137.

to de varones y mujeres evitando toda discriminación, más bien, rescatar el valor “importantísimo” de la mujer “por su conocimiento”, “capacidad” y el valioso aporte que ofrecen a sus propias comunidades: “no somos víctimas, tenemos conocimientos, capacidades, para proponer y tomar decisiones” (REPAM, Mujer, Perú, 19.02.2019). Por todo lo expuesto, Daniela Andrade, coordinadora de comunicación de la REPAM, señala la urgencia de “comunicar desde la espiritualidad, que marca la vida política, social y la defensa de los territorios”, pues “al interior de la Iglesia amazónica todavía existen modos coloniales de ser Iglesia, impositivos, de espaldas a la realidad” (en: Modino, 2019).

En otras palabras, el pedido de las mujeres amazónicas de una Iglesia sencilla y humilde, que incluya y respete las creencias y espiritualidades de los pueblos y culturas, en modo particular las capacidades de la mujer, denota la existencia de una Iglesia todavía extranjera, colonial, occidental, que descarta no sólo el genio femenino, sino el genio de los pueblos otros, diversos y diferentes. A propósito, por su actualidad, conviene recordar algunas de las preguntas formuladas en 1987 por el teólogo aymara Domingo Llanque Chana: “¿Tienen las Iglesias voluntad para reconocer que los pueblos autóctonos poseen una experiencia religiosa y espiritual desde milenios y que el Espíritu del Creador ha estado y está presente en medio de ellos? ¿Pueden las Iglesias aceptar que los pueblos andinos tienen sus propias ideas, opiniones y objetivos para el desarrollo espiritual de sus integrantes?”.³²

9. El Espíritu en la vida cotidiana indígena: los *ajayus* en el *Ajayu*

Al considerar la presencia del Espíritu en los pueblos originarios, a partir de las experiencias y voces de los propios indígenas, resulta casi obligado hablar de los “espíritus” como una de las vías de acceso al Espíritu. En realidad, casi todas las religiones suelen considerar la existencia de espíritus, “ya sea como entidades autonomas o como realidades inherentes a algunos seres concretos [...] pueden ser considerados como sutiles, inmateriales o materiales; [...] personales o imper-

32. Domingo Llanque Chana, *Vida y Teología Andina* (Cuzco: CBC-IDEA, 2004) 2.

sonales”,³³ mediadores o intermediarios entre lo divino y lo humano. En todo caso, la pregunta que la teología cristiana-amerindia no debe olvidar es discernir en qué medida tal experiencia relacionada con los “espíritus” en la vida concreta de los diversos pueblos indígenas es realmente *experiencia espiritual* (en el sentido teológico cristiano tradicional), en cuanto permanente *mistagogía* (iniciación al Misterio) personal y comunitaria al servicio de la vida plena (Jn 10,10).³⁴ Al igual que las demás teologías, la teología amerindia está llamada a superar aquella “larga separación entre teología y espiritualidad”, debido a “una añoranza de la teología monolítica, uniforme y segura”.³⁵

Al respecto, el ya citado aymara Crispín Masco recuerda la enseñanza de las personas mayores, según las cuales, “en la vida existen espíritus que nos protegen y conducen por los caminos del bien; pero que tambien estan los malos espíritus que habitan en lugares solitarios y peligrosos como rios, lagunas, caminos donde poca gente transita, cementerios”.³⁶ De allí la necesidad de un adecuado discernimiento teológico-espiritual comunitario, que ha de guardar sintonía con el mensaje profundo de los “espíritus protectores”, generalmente presente en los mitos. Caso contrario, se puede perder el *ajayu* cuando, por ejemplo, en el caso andino, no se respeta a la Pachamama en sus diversas expresiones hierofánicas cotidianas, pues “no vivimos en armonía y reciprocidad con la naturaleza”.³⁷

En el mismo sentido, Martín Mamani Yujra, también indígena, a tiempo de resaltar “que en la concepcion aymara, todo lo que existe esta relacionado con lo demas”, identifica al *Ajayu* como Espíritu, el cual “forma parte de la dimension espiritual del *jaqi* (persona), de los animales, de los productos agricolas y de todo lo que existe” (2008: 15). Es más, “todo lo que existe tiene su *ajayu: jaqi Ajayu* (Espíritu de

33. Caram, *El Espíritu en el mundo andino*, 30-41.

34. Al respecto, conviene tener presente el cuestionamiento que hace Víctor Codina a una cierta teológica dogmática que no tiene en cuenta no sólo la experiencia espiritual del “pueblo sencillo y pobre”, de los movimientos sociales o de miembros de otras religiones, pero ni siquiera de los/as grandes místicos/as del cristianismo” (2007: 25). Ni qué decir sobre los pueblos indígenas y afrodescendientes. Sobre la espiritualidad amerindia, se vea una introducción: Tomichá, 2017.

35. Codina, *No extingáis el Espíritu*, 29.

36. Crispín Masco, «Una experiencia espiritual de la vida», en *Pacha 4: Ajayu: Espíritu*, Vicenta Mamani et al. (Cochabamba: EVD-ILAMIS, 2008), 7-14).

37. Masco, «Una experiencia espiritual de la vida», 9.

la persona), *uywanakan Ajayupa* (Espíritu de los animales), *qullu-apachitanakan Ajayupa* (Espíritu de los cerros-apachetas), *achunakan Ajayupa* (Espíritu de los productos agrícolas)” (2008: 15). En la práctica, la relación concreta del ser humano se realiza con las demás personas, con otros seres vivientes y con todo el entorno natural-cósmico. Estas experiencias cotidianas y concretas de los diversos *ajayus*, vividas con sentido profundo y en armonía integral con la *Pacha*, pueden ser expresión real de la presencia del *Ajayu*-Espíritu, en el sentido teológico cristiano.

Por su parte, el quechua Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, siguiendo a cientistas sociales, teólogos y especialistas en los Andes, considera el cosmos andino como “un *mundo de los espíritus*”, donde, por una parte, “las palabras *Ajayu* (Espíritu) o *ajayus* (espíritus) tienen significados diferentes” según el contexto y, por otra, se expresan como “*Hatun/Jach’a Ajayu* (el Gran Espíritu), *juchuy/jisk’a ajayus* (los espíritus o protectores menores) y *kallpa/qamasa ajayus* (valor, fortaleza)”.³⁸ Siguiendo el testimonio de un informante aymara, la persona andina tiene tres *ajayus* relacionados con las tres personas de la Trinidad: “como rezamos a *Dios Awki* (Dios el Padre), *Dios Yuca* (Dios el Hijo) y *Dios Espíritu*, [...] de manera parecida tenemos tres estrellas o sombras [...] primero es el *ajayu* (espíritu), luego *aninmu* (alma) y también *kuraje* (valor)”.³⁹

A primera vista, esta distinción tripartita pero interrelacionada (propia de los pueblos indígenas) de los espíritus, según como es vivido en el mundo no sólo andino, llevaría a percibir y experimentar al Gran Espíritu, cuyos atributos de protector, animador, acompañante... tienen relación con el mundo bíblico y la teología cristiana tradicional.

Finalmente, como se ha dicho antes, Vicenta Mamani sugiere recuperar las propias raíces ancestrales para caminar hacia la ética de buen convivir: el *ajayu* (ánimo, espíritu o fuerza vital) y la *qamasa*

38. Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, *Un arcoíris de voces teológicas. La trilogía andina desde la experiencia quecha y aymara* (Cochabamba: Itinerarios, 2016), 199.

39. Sarmiento Tupayupanqui, *Un arcoíris de voces teológicas*, 199 nota 138. Cf. Gerardo Fernández Juárez, «Ajayu, Animo, Kuraji: El “susto” y el concepto de persona en el Altiplano Aymara» en *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes* Alison Spedding Pallet ed. (La Paz: ISEAT y Plural Editores, 2004), 190.

(coraje, valentía). Esto último, la vivencia de la *qamasa* –a veces identificada con el mismo *ajayu*– tiene mucho que ver con la ya citada *parresía*, que es la fuerza, audacia, valentía y coraje del mismo Espíritu en la vida cotidiana del cristiano para ser fiel a su vocación, incluso hasta dar su vida como Jesucristo. De modo que *ajayu*, *qamasa*, *parresía*, a pesar de proceder de mundos culturales diversos, tienen mucho en común el hacer presente en el pueblo creyente la fuerza y audacia del Espíritu para anunciar el Evangelio en situaciones muy adversas. El mismo Papa Francisco recuerda a los fieles cristianos ser “evangelizadores con Espíritu”, “anunciadores de las grandezas de Dios”: “anunciar la novedad del Evangelio con audacia (*parresía*), en voz alta y en todo tiempo y lugar, incluso a contracorriente” (EG 259).

En todo caso, la interrelación y mutua dependencia entre *Ayaju-ajayus-qamasa* que se expresa en la *vida cotidiana* del aymara inmenso en su entorno cósmico es un principio fundamental para profundizar la pneumatología indígena-andina. Por cierto, en la teología amerindia –al igual que en la teología latinoamericana– el Espíritu (*Ruah*, *Pneuma*, *Ayayu*...) es posible a partir de las experiencias inmediatas histórico-cósmicas.

10. Del Gran Espíritu al Espíritu *Santo*: una experiencia simbólica y transformadora

El Espíritu aparece en la Escritura por medio de diversos símbolos con sus propias connotaciones (silencio, misterio, impersonalidad, cosmos...), pero siempre dinámicos y encarnados en la experiencia del pueblo: viento, fuego, agua, unción de aceite, paloma, nube, perfume, abogado, entre otros.⁴⁰ ¿Cuándo el Espíritu se convierte en Espíritu “Santo”? Según Cazelles: “El angel que acompañaba al pueblo hebreo por el desierto (Ex 23,20.32.34; 33,2) es llamado Espíritu Santo en Is 63,10s. El quiso conducir al pueblo a su descanso (v. 14). El Espíritu es llamado santo, como Dios es santo (Is 6,1) y como debe ser santo el pueblo (Dt 7, 6; cf. Lv 17-26)” (1986: 24). En todo caso, más allá del nombre “Santo”, resulta importante, por un lado, la experiencia de

40. Codina, *No extingáis el Espíritu*, 30-36.

liberación y conducción por parte de Dios que llega a su plenitud eminente en Jesús de Nazaret, Hijo de Dios y Dios mismo. Por otra parte, el fundamento de tal santidad es obviamente el mismo Dios, como es recordado por Jesús en los evangelios.

En la experiencia del pueblo andino quechua-aymara, Enrique Jordá y también Narciso Valencia señalan los 3 nombres más frecuentes escuchados para el Espíritu Santo: “Tata Espíritu o Señor Espíritu, Espíritu Santo o Santo Espíritu y Dios Espíritu o Qollana Espíritu” (Jordá, 2003: 242; Valencia, 1999: 33-34). Los andino-cristianos viven “muchos dones del Espíritu Santo” (2003: 244), que pueden ser reconocidos por sus frutos, por ejemplo, “en los signos de vida, en las aspiraciones más profundas de la humanidad: actúa a partir del rol de la mujer en la familia; empuja al creyente a confirmar las obras de vida que se van realizando en favor del pueblo” (Llanque, 2004: 167).

Habría que ver cómo se explica lo *santo* desde las categorías andinas. A propósito, el mismo Domingo Llanque, a tiempo de indicar la complejidad de los términos y funciones del *Ajayu* y/o *ajayus* en los Andes insiste en la presencia *santa* del Espíritu desde tiempos inmemoriales: “el Espíritu Santo estuvo presente en nuestras comunidades andinas, ya antes de que se estableciera la Iglesia traída por los predicadores del siglo XVI. Está con ellos y lo estará siempre, ya que la fidelidad y el amor de Dios son eternos y están mas allá de las vicisitudes del tiempo y los hombres” (2004: 169). De este modo se vuelve a reconocer la presencia soberana del Espíritu en la humanidad y en el cosmos: la *ruah* “que aleteaba por encima de las aguas” (Gn 1,2).

Según Sarmiento, los habitantes del cosmos andino “son seres vivos y [...] todos tienen espíritus [...] personas, animales, plantas, aves, peces, montañas, ríos, lagos, océanos, caminos, casas, piedras, árboles, sitios de minería, la lluvia, manantiales, nubes y helada, [...] cumplen ciertos papeles intermediarios en la vida de los andinos” (2016: 201). Existen “espíritus protectores y tutores”, son guardianes que dependen del Espíritu de Dios. Añade un testimonio personal:

«En mi niñez, en el paisaje de mi comunidad quechua de Lares, aprendí de mis mayores los *[sic]* hábitat de los espíritus buenos y malos; también aprendí cómo relacionarme con ellos en las diferentes situaciones de la vida, y cómo pedir su protección o permiso de pasar sin sufrir ningún daño. Los andinos

prefieren hablar de espíritus en lugar de deidades o dioses, ya que todos estos espíritus están sujetos al Espíritu Santo. Los espíritus comparten las múltiples manifestaciones del Espíritu Santo (1 Cor 12,1-11)».⁴¹

Como se ha dicho antes, los espíritus viven y están presentes en los diversos espacios de la naturaleza (bosques, ríos, lagunas, cerros...) para cuidarla. Tales espíritus protectores de todo cuanto existe a veces llegan a ser ancestras/os divinizadas/os. De allí que “abusar de la naturaleza es abusar de los ancestros, de los hermanos y hermanas, de la creación, y del Creador, hipotecando el futuro” (ILSPA 26). Se puede decir entonces que los espíritus, en cuanto buenos, “comparten las múltiples manifestaciones del Espíritu Santo” pues protegen a los seres humanos de toda adversidad para que a su vez ellos respeten la vida en todas sus expresiones. En otras palabras, la santidad del Espíritu Santo, mediada por los espíritus protectores, es verificada cuando la vida cotidiana de las personas continúa promoviendo respeto, armonía, cuidado, veneración... hacia la Madre Tierra y sus habitantes. Ya el apóstol Pablo mencionaba algunos frutos del Espíritu: “amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio de sí” (Gal 5,22-23). Sin embargo, la vida concreta, también en los pueblos indígenas, está marcada muchas veces por la desarmonía, el desequilibrio, el pecado, que contradice al Espíritu Santo. De modo que será siempre “fuerza vital” de transformación, cambio, denuncia y conversión personal y comunitaria. Al respecto, algunos testimonios de mujeres aymaras, recogidos por María José Caram, muestran con elocuencia la presencia transformadora del Espíritu Santo en sus vidas cuando la teología indígena-andina daba sus primeros pasos:

«Estoy muy alegre de sentirme como mujer dentro de mi pueblo, al estar junto a ellos reflexionando la Biblia, conociendo el Rostro de Jesús. Es el Espíritu Santo que me da ese ánimo. Yo veo que el Espíritu Santo ha jugado un rol para que, en mi persona, en mi familia haya un cambio. Como se sabe, en la cultura andina la vida es machista y las mujeres estamos sometidas a maltratos... Cuando me maltrataba mi esposo, nunca jamás decía a nadie... Pero sí sabía el Señor. Yo le decía ¿por qué tiene que pasar esto? Mucho pedía. Yo soñaba, a pesar de que me parecía imposible vivir feliz, tener un hogar donde haya com-

41. Sarmiento Tupayupanqui, *Un arcoíris de voces teológicas*, 2010-202.

42. María José Caram, «El Pentecostés de cada día», *Pastoral Andina* 95 (1994): 16-17. Cf. Llanque Chana, *Vida y Teología Andina*, 170.

prensión, amor en la pareja». ⁴²

Para concluir, la teología cristiana-amerindia se enfrenta a la gran tarea de profundizar y explicitar la pneumatología vivida por los pueblos originarios. No todo, sin embargo, es razón occidental; hay mucha vida, afecto, contemplación, corazón. Se trata de “corazonar” la teología para contemplar el Misterio, como lo hicieron los grandes teólogos en el pasado, quienes “insistieron firmemente en la dimensión apofática de la teología: la teología no debe reducir nunca el misterio” (CTI, 2011: n. 66).

ROBERTO TOMICHÁ CHARUPÁ
rtomicha@gmail.com

INSTITUTO DE MISIONOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA BOLIVIANA
Recibido 15.05.2019/ Aprobado 20.06.2019

Bibliografía

Biblia de Jerusalén, Barcelona: Desclée De Brouwer, 1999.

María José Caram, *El Espíritu en el mundo andino. Una pneumatología desde los Andes*. Cochabamba: EVD-ILAMIS, 2012.

«El Pentecostés de cada día», *Pastoral Andina* 95 (1994) 16-17.

Catecismo de la Iglesia Católica (1992).

Henri Cazelles, «Espíritu y Ruah en el Antiguo Testamento». En *El Espíritu Santo en la Biblia*. Cuadernos bíblicos 52. Estella (Navarra): EVD, 1986.

⁴² Actual director del programa de posgrado en Misionología de la Universidad Católica Boliviana, sede Cochabamba. Docente invitado en la Pontificia Facultad Teológica “San Bonaventura” de Roma y en el Centro de Estudios Bíblicos y Teológicos (CEBITEPAL) de Bogotá. Socio ordinario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica

CELAM

VI Simposio Latinoamericano de Teología India. Trinidad, Familia y Pueblos Originarios. Asunción, Paraguay, 18 al 23 de septiembre de 2017; vol. VI; Bogotá: Centro de Publicaciones del CELAM, 2018 .

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.

Víctor Codina, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo.* Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2015.

No extingáis el Espíritu (1Ts 5,19). Una iniciación a la Pneumatología. Santander: Sal Terrae, 2008 .

Concilio Vaticano II

Ad gentes. Decreto sobre la actividad misionera (07.12.1965) [AG].

Gaudium et spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (07.12.1965) [GS].

Dei Verbum. Constitución dogmática sobre la Divina Revelación (18.11.1965) [DV].

Comisión Teológica Internacional (CTI)

La teología hoy: perspectivas, principios y criterios. Madrid: BAC, 2012.

Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe

Santo Domingo. Nueva evangelización, Promoción humana, Cultura cristiana. Conclusiones (12-28.10.1992) [DSD]

Enrique Dussel, «Descolonización epistemológica de la teología», *Concilium* 350/2 (2013): 191-202.

Gerardo Fernández Juárez, «Ajayu, Animo, Kuraji: El “susto” y el concepto de persona en el Altiplano Aymara». *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes,*

ed. Alison Spedding Pallet. La Paz: ISEAT y Plural Editores, 2004.

Francisco

Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate* sobre la llamada a la santidad en el mundo contemporáneo (19.03.2018) [GE].

Discurso en Puerto Maldonado (Perú), Encuentro con los pueblos de la Amazonía (19.01.2018) [Francisco, PM].

Carta encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común (24.05.2015) [LS].

Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual (24.11.2013) [EG].

Enrique Jordá Arias, *Cristo en las Comunidades Aymaras de El Alto. Cruz cósmica y cruz bíblica*. Cochabamba: EVD-ILAMIS, 2009
Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en diálogo con la fe. Cochabamba: EVD-UCB, 2003.

Patricio Guerrero Arias, *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: UPS, 2010.

Juan Pablo II

Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* (06.01.2001) [NMI].

Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem* sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo (18.05.1986) [DVi].

Eleazar López Hernández, *Aportaciones desde el paradigma guadalupano*, en: <http://www.amerindiaenlared.org/contenido/15138/dios-habla-hoy-en-la-palabra-de-los-pueblos-amazonicos/> (fecha de consulta: 01.08.2019).

Teología desde los nombres indígenas de Dios, en: CELAM, *Teología India. V Simposio de Teología India. Revelación de Dios y Pueblos Originarios*, 2015, 43-66.

Domingo Llanque Chana, *Vida y Teología Andina*. Cuzco: CBC-IDEA, 2004.

Vicenta Mamani Bernabé, *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. Cochabamba: ILAMIS-CMMAL, 2014.

Martín Mamani Yujra, «Achunakan Ayjayupa (El Espíritu de los productos agrícolas)». *Pacha 4: Ajayu-Espíritu*. Vicenta Mamani et al. (ed.). Cochabamba: EVD-ILAMIS, 2008, 15-26.

Crispín Masco Santander, «Una experiencia espiritual de la vida». *Pacha 4: Ajayu-Espíritu*. Vicenta Mamani et al. (ed.). Cochabamba: EVD-ILAMIS, 2008, 7-14.

Raimon Panikkar, *Iconos del Misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Península, 2001³.

Pontificio Consejo para el Diálogo interreligioso y Congregación para la Evangelización de los Pueblos

Diálogo y Anuncio. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo interreligioso y el anuncio del Evangelio (Pentecostés, 19.05.1991), en: *La Iglesia Misionera. Textos del Magisterio Pontificio*, Madrid: BAC, 1994, 555-595; disponible en la red [DAn].

Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe

Documento de Aparecida (Aparecida, 13-31.05.2007) [DA].

REPAM, Mujer, Perú

«Mujeres amazónicas encaminan sus propuestas hacia el Sínodo» (13.02.2019); disponible en: <http://redamazonica.org/> (acceso: 26.02.19).

«Rosilda Nunta, AIDSESP: “Hombres y mujeres indígenas debemos caminar juntos por la defensa de nuestros derechos colectivos”» (19.02.2019); disponible en: <http://redamazonica.org/> (acceso: 26.02.19).

Luz María Romero Chamba, *Genio Femenino. Un nuevo estilo misionero*. Cochabamba: Itinerarios, 2018.

Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano

Documentos finales de Medellín (Medellín, 24.08-06.09.1968) [DM].

Stefan Silber, *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales*. Cochabamba: Itinerarios-CMMAL, 2018.

Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe

Documento de Puebla. Nueva evangelización, Promoción humana, Cultura cristiana (Puebla de los Ángeles, 27.01-12.02.1979) [DP].

Sarmiento Tupayupanqui, Nicanor

Un arco iris de voces teológicas. La trilogía andina desde la experiencia quechua y aymara. Cochabamba: Itinerarios, 2016.

Secretaría General del Sínodo de los obispos

Instrumentum laboris de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 octubre 2019) [ILSPA]

Asamblea especial para la Región Panamazónica, «Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral», Documento preparatorio (Ciudad del Vaticano, 08.06.2018) [DPSA].

Roberto Tomichá Charupá, «Algunas claves para leer los Simposios de Teología India», en: CELAM, *VI Simposio Latinoamericano de Teología India. Trinidad, Familia y Pueblos Originarios*. Asunción, Paraguay, 18 al 23 de septiembre de 2017; vol. VI; Bogotá: CELAM, 2018, 37-59.

«Espiritualidades amerindias relacionales. Aproximaciones preliminares», *Perspectiva Teológica*, vol. 49, n. 2 (2017): 329-351.

«El Buen vivir. Inspiraciones para un cristianismo simbólico-convivial», *Spiritus* año 57/2, n. 223 (edición hispanoamericana 2016): 9-26.