



Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos

*Descolonial spiritualities in indigenous perspective:
assumption and challenges*

ROBERTO TOMICHÁ CHARUPÁ^a

Resumen

En la actualidad hay grandes poderes e intereses económicos internacionales que amenazan seriamente la vida de los pueblos indígenas, y de todo el planeta, con 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. Ante tal situación, las organizaciones indígenas y comunidades cristianas (como la REPAM y el Sínodo Panamazónico), junto a otros pueblos, levantan críticamente sus voces, luchan hasta el martirio por defender sus territorios, teniendo como fuente y fundamento sus propias memorias, sabidurías y espiritualidades ancestrales, más incluyentes, relacionales, comunitarias, cósmicas, donde lo simbólico-celebrativo ocupa un lugar central en la propia vivencia cotidiana. En otras palabras, son espiritualidades descoloniales (decoloniales o poscoloniales), que se dejan guiar por la *parresía* del Espíritu Santo, para poner en práctica el "buen con-vivir" entre todos los pueblos y con la Madre Tierra.

Palabras-clave: Espiritualidades indígenas. Teologías decoloniales. Espíritu Santo. Teología amazónica. Sínodo panamazónico.

^a Facultad de Teología San Pablo (Universidad Católica Boliviana), Cochabamba (Bolivia). Doutor em Missiologia, e-mail: rtomicha@gmail.com

Abstract

At present there are great powers and international economic interests that seriously threaten the lives of indigenous peoples, and the entire planet, with the indiscriminate felling of trees, pollution of rivers, lakes and tributaries, 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. Faced with this situation, indigenous organizations and Christian communities (such as the REPAM and the Panamanian Synod), together with other peoples, raise their voices critically, fight until martyrdom to defend their territories, having as their source and foundation their own memories, wisdoms and Ancestral, more inclusive, relational, community, cosmic spiritualities, where the symbolic-celebratory occupies a central place in one's daily life. In other words, they are decolonial spiritualities (decolonial or postcolonial), which are guided by the parrhesia of the Holy Spirit, to put into practice the "good living" among all peoples and with Mother Earth.

Keywords: *Indigenous spiritualities. Decolonial theologies. Holy Spirit. Amazonian theology. Panamazonic Synod.*

Pregúntale siempre al Espíritu qué espera Jesús de ti en cada momento de tu existencia y en cada opción que debas tomar, para discernir el lugar que eso ocupa en tu propia misión (FRANCISCO, Exhortación Apostólica Gaudete et exultate [GE] 23).

En un mundo en constante transformación con diversos escenarios y múltiples sujetos que buscan dar sentido a sus propias vidas deambulando, peregrinando o simplemente intentando vivir o sobrevivir, en medio de los grandes y complejos intereses de personas o grupos de poder no sólo pero principalmente económicos, las/os cristianas/os hemos de estar presentes en esta historia con profunda actitud (auto)crítica y al mismo tiempo con mucho talento innovador y creativo en los espacios donde nos toca vivir. Lo contrario, según el hermano Papa Francisco, sería “acedia cómoda, consumista y egoísta”; “comodidad de la orilla” (GE 111, 130) y por tanto carencia de aquel Espíritu de *parresía* — audacia, fervor, coraje — que ha de caracterizar la vida de toda persona cristiana que sintoniza con su entorno humano-cósmico, donde los poderes fácticos marginan, atentan y matan a muchas criaturas, incluida “la hermana nuestra madre tierra, la cual nos

sustenta, y gobierna” (Carta encíclica *Laudato si'* [LS] 1). La canonización de Oscar Arnulfo Romero el 14 de octubre de 2018, asesinado en El Salvador el 24 de marzo de 1980 por defender la vida, es sin duda una continua invitación profética a seguir apostando por Jesús de Nazaret, Hijo del Dios Vivo, en su “opción por los últimos, por aquellos que la sociedad descarta y desecha” (Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* [EG] 195).

Para ello se requiere Espíritu, lo que supone un estilo de vida cotidiano crítico y emprendedor, más allá de los diversos dualismos, heredados e incorporados en mentes y corazones, que condicionan nuestros estilos de vivir y de convivir, no siempre respetuosos, relacionales e integradores de todo lo diverso. La dimensión crítica, por una parte, supone abordar con realismo y profundidad los colonialismos incorporados e internalizados que no sólo pueden obstaculizar nuestro *quehacer* sino incluso nuestro propio ser, es decir, pueden limitar y obstruir nuestro crecimiento humano y, por ende, nuestro camino de vida “espiritual”. Por otra parte, una espiritualidad emprendedora, supone y conlleva toma de decisiones creativas e innovadoras, en fidelidad al proyecto de vida iniciado por Jesús de Nazaret con sus discípulas/os, asumiendo sus implicancias concretas tanto en lo interior-personal como en lo comunitario-creacional. Una de aquellas decisiones es la apuesta por una espiritualidad sinodal, en el sentido de “caminar juntos” como varones y mujeres, hijos e hijas de Dios en un mismo bautismo (cf. Gál 3,28), que buscan superar todo tipo de herencias y estilos *coloniales*, que todavía impregnan la vida cotidiana de muchas/os cristianas/os en sus diversos ámbitos existenciales e impiden un crecimiento integrador y armonioso del Pueblo de Dios en la defensa de la vida.

En otras palabras, se requieren *espiritualidades descoloniales* —ambién llamadas decoloniales o poscoloniales¹— capaces de devolver a las/os creyentes el gusto y la alegría de ser personas humano-cristianas, seguidoras

¹ En el presente trabajo, en sintonía con el magisterio latinoamericano (DAp 96), se usa el término *descolonial* en el sentido amplio de recuperación integral de las creencias, vivencias, proyectos y símbolos de vida de los pueblos históricamente sometidos a potencias foráneas y muchas veces internalizadas por los propios sujetos. Aunque la crítica especializada insiste en las particularidades contextuales y semánticas que denotan los prefijos “des”, “de” y “pos”, junto con Silber, creemos “que es mucho más importante resaltar las intenciones y temáticas comunes que las diferencias” (2018: 88).

de Aquel Hijo de Dios, que se reveló como Misterio de Ternura y Amor, una revelación percibida y vivida en modo particular por quienes son excluidas/os, desechada/os, sobrantes (cf. EG 53). Lo que sigue intenta ofrecer algunos presupuestos y características comunes a estas espiritualidades descoloniales, teniendo presente, por una parte: las orientaciones universales del hermano Papa Francisco de Roma, los documentos preparatorios al próximo Sínodo para la Amazonía y la tradición latinoamericana y caribeña; y, por otra, las sensibilidades de los pueblos originarios de este subcontinente, denominado Abya Yala, tierra llena de vida y en plena madurez, por los indígenas kuna de Panamá.

Presupuestos teológico-espirituales

“Únicamente el Espíritu sabe penetrar en los pliegues más oscuros de la realidad y tener en cuenta todos sus matices, para que emerja con otra luz la novedad del Evangelio” (GE 173) De lo que se trata al abordar las espiritualidades descoloniales es, simplemente, volver a la frescura, novedad, transparencia y profecía de aquel estilo de vida de Jesús con sus discípulas/os que anunciaban lo que en la Biblia se denomina Reino o Reinado de Dios y, en términos indígenas, Buen Vivir o Buen Convivir (cf. Cerviño, 2015). Un evangelio muchas veces empañado, ofuscado e incluso traicionado a lo largo de los siglos por una cristiandad —en el caso latinoamericano— europeo-latina moderna, eurocéntrica, colonialista y capitalista (cf. Dussel, 2013: 198). De allí que las/os cristianas/os hemos de saber discernir muy atentamente aquel estilo de Jesús para hacerlo visible y creíble en nuestros espacios cotidianos. Para ello, es preciso dejarnos guiar por el mismo Espíritu que “aun fuera de la Iglesia Católica y en ámbitos muy diferentes, [...] suscita «signos de su presencia, que ayudan a los mismos discípulos de Cristo» (NMI 56)” (GE 9).

Empatía con los signos de los tiempos: escuchar los “muchos pequeños detalles cotidianos” (GE 143)

Se puede decir que una determinada experiencia espiritual, en sentido amplio, podría ser auténtica si toca en profundidad a la persona humana, se expresa en todas sus dimensiones (interiores, relacionales, afectivas, mentales...) y es percibida por los seres humanos (interlocutoras/es) como una especie de energía conectiva, integradora, que atrae y cautiva, y, al mismo tiempo interpela, desafía, colocando al desnudo nuestras propias limitaciones e incluso contradicciones relacionales, actitudinales y epistémicas. Tal experiencia, al ser dinámica e inter-relacional, comporta una preocupación constante por la propia autenticidad, que se es verificada en sus señales y frutos de vida plena en sus múltiples dimensiones: personal-interior, relacional-comunitario, cósmico-creatural. De allí que espiritualidad tenga que ver con la “calidad específicamente humana” o la “manera de representar y vivir esa dimensión de la vida humana” (Corbí, 2007: 11, 196, 198, 245, 248, 252), si por humanidad se entiende al varón y a la mujer en estrecha sintonía, conexión e incluso interdependencia fraterno-sororal con su entorno cósmico, tal como es experimentado por muchos pueblos originarios, no sólo de Abya Yala, y por eminentes figuras cristianas, entre ellas Francisco de Asís. Se podría decir entonces que una *experiencia espiritual* es *significativa* y *profunda* cuando toca cada una de las fibras sensibles de toda creatura humana, impregna cada instante de su ser y quehacer cotidiano, para suscitar y promover el *suma qamaña* (aymara), *sumaj kawsay* (quechua o kichwa), “buen con-vivir” (Tomichá, 2016) o, en términos cristianos, vida en plenitud (cf. Jn 10,10), “vivir según el Espíritu” que se expresa en actitudes concretas (Gál 5,16-25), pues al “árbol bueno” se le reconoce “por sus frutos” (Mt 7,16-20). Tal experiencia se puede expresar tanto a nivel religioso-institucional como secular-laical.

En otras palabras, una auténtica espiritualidad confina con la mística, entendida como “experiencia integral de la Vida”, que es “corporal, intelectual y espiritual al mismo tiempo [...] material, humana y divina — cosmoteándrica”; es “la característica humana por excelencia” que “no se mide en el tiempo”, porque es “experiencia del misterio” (Panikkar, 2005: 19,

22, 25-27). Por cierto, se trata de un misterio que es interiorizado relacionamente en cada tiempo-espacio de la vida, donde todo está incluido y todo es parte del caminar cotidiano de toda persona creyente sin ninguna discriminación. Ni la espiritualidad ni la mística es sólo para algunas personas privilegiadas, elegidas o iniciada, toda vez que es “una dimensión antropológica, un algo que pertenece al mismo ser humano” pues “todo hombre es místico —aunque sea en potencia” (2005: 20-21).

En tal sentido, en un camino de vida espiritual, la escucha atenta del entorno, de lo pequeño, sencillo y anónimo es fundamental: la santidad se vive y expresa, en los “muchos pequeños detalles cotidianos” (GE 143). Toda la experiencia humana es vivencia espiritual y potencial místico; es silencio orante contemplativo y al mismo tiempo compromiso profético y creativo; silencio denso que permite “discernir, a la luz del Espíritu, los caminos de santidad que el Señor nos propone”, pues “si no escuchamos, todas nuestras palabras serán únicamente ruidos que no sirven para nada” (GE 150, 172). A la luz del Concilio Vaticano II y de la tradición teológica latinoamericana, urge escuchar y escrutar comunitariamente los signos de la época o de los tiempos (GS 4, 11; EG 14, 51) para saber recoger, discernir e incorporar aquellas sabidurías de vida e interpelaciones presentes en las situaciones históricas y en los diversos detalles y matices del entretejido humano-cósmico. Así lo hizo Iglesia latinoamericana en Medellín (cf. Azcuy, 2012), que de frente al mundo no se consideró ajena, como “dos mónadas irreconciliables”, más bien, se insertó en “una positiva correlación recíproca entre ambos” (Noemi, 2007: 446), casi como profunda interpenetración, que adquiere fundamento en la presencia viva y universal del Espíritu, inmersión que a su vez exige sólidos criterios teológicos para discernir los “signos verdaderos” de aquellos falsos.

En términos cristianos, se trata de escuchar para dejarse encontrar por Jesús de Nazaret, “con todo el amor y el respeto que [se] merece”, permitiéndole “que nos golpee con sus palabras, que nos desafíe, que nos interpele a un cambio real de vida” (GE 65). Tal golpe es para practicar la misericordia y el perdón, evitando todo juicio, habladuría, crítica y condenación del prójimo (cf. Mt 6,36-38), recordando siempre que “la medida que apliquemos para dar se nos aplicará en el cielo para recompensarnos” (GE 81, 87). Toda espiritualidad cristiana comprometida

con el proyecto de vida de Jesús de Nazaret asume su estilo en cada uno de los espacios sin exclusión, evitando cualquier dualismo (interior-relacional, ad intra-ad extra, cuerpo-espíritu, varón-mujer, real-virtual...) o dicotomía entre intimismo personal y compromiso con las/os demás, o la misma comodidad o quietismo que “desnaturaliza la experiencia espiritual” (GE 30).

Desde Abya Yala, esta atenta escucha y discernimiento creativo supone reconocer e incorporar en la experiencia cristiana las riquezas espirituales de los pueblos, especialmente manifiestas en lo popular, lo afrodescendiente y lo indígena. Al respecto, existe una profunda sabiduría de vida que todavía conservan los diversos pueblos y que se expresan en relatos, narraciones, fiestas, celebraciones, en medio de las condiciones difíciles de marginación, exclusión o descarte, o entre migraciones forzadas, tráfico y trata de personas, violencias y abusos intrafamiliares, entre otras situaciones. Ya el documento de Aparecida recordaba la oportunidad de “aprovechar todavía más el rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular” (DA 262). Una mística que por cierto se ha nutrido en gran medida de las herencias africanas e indígenas.

En el caso de los pueblos originarios, el Documento preparatorio al Sínodo de los obispos para la Región Panamazónica, a realizarse del 6 al 27 de octubre de 2019, señala con claridad la dramática situación de injusticia en la que viven los indígenas: “el neocolonialismo de las industrias extractivistas, los proyectos de infraestructuras que dañan su biodiversidad, y la imposición de modelos culturales y económicos ajenos a la vida de los pueblos” (DPSA, 12); “el crecimiento desmedido de las actividades agropecuarias, extractivas, y madereras”, que “no sólo ha dañado la riqueza ecológica de la región, de su selva y de sus aguas, sino que además ha empobrecido su riqueza social y cultural”; además del “tráfico de personas, especialmente el de mujeres, para fines de explotación sexual y comercial”, quienes así pierden protagonismo en sus comunidades (DPSA, 2). Ante tal situación, “la Iglesia está llamada a profundizar su identidad en correspondencia con las realidades de su propio territorio y a *crecer en su espiritualidad escuchando la sabiduría de sus pueblos*” (DPSA, 12, subrayado nuestro). Tal sabiduría, según el *Instrumentum laboris* para el mismo Sínodo, es “ancestral”, tiene que ver con “la integración de la creación, de la vida considerada como una totalidad que

abarca toda la existencia” y, por tanto, hay que escucharla, en cuanto “reserva viva de la espiritualidad y cultura indígena” (ILSPA, 26) para toda la humanidad.

Encuentro crítico y creativo: aprender de las demás tradiciones religiosas y biodiversidades

La escucha atenta lleva a la apertura crítica y creativa hacia las experiencias otras, a través de un discernimiento constante que supone oración y cuidado de la vida en todas sus expresiones, contemplación y acción a favor de las/os excluidas/os y descartadas/os, celebración y lucha por la justicia. Escuchar la realidad comporta asumir “maneras nuevas” de ser y de vivir, estar dispuesta/o a la conversión permanente, “libertad para renunciar a su propio punto de vista parcial o insuficiente, a sus costumbres, a sus esquemas” (GE 172). Así será posible abrir las puertas hacia un verdadero encuentro con cada una de las creaturas del universo, con las biodiversidades.

Desde América Latina y el Caribe, a pesar de la colonización ibérica y posterior neo-colonización (y neo-colonialidad) republicana, los pueblos originarios han vivido en sus espacios familiares y comunitarios aquella sintonía relacional con el Misterio, Fuente de Vida. Es preciso saber apreciar, discernir, reconocer e incorporar en su seno las “semillas del Verbo” (AG 11, 15, 18; cf. LG 17; GS 57; NA 2) presentes en los valores ético-culturales y en las diversas tradiciones religiosas. Estas “semillas” muchas veces son “frutos del Verbo ya presentes en la cosmovisión de sus pueblos” (cf. DPSA, 15), gracias a la presencia del mismo Espíritu Santo que “sopla donde quiere” (Jn 3,8), que “obraba ya, sin duda, en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado” (AG 4) y que permite a toda persona de buena voluntad asociarse al misterio pascual “en la forma sólo de Dios conocida” (GS 22). Es más, según el documento *Diálogo y Anuncio* (1991), “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). En efecto, 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). Si ello es posible para quienes no conocen a Cristo, ¿cuánto más para las/os cristianas/os bautizadas/os que pertenecen a los diversos pueblos amerindios históricamente rechazados en sus propios símbolos religiosos y tradiciones culturales?

A propósito, la apertura teológica que reconoce la pluralidad cultural y religiosa en Abya Yala comienza después del Concilio Vaticano II (1962-1965), en ocasión del II Encuentro de Misiones realizado en Melgar, Colombia (20-27 abril 1968), por convocatoria del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). En dicho Encuentro la Iglesia católica admite estar 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”, que respondían únicamente a “esquemas mentales y filosofías del mundo greco-latino” (Melgar, n. 4). De allí la urgencia de un cambio de paradigma teológico en relación con las demás tradiciones culturales, en base a una “triple urgencia”: “reconocer los signos de los tiempos, pensar de una manera nueva, y buscar una renovación pastoral” (n. 1). Así las/os cristianas/os comienzan a vivir y pensar *desde* la propia realidad, con una “nueva *actitud*” y “nuevo *método* teológico” más “sensible a los acontecimientos cambiantes, lo que llegará a ser parte de la identidad eclesial (pastoral y teológica) latinoamericana” (Tomichá, 2018: 117). Esta apertura metodológica abierta al diálogo con los pueblos originarios y afrodescendientes será reconocida especialmente por la IV Asamblea General de obispos latinoamericanos y caribeños reunida en Santo Domingo (1992) y dará lugar al surgimiento de nuevas teologías cultural y religiosamente enraizadas, como las amerindias. En tal sentido, el CELAM iniciará en 1997 los denominados “Simposios de Teología India” con la participación de los propios indígenas.

Por su parte, el ya citado Documento Preparatorio del Sínodo Panamazónico (2018) insiste en los “frutos del Verbo ya presentes en la cosmovisión” y en la vida de los pueblos indígenas (cf. DPSA, 15), muchas veces 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” (Caram, 2008: 19; también: Idem 2012, p. 23). Conviene siempre recordar que reconocer los signos y frutos del Espíritu lleva a la comunidad cristiana a comprometerse en promover todo lo que esté a favor de la vida, especialmente de las/os más pobres y descartadas/os. Esto supone docilidad al Espíritu Santo que actúa en la historia y en el cosmos.

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”, pues en muchos pueblos “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.

Por todo lo expuesto, una espiritualidad que pretenda ser cristiana debe necesariamente abrirse al encuentro y diálogo con las tradiciones culturales y religiosas del continente, tanto ancestrales (especialmente indígenas y afrodescendientes) como emergentes (juveniles, digitales, feministas, ecológicas, cibernéticas, entre otras). A propósito de lo primero, el indígena zapoteco Eleazar López señalaba en su momento la importancia del encuentro intra-cultural e intra-religioso en la recuperación de la propia memoria ancestral: “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” (López Hernández, 1991: 15). Ello supone conciencia crítica y compromiso operativo decolonial.

Movimiento interrelacionado y decisiones concretas: dejarse guiar por la parresía del Espíritu

Eppur si muove —y, sin embargo, se mueve— era la hipotética frase en italiano que, según la tradición, Galileo Galilei (1564-1642) habría pronunciado después de abjurar de la visión heliocéntrica del mundo ante el tribunal de la Inquisición. Es una frase que indica un principio de la realidad, constatado por la cosmología contemporánea: el movimiento. Todo es dinámico, todo se mueve; el movimiento genera vida, lo contrario produce la muerte, tanto en el ser humano (microcosmos) como en todo su entorno (macrocosmos). En la misma línea Isaac Newton (1643-1727), con su complicada teoría matemática sobre el movimiento de los cuerpos; Edwin Hubble (1889-1953) con la expansión del universo como una constante en el cosmos.

También el paleontólogo y teólogo Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) reconocía el carácter dinámico de toda la realidad, experimentada como única, profunda, última, inter-relacional, convergente y consistente, donde interactúan y se unen los diversos rostros de una misma “trama cósmica” sostenida por cuatro hilos (Teilhard, 2002: 28, 101; cf. Tomichá, 2014: 46-48). Esta convergencia, que se inicia en la relación (espiritual, mística) profunda en medio de la realidad cósmica (incluyendo obviamente lo humano), llega a su plenitud más allá de sí misma, en la Cristogénesis. Si todo movimiento genera vida, actividad, transformación, cambio, proceso, y además adquiere sentido espiritual y místico, el mismo cristianismo -y las teologías- ha de estar muy atento y sensible a percibir en el entorno cada una de las notas y variaciones de tal movimiento interrelacionado y convergente. Para ello se requiere un acercamiento, actitud o postura también interconectada e interrelacionada a todo nivel, en contenidos diversos, métodos interdisciplinarios y fundamentos epistemológicos, especialmente teológicos. Sin interrelación humano-cósmica, que supone la aceptación teórico-práctica de todo pluralismo, no hay tejidos ni redes ni tramas. Sería volver a la lógica mono-direccional y monocultural, donde se imponen los intereses de un determinado grupo de personas o, en el caso amerindio, mantener una colonialidad dominante.

A propósito, la historia del cristianismo ha sido en gran medida también dinámica, es decir, una historia de movimientos inspirados en la experiencia del mismo Jesús que anunciaba la inminencia del Reinado de Dios, curando todo tipo de dolencias y enfermedades (cf. Mc 1,32-34; Mt 4,24). Así, por el ejemplo, en el medioevo europeo, los movimientos laicales evangélico-pauperísticos, como los valdenses, cátaros, humillados y mendicantes, querían volver al estilo itinerante de Jesús con sus discípulos y de las primeras comunidades cristianas (cf. Hech 2,42-47 y 4,32-37), donde existía movimiento, vida común, pobreza, humildad, sencillez, caridad, conversión permanente. De igual modo, los primeros religiosos que llegaron a América Latina y el Caribe procedían generalmente de grupos reformados cuyo propósito, como en el caso de los franciscanos, era volver a la observancia de la Regla primitiva de San Francisco de Asís. Siglos después, el Concilio Vaticano II (1962-1965) apostará nuevamente por una Iglesia

significativa y creíble, donde cada bautizada/o retorne a las “fuentes” bíblicas, patrísticas y carismáticas, superando supersticiones y concepciones mágicas del mundo, para vivir “una adhesión verdaderamente personal” (GS 7).

En sintonía con el Concilio, el magisterio latinoamericano y caribeño también percibe, asume y se compromete con una Iglesia dinámica, tanto en lo interno como en su misión “ad extra”. Así, según la Conferencia de Medellín (1968), “la comunidad humana [...] está sujeta a un movimiento que implica constantemente cambio de estructuras, transformación de actitudes, conversión de corazones” (DM, II. Paz, 14b). A nivel eclesial, ha de tener como protagonistas especialmente el laicado, llamado a trabajar en la superación de los *neocolonialismos* externos y de los *colonialismos* internos, a partir de una propuesta teológica autocrítica, profética y liberadora desde los pobres y excluidos (cf. DM I. Justicia, 13; II. Paz, 2, 8; X. Laicos, 2). De esta manera *poco a poco* surgirá con voz propia e identidad teológica peculiar la Iglesia latinoamericana y caribeña; una Iglesia “fuente”, y ya no “reflejo” de los “centros” europeos; una Iglesia mayor de edad, después de siglos de una prolongada “niñez”; en definitiva, una Iglesia que *comienza* su proceso de descolonización integral, un proceso —sin embargo— no siempre secundado por sus propios miembros.

¡Tal vez pueda faltar confianza en el Espíritu que acompañó el movimiento de Jesús y el movimiento de los primeros discípulos apóstoles (misioneros), quienes se dejaron guiar por aquella *parresía* dinámica, emprendedora, audaz y creativa, aún a costa de la propia vida! A propósito, el hermano Francisco expresa con claridad: “audacia, entusiasmo, hablar con libertad, fervor apostólico, todo eso se incluye en el vocablo *parresía*, palabra con la que la Biblia expresa también la libertad de una existencia que está abierta, porque se encuentra disponible para Dios y para los demás (cf. Hch 4,29; 9,28; 28,31; 2Co 3,12; Ef 3,12; Hb 3,6; 10,19)” (GE 129). Y más adelante: “la *parresía* es sello del Espíritu, testimonio de la autenticidad del anuncio” (GE 132).

Conversión epistemológica: incluir las miradas otras

El *Documento de Aparecida*, aprobado por los obispos latinoamericanos el 31 de mayo de 2007, expresa: “permanece aún en los imaginarios

colectivos una mentalidad colonial con respecto a los pueblos originarios y afroamericanos” (DAp 96 cuarta redacción). Así, en continuidad con Medellín, Aparecida constata todavía la vigencia de un “cristianismo con mentalidad, estilo, pensamiento, proyectos, actitudes, relaciones, símbolos marcadamente paternalistas [...], no sólo en relación a los pueblos originarios y afroamericanos, sino hacia todo lo que nos resulta diferente a lo tradicional europeo en el modo de ser, pensar y actuar” (Tomichá, 2012: 99). Por tal motivo, el mismo documento afirma la vía a seguir: “descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales” (DAp 96) en todos los ámbitos tanto relacionales, socioculturales como en lo específicamente teológico, lo cual supone una “conversión epistemológica”, es decir, “volvemos ‘epistemológicamente desobedientes’ también en la teología” (Silber, 2018: 19, 139, 140). Al respecto, “la descolonización epistemológica de la teología comienza al saber situarse en un *nuevo espacio*, desde donde, y como *locus enuntiationis* y hermenéutico original, será necesario rehacer toda la teología” (Dussel, 2013: 202). 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 efecto, es oportuno tener presente la permanencia de aquella “mentalidad y mirada colonial” en los diversos “imaginarios colectivos”, por cierto, tanto socioculturales como católico-eclesiales, que se expresan en actitudes concretas de supremacía, discriminación, subestimación, paternalismo, patriarcalismo, machismo, clericalismo... con respecto a todo tipo de diferencias sociales, culturales, religiosas, sexuales y de género, entre otras. En América Latina y el Caribe, al tratarse de pueblos en su mayoría tradicionalmente cristianos, resulta más urgente todavía una mentalidad y mirada alternativa, desde quienes han sido por siglos excluidas/os, desde los pueblos otros y las culturas otras, invisibilizadas, que llevaría a una “plena ciudadanía” cristiana, donde ellas/os puedan ser verdaderos protagonistas eclesiales. Los obispos reconocen, por tanto, en la práctica católica, la herencia de un cristianismo colonial todavía muy vigente en los diversos estamentos de la Iglesia.

A pesar de la imposición de un cristianismo bastante alejado de la sensibilidad cultural de los pueblos originarios y afrodescendientes, el mismo laicado en su práctica cotidiana concreta supo recrear la doctrina recibida, los símbolos religiosos y las celebraciones repetitivas para conformar el denominado “cristianismo popular” o “religión popular”, como una manera propia, novedosa y más “inculturada” de vivir la propuesta cristiana. En relación con la religión popular, descolonizar las mentes y el conocimiento significaría, por ejemplo, reconocer y asumir, de una vez por todas, este cristianismo latinoamericano y caribeño en todos los espacios e instancias eclesiales, en su auténtica originalidad cristiana y con su profunda riqueza teológica. Es preciso avanzar en el proceso de otorgar cartas de verdadera ciudadanía cristiana —por supuesto en el marco del discernimiento participativo con los propios sujetos— a las expresiones simbólico-celebrativas, organizacionales, éticas y formulaciones teológicas del cristianismo popular. A propósito, el hermano Francisco recuerda cómo el Espíritu de “Dios dota a la totalidad de los fieles de un instinto de la fe —el *sensus fidei*— que los ayuda a discernir lo que viene realmente de Dios [...] una cierta connaturalidad con las realidades divinas y una sabiduría que los permite captarlas intuitivamente” (EG 119). Es preciso, por tanto, reconocer e integrar en la catolicidad o, mejor todavía, en la sinodalidad eclesial, las diversas expresiones cristianas históricamente formadas, como es el caso del cristianismo popular, afrodescendiente e indígena; un cristianismo de 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). 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).

En el caso concreto de América Latina y el Caribe, tal rostro plural ha de ser no sólo occidental-colonial, sino que debe incorporar en su seno lo mestizo-popular, indígena y afrodescendiente, además de las nuevas creaciones simbólicas emergentes. En efecto, la misma historia de este continente permite afirmar que toda vivencia espiritual está siempre vinculada a una situación concreta o determinada. Es necesario tener

presente las espiritualidades contextuales que en lo cotidiano buscan responder hoy con coherencia y profundidad y desde sus propios espacio-tiempos al proyecto de vida de Jesús de Nazaret. Por cierto, tal respuesta supone un discernimiento permanente sobre las condiciones no sólo humano-relacionales (ambientales) en las que se vive una determinada espiritualidad cristiana, sino también mentales, epistémicas, paradigmáticas, muchas veces implícitas, pero que han repercutido enormemente en la evangelización. De allí la urgencia de una conversión teológica que pueda releer su propia epistemología para evitar seguir difundiendo colonialidades heredadas e internalizadas que no sólo no han respetado la especificidad teológica del cristianismo afro-indo-latinoamericano y caribeño, sino que incluso lo han alienado.

Al respecto, en las últimas décadas se ha puesto especial énfasis —y con razón— en los condicionamientos no sólo políticos, sociales, culturales o económicos, sino también epistemológicos, que han marcado mucho tanto las relaciones humanas (costumbres, actitudes) como el quehacer reflexivo, académico, teológico (pensamiento, mente) e incluso, como sucede en nuestro caso, la misma vivencia espiritual (experiencia del Misterio Último). Lo primero, más externo, se ha denominado por algunos autores *colonización* mientras lo segundo, más interno y profundo, *colonialidad*. En el caso de este subcontinente, aunque se ha superado en gran medida la colonización, no se podría decir lo mismo de la colonialidad, todavía presente en muchos sectores de la población y, también, en los mismos espacios religiosos y eclesiales, como sucede en la misma Iglesia católica. De allí la urgencia histórica, en el primer caso, de una verdadera *descolonización* para recuperar las propias tradiciones socioculturales enajenadas y, en el segundo, el esfuerzo de avanzar hacia una profunda *decolonialidad* internalizada en las propias personas e instituciones. En todo caso, se requiere una postura crítica y autocrítica ante las colonizaciones y colonialidades presentes en las vivencias comunitarias, prácticas eclesiales y reflexiones teológicas.

En tal sentido, 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, Khow Pui-Lan, Daniel Franklin Pilario, Nicolás Panotto o Paulo Suess, entre otros, con sus diversos acentos, buscan asumir críticamente las interpelaciones del poscolonialismo y así articular teologías a partir del encuentro con las algunas corrientes —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” (Silber, 2018: 94-95). En efecto, 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” (2018: 95). En este triple proyecto se encuadran las teologías cristianas amerindias, las cuales críticamente buscan dar razón de las propias sabidurías milenarias expresadas en sus diversos símbolos ancestrales en continua transformación y siempre en diálogo creativo con la tradición cristiana también milenaria.

Algunos desafíos de las espiritualidades descoloniales

La conversión integral y epistemológica, como presupuesto de toda espiritualidad dinámica en permanente movimiento, que escruta y discierne atentamente los signos de los tiempos cuales signos del Espíritu siempre vivo en los procesos humano-cósmicos, adquiere en América Latina y el Caribe algunos rasgos peculiares en sintonía con la herencia cristiana recibida y vivida por los pueblos a lo largo de su historia. En concreto, ya la Conferencia de Medellín exigía a los presbíteros “una profunda y permanente vida de fe” (DM, XI. Sacerdotes, 20), que se expresa en adoptar “nuevas formas de espiritualidad según las orientaciones del Vaticano II” con el propósito de superar “la dicotomía entre la Iglesia y el Mundo” y así tener “una mayor presencia de la fe en los valores temporales” (DM, XI. Sacerdotes, 6). Se trataba, en todo caso, de una espiritualidad comprometida con las realidades y procesos históricos que, en el caso latinoamericano y caribeño, era de injusticia institucionalizada y de una Iglesia jerárquica y vida religiosa muchas veces rica y aliada de los ricos (cf. DM, II. Paz, 16; XIV. Pobreza de la Iglesia, 2).

A partir de esta autocrítica y la consecuente opción por los pobres y marginados, la Iglesia oficial apostará por una espiritualidad integral, liberadora, abierta inicialmente a lo social, luego a lo cultural y religioso y finalmente a lo epistémico-descolonial, como lo expresará la Conferencia de Aparecida (2008). Señalamos algunos retos de esta espiritualidad todavía en germen o incipiente en su formulación.

Revisitar las memorias ancestrales: escuchar a las/os ancestras/os y espíritus protectores

Según Raimon 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 por el autor 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 tempo-espacialidad es corporal, pero no se ha confundir con lo sensible; es corpórea en el sentido que se trata de una experiencia humana auténtica, presupuesto de la “mística”. Al mismo tiempo es una vivencia “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). Esta señalación de lo colectivo o comunitario como sujeto de la experiencia místico-espiritual es un dato a tener en cuenta, especialmente cuando se abordan las espiritualidades indígenas, algo que ya está siendo trabajado por la filosofía y teología en el continente (cf. Scannone, 2014).

En efecto, la dimensión comunitario-cósmica es un rasgo distintivo en la vivencia relacional de los pueblos originarios, un constitutivo de las espiritualidades originarias que ha de ser no sólo preservado sino compartido como riqueza para los demás pueblos de la tierra. Ya el documento de Santo

Domingo señalaba “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). Aquí aparecía 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 (cf. López Hernández, 2015).

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 realidad, se trataría de un mito fundante, primordial, una Fuente de la cual beben y a la cual confluyen los seres humanos: “Dios” según “la sabiduría ancestral de una gran parte de la humanidad” (Panikkar, 1998: 19). Desde los pueblos originarios, tal Fuente Ancestral o, simplemente Ancestralidad, 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 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” (Chipana, 2011; cf. Tomichá, 2017b: 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 más y nada menos la fuerza motriz para seguir defendiendo la vida contra viento y marea, como lo hicieron nuestras/os abuelas —hoy también ancestras/os— en el pasado. Es también, lamentablemente, una memoria comunitaria martirial.

Esta memoria ancestral colectiva, corporal, profética y 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: 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 (cf. Gorski-Tomichá, 2006: 54-56).

Según el citado *Instrumentum laboris*, es preciso aprender de la “sabiduría ancestral”, pues representa una “reserva viva de la espiritualidad y cultura indígena” (ILSPA, 26) para todos los pueblos de la tierra, pues promueve, por ejemplo, “el cuidado y respeto por la creación, con conciencia clara de sus límites, prohibiendo su abuso” (ILSPA, 26) y con “la necesidad de preservar y transmitir los saberes de la medicina tradicional” (ILSPA, 88). Aunque el documento, como señala Eleazar López, “cosifica” de algún modo lo indígena, al mostrar “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” (López Hernández, 2019), no obstante, algunos rasgos propios de los pueblos amazónicos: “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 hermano 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). Por tanto, resulta urgente como actitud de vida escuchar a la creación en sus expresiones singulares, pues todos los sujetos que viven y, por tanto, como señalaba el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura, son *vestigia Dei*, que no sólo muestran un posible camino o vía hacia lo Divino, sino que, de algún modo, manifiestan la misma divinidad: son símbolos de lo Último y Definitivo.

Convivir y celebrar en fraternidad universal: eco-espiritualidades incluyentes

Gustavo Gutiérrez concebía la espiritualidad cristiana como aquella “forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el evangelio”; “una reordenación de los grandes ejes de la vida cristiana en función de ese presente” (Gutiérrez, 1990 [1972]: 245). Como se ha dicho antes, una auténtica vida —cristiana en este caso— es, por tanto, espiritualidad y representa el momento primero de toda teología, pues “una auténtica teología es siempre una teología espiritual, tal como la entendían los Padres” (1980 [1979]: 99); “lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo” (1990 [1972]: 68). Se trata fundamentalmente de la vida humana amenazada por las injusticias, opresiones, violencias y dictaduras de toda índole que siguen causando —en palabras de Juan Pablo II en su Discurso inaugural a la Conferencia de Puebla— “ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres” (DP 30).

Años más tarde, Leonardo Boff extenderá con énfasis tal concepción de la vida a toda la tierra-territorio, a la creación explotada y depredada, por los intereses de los propios seres humanos basados en el paradigma moderno (técnico-científico) de denominación. Ante tal situación, las personas de buena voluntad, principalmente las/os creyentes han de vivir y promover una ética basada en “una mística, una nueva espiritualidad, es decir, un nuevo pacto del ser humano con todos los demás seres”, una espiritualidad más integrada evitando todo tipo de dicotomías entre el ser

humano y los demás seres, pues a la luz incluso de las reflexiones científicas, como la física cuántica, “la separación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, materia y espíritu, cuerpo y alma es inconsistente, ya que el espíritu pertenece a la naturaleza y la naturaleza a su vez se presenta espiritualizada” (Boff, 1996: 20, 44-45). Esta nueva espiritualidad es “una nueva experiencia fundacional” que hará “posible el diseño de un nuevo modo de ser a partir de un nuevo sentido de vivir junto con toda la comunidad global”; se trata de vivir “una religación singular y sorprendentemente nueva de todas nuestras dimensiones con las más diversas instancias de la realidad planetaria, cósmica, histórica, psíquica y trascendental” (Boff, 1996: 99). Así se recupera con creatividad la experiencia cristiana en clave eminentemente relacional.

El hermano Francisco se refiere a la urgencia de una *cultura ecológica* con raíces eminentemente ético-espirituales, es decir, “una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático” (LS 111). En efecto, toda auténtica “espiritualidad no está desconectada del propio cuerpo ni de la naturaleza o de las realidades de este mundo, sino que se vive con ellas y en ellas, en comunión con todo lo que nos rodea” (LS 216). Por consiguiente, el camino espiritual es necesariamente relacional con todo cuanto existe, con todo lo creado, y en todos sus pliegues y matices. Por cierto, para ello se requiere un proceso continuo de conversión personal, pastoral, relacional, estructural, institucional, es decir, “conversión ecológica” (LS 216-221); lo cual supone “asumir la mística de la interconexión y la interdependencia de todo lo creado”, que se expresa en actitudes de gratuidad a “la vida como don de Dios” y la “solidaridad comunitaria” (DPSA, 13).

Desde la experiencia de los pueblos originarios de Abya Yala, todo lo expuesto, *mutatis mutanda*, está en sintonía con la espiritualidad del buen con-vivir, entendida “como vida plena en el horizonte de la co-creación del Reino de Dios” y “será alcanzado cuando se haga verdad el proyecto comunitario en defensa de la vida, del mundo, y de todos los seres vivos” (DPSA, 6). En el caso amazónico, el “buen con-vivir” supone “la centralidad del carácter relacional-trascendente de los seres humanos y de la creación”,

un “buen hacer” comunitario, que se expresa en la “inter-comunicación entre todo el cosmos, en donde no hay excluyentes ni excluidos” para “forjar un proyecto de vida plena”, de “conectividad y armonía de relaciones entre el agua, el territorio y la naturaleza, la vida comunitaria y la cultura, Dios y las diversas fuerzas espirituales” (ILSPA, 12-13).

Como ya se dijo en otros escritos (Tomichá, 2017b), se trata de una espiritualidad integral, interconectada e interrelacionada entre mundo personal-interior y todo cuanto existe (seres humanos y ecosistema): lo espiritual impregna cada instante del quehacer cotidiano en armonía con el entorno (cf. DPSA, 8). En palabras Sofía Chipana, las espiritualidades indígenas reflejan aquella “visión holística que es plural, centrada en la vida y en la tierra, que nos lleva al compromiso, a la deconstrucción de constructos teológicos que buscan presentarse como un solo modo de reflexionar la teología”; son parte misma de las “cosmovisiones, que perciben la realidad vivida de manera inter-conectada e inter-relacionada” (Chipana, 2011: 38).

En los Andes, por ejemplo, el ser humano está en función de la comunidad y para la comunidad, que siempre incluye la naturaleza y los espíritus tutelares; es pareja varón-mujer, familia extensa (cf. Chipana, 2011: 38). Ser “mejor persona” en la convivencia cotidiana es un indicador de espiritualidad andina, que se expresa también en celebraciones y rituales. Cabe señalar que el ser humano es ante todo celebración y gratitud, es decir, relación agradecida con el Misterio que dona vida. En las comunidades quechuas todo *runa* (persona) debe ser también un *allin runa*, buena persona, lo que se expresa en el sur andino peruano con las siguientes recomendaciones: *allin runa kaya* (sé buena persona) o *runaqa allimpuni kanchis* (las personas siempre somos buenas) (Cáceres, 2015). En todo caso, el ser humano es “cuidante” de la *Pacha*: “cultivador”, co-responsable por la vida y sus bases; “actor” ritual y ético; “puente” (*chakana*) que representa y regenera el equilibrio y la armonía, a nivel ritual-ceremonial y ético. En efecto, el *yatiri* aymara tiende puentes cósmicos, energéticos y vitales. Por tanto, le corresponde al ser humano andino vivir según lo que está llamado a ser por tradición cultural: cultivador, puente, facilitador comunitario-cósmico. El aymara Martín Mamani Yujra resume en gran medida la comprensión y vivencia cotidiana del ser *jaqi* (persona) en las dimensiones personales,

comunitarias y cósmicas. Señala una espiritualidad que sabe: contemplar las estrellas, la luna, el sol; dialogar con el granizo y la helada; escuchar y cuidar a los animales y pájaros; respetar al agua, aire y tierra; solidarizarse con la gente pobre, huérfana, forastera, viuda, anciana; practicar la reciprocidad en el trabajo familiar y comunitario; celebrar las fiestas. Además: “Dialogar con la *Pachamama* para que nos críe y nos provea lo necesario para vivir. [...] Vivir y estar en permanente comunicación y diálogo con nuestros difuntos. Reciprocitar con nuestros seres tutelares y estar en diálogo permanente para vivir y convivir con toda la creación.” (Mamani, 2010: 15-17)

Aprender del “genio femenino”: las/os excluidas/os como protagonistas

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” (Romero, 2018: 43). Esta fuerza vital en constante movimiento ayuda a la persona “a descubrir su potencial y a desarrollar sus capacidades” (2018: 44); a demostrar su propia “singularidad, autenticidad, habilidad, creatividad, inclinación, disponibilidad, constancia, talento, agilidad, entusiasmo”, en modo particular, aquella “capacidad imaginativa” para “inventar o innovar algo [...] buscando preservar la vida en general incluida la del planeta” (2018: 43 y 44).

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” (Romero, 2018: 65). 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”

(2018: 65). 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 (2018: 72).

Si por muchos años e incluso siglos, el genio femenino se ha expresado más de manera escondida, camuflada, sutil o silenciosa, en lo pequeño, sencillo, marginado y emergente, el siglo XX ha sido testigo de la gran visibilización de la mujer en diversos ámbitos sociales, culturales, políticos e incluso religiosos y teológicos, gracias a las luchas de las propias mujeres. La misma Iglesia católica, interpelada por esta realidad circundante de cada vez mayor protagonismo femenino, ha debido pronunciarse de manera oficial. Así, el mensaje a las mujeres, en la clausura del Concilio Vaticano II (1965), afirmaba con claridad: “ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzado hasta ahora” (MMu; cf. MD 1); la hora en que las mujeres “puedan asumir con plenitud su papel según su propia naturaleza” (GS 60). Por cierto, se trataba de reconocer la presencia visible cada vez mayor de la mujer en occidente, en especial, en los diversos espacios públicos hasta entonces reservados sólo para varones. En efecto, años después (1988), el Papa Juan Pablo II en su Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* reconocerá la aparición pública, visibilidad y protagonismo de las mujeres como un verdadero “signo de los tiempos” (MD 1), un signo que ha de ser leído, escrutado y discernido bajo la guía del Espíritu Santo. El mismo Pontífice se referirá en 1995 al “genio de la mujer”, pidiendo “darle [a ella] un mayor espacio en el conjunto de la vida social, así como en la eclesial” (CM 10).

En la misma línea, el hermano Francisco insiste en la decisiva participación de la mujer y de su “genio femenino” en los variados ámbitos sociales, eclesiales y teológicos; es más, se trata de recuperar el equilibrio entre los diversos carismas personales para superar la “mentalidad machista”, el machismo sociocultural (DA 453, 461), que en la Iglesia se expresa como “excesivo clericalismo” (EG 102) o “recalcitrante clericalismo”

(Francisco, 2017: 10), todavía muy vivo en muchos sectores de América Latina y el Caribe². Tal genio, que se expresa también en “estilos femeninos de santidad”, ha sido vivido lo largo de la historia no sólo por santas canonizadas con sus “nuevos dinamismos espirituales e importantes reformas en la Iglesia”, sino además por “tantas mujeres desconocidas u olvidadas quienes, cada una a su modo, han sostenido y transformado familias y comunidades con la potencia de su testimonio” (GE 12).

Si la grandeza del genio femenino, particularmente vivido por la mujer “implica todos los derechos que emanan de su inalienable dignidad humana, [...], indispensable para la sociedad” (AL 173), entonces es preciso “ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia” (EG 103); hacer que dicho “genio” se exprese incluso “allí donde se toman decisiones importantes” (EG 104). Esto supone decisión, audacia, *parresía*, en definitiva, capacidad de dejarse guiar por el Espíritu que llama a la Iglesia a un verdadero camino sinodal. Una espiritualidad sinodal ha de incorporar y profundizar una auténtica y efectiva comunión y participación en los diversos espacios relacionales de la Iglesia, “asumiendo en serio y sin miedos los diversos carismas de la comunidad cristiana y animándose a ensayar también estilos creativos de mayor reciprocidad varón-mujer, a partir de sólidos fundamentos teológicos” (Tomichá, 2017a: 111).

Según el magisterio latinoamericano posconciliar, Medellín apenas menciona la igualdad entre la mujer y el varón, quedando el genio femenino tal vez en modo implícito en la pastoral misionera (DM I Justicia, 14), “la liberación integral, la formación y la capacitación de los interlocutores” (cf. Romero, 2018: 234). Puebla, por su parte, al reconocer un poco más la participación de las mujeres con sus iniciativas (DP 839), consideraría el genio femenino “sobrentendido en las aptitudes propias de su ser (845), con las que contribuye en lo social y eclesial (9)” (Romero, 2018: 235) y, por supuesto, a la defensa de la vida. Santo Domingo es el primer documento “que especifica la existencia y capacidad” de la mujer, denunciando todo sometimiento (DSD 107 y 110); destaca el aporte del ingenio al desarrollo más

² La cuarta redacción del Documento de Aparecida (n. 109), aprobado el 31 de mayo de 2007, mencionaba el clericalismo como una de las sombras de la Iglesia en el continente.

humano y cristiano de los pueblos (DSD 111), de tal modo que “imaginación y creatividad son un acercamiento al genio e ingenio [...] facultad intelectual e inspiración divina” (Romero, 2018: 236) para favorecer la evangelización (DSD 29). Aparecida recogerá la expresión “genio femenino” (DA 458a) afirmando el valor del ser femenino y de su quehacer en diversos ámbitos, en modo particular en “recibir la vida, acogerla, alimentarla, darla a luz, sostenerla, acompañarla [...] creando espacios habitables de comunidad y de comunión” (DA 457). Al mismo tiempo señala a las mujeres indígenas como sujetos sociales que han de ser reconocidos en su diversidad particular —y, por tanto, en su genialidad específica— dentro de la catolicidad.

Desde la experiencia concreta y reflexión teológica de las mujeres indígenas, Vicenta Mamani, 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...; próximo a lo que se entiende por *parresía* en griego) como ética de buen convivir (cf. Mamani V., 2014: 137-138).

Lo expresado es corroborado por los miembros de la Red Eclesial Pan Amazónica (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 amazónico, 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 conjunto 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?” (Llanque Chana, 1987: 2).

Forjar nuevos cristianismos: plasmar comunidades con rostros autóctonos

Según los evangelios conservados, “el inicio del cristianismo” surge a partir de “un encuentro de fe con la persona de Jesús (cf. Jn. 1, 35-39)” (DAP 243); se trata de “reconocer la presencia de Jesucristo y seguirlo”, como los “primeros discípulos que, encontrando a Jesús, quedaron fascinados y llenos de estupor ante la excepcionalidad de quien les hablaba, ante el modo cómo los trataba, correspondiendo al hambre y sed de vida que había en sus corazones” (DAP 244) Tal experiencia de encuentro personal y comunitario

con el Resucitado llevó a las/os discípulas/os, convertidas/os en apóstoles, a compartir con fidelidad aquella novedad de vida, incluso en situaciones de contrastes y persecuciones. Así se formaron las diversas comunidades cristianas en ambientes socioculturales y lingüísticos muy distintos (judíos y judíos helenistas de lengua aramea y también griega, gentiles que hablaban el griego *koiné*, orientales semitas de lengua siríaca), pero conservando lo central del acontecimiento Cristo, expresado así por Pablo: “Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, [...] fue sepultado, [...] y resucitó al tercer día, [...] se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez” (1Cor 15,3b-6a).

De este modo, se afirmaba a Cristo en su centralidad o *constante vital*, pero desde aquellos contextos específicos donde se situaban tales comunidades, las cuales, en los primeros siglos, habrían hecho referencia a tres centros culturales y lingüísticos diferenciados: Cartago, ciudad romana, de habla latina; Alejandría, helenista, de lengua griega; Antioquía, que reunía a pueblos y culturas del oriente próximo, de habla siríaca (cf. Bevans-Schroeder, 2009 [2004]: 100-159, 192-193). Por tanto, se podría afirmar: “lo que fue considerado esencial a la identidad cristiana, no fue una ‘ortodoxia’ rígida, sino el reconocimiento de una identidad en la diferencia, una unidad en la diversidad” (Bevans-Schroeder, 2009 [2004]: 90). En otras palabras, se pueden mencionar dos aspectos centrales en la Iglesia primitiva: por una parte, especialmente frente a las herejías, las comunidades vieron la urgencia de profundizar, defender y anunciar con el testimonio la relevancia universal de Jesucristo (unicidad y universalidad) y, por otra, “la necesidad de desarrollarse en respuesta a una situación particular (contexto) [...] estar la Iglesia continuamente ‘reinventándose’ a sí misma para luchar y enfrentarse a nuevas situaciones, nuevos pueblos, nuevas culturas y nuevos desafíos” (2009 [2004]: 90). Así las comunidades cristianas podrán seguir anunciando el Reinado de Dios a todos los pueblos — “solamente el Reino es pues absoluto y todo el resto es relativo” (EN 8) — en un estilo propio de ser y expresarse como “sacramento universal de salvación” (LG 48; AG 1). En tal sentido el hermano Francisco afirmará el “contenido transcultural” del mensaje revelado, es decir, un cristianismo mundial (cf. Karl Rahner) o plural en constante dinámica autocrítica y autoregenerativa, que lleva a una relectura

de la misma Revelación (cf. Theobald, 2018: 460), superando así la comodidad o el quietismo de “un cristianismo monocultural y monocorde” (EG 117). Tal cristianismo plural ha de *estar presente* en las fronteras y periferias, a la escucha de los signos de los tiempos, pues el mismo Dios cristiano es novedad, creatividad, desplazamiento, frontera y periferia: “Dios siempre es novedad, que nos empuja a partir una y otra vez y a desplazarnos para ir más allá de lo conocido, hacia las periferias y las fronteras. [...] ¡Dios no tiene miedo! ¡No tiene miedo! Él va siempre más allá de nuestros esquemas y no les teme a las periferias. Él mismo se hizo periferia (cf. Flp 2,6-8; Jn 1,14)” (GE 135).

En tal sentido, a nivel concreto eclesial, el decreto conciliar *Ad gentes* auguraba que “de la semilla de la palabra de Dios crezcan las Iglesias autóctonas particulares en todo el mundo suficientemente organizadas y dotadas de energías propias y de madurez” (AG 6). Recientemente se habla, a nivel oficial, de una Iglesia con rostro propio —indígena, amazónico (Francisco, PM; DPSA, 14 y 15) — a la escucha del Espíritu, en busca de nuevos caminos; una Iglesia en camino sinodal, con la participación creativa de todos sus miembros. Ello supone vivir en todo momento como *ecclesia purificanda* (LG 8), *ecclesia semper reformanda* (UR 6), como Iglesia “en salida”: en escucha, aprendizaje continuo y permanente estatus “de diáspora” (Theobald, 2018: 465). 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 socioambientales en el territorio” (DPSA, 14).

En otras palabras, si se tiene en cuenta lo expresado antes en relación al cristianismo colonial heredado en América Latina y el Caribe, se trataría de avanzar hacia nuevos modelos de Iglesia con algunos rasgos propios, a saber:

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

A propósito, ya el Concilio Vaticano expresaba que “la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree.” (DV 8) Por tanto, si Iglesia universal se vive en y desde las Iglesias locales, corresponde a éstas profundizar e innovar constantemente el kerigma cristiano primitivo, que cotidianamente es celebrado en la comunidad con símbolos propios, cual expresión de la misma vida (testimonio) cristiana organizada. Dado el acelerado movimiento migratorio de pueblos y culturas, resulta urgente comenzar a plasmar iglesias interculturales, donde sus miembros puedan

aprender juntos a acompañar a las personas, escuchando sus historias, participando de sus proyectos de vida, compartiendo su espiritualidad y asumiendo sus luchas. Una espiritualidad con el estilo de Jesús: simple, humano, dialogante, samaritano, que permita celebrar la vida, la liturgia, la Eucaristía, las fiestas, siempre respetando los ritmos propios de cada pueblo (DPSA, 15).

En el proceso de gestación de “Iglesias autóctonas” indígenas en Abya Yala, sin duda es muy significativa y paradigmática la experiencia impulsada por los obispos Leonidas Proaño (†1988) en la diócesis de Riobamba (Ecuador) y Samuel Ruíz (†2011) en la de San Cristóbal de Las Casas en Chiapas (México), en gran medida continuadas por sus sucesores. Ambos pastores

inician experiencias únicas de articulación creativa para plasmar Iglesias locales con rostro, pensamiento y corazón indígenas, en las cuatro dimensiones eclesiales antes señaladas, a partir y con el protagonismo de los propios indígenas. Tales realizaciones pioneras, a pesar de sus limitaciones y condicionamientos contextuales e histórico-teológicos, son claros ejemplos de Iglesias con “rostros propios”, que podrían servir de inspiración al compromiso de otras Iglesias, en otros escenarios y con otros sujetos.

En definitiva, por todo lo expuesto, las Iglesias locales en el propio camino de realización como “autóctonas” afro-indo-latinoamericanas han de “asumir la mística de la interconexión y la interdependencia de todo lo creado”, fortaleciendo “el protagonismo de los propios pueblos” (DPSA, 13, 15), en un proceso autocrítico continuo y de conversión permanente a todo nivel, incluyendo el epistémico-teológico. Han de ser Iglesias dispuestas a reinventarse a partir de la escucha, encuentro y diálogo con las sabidurías y tradiciones ancestrales; comprometidas a trabajar junto a otras/os en el cuidado de nuestra Casa Común; capaces de integrar en su seno a nuevos sujetos desde sus propias particularidades y expresiones simbólicas.

En el contexto presente, han de ser, además, Iglesias martiriales, como se preguntaba en su momento el Papa Juan Pablo II, recordando la célebre “ley” de Tertuliano, “*sanguis martyrum, semen christianorum*”: “¿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 número de mártires en la Amazonía es alarmante”, pues “sólo en Brasil entre 2003 y 2017 se registraron 1.119 indígenas 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, “la Iglesia no puede ser indiferente, por el contrario, ha de apoyar a la protección de las/los defensores de derechos humanos, y hacer memoria de sus mártires, entre ellas mujeres líderes 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.

Por todo lo expuesto, se requieren teologías autocríticas, interculturales y descoloniales, que pongan en cuestión, por una parte, “la influencia de los poderes dominantes [políticos, económicos y eclesiales] en la producción teológica”, el modo cómo el poder colonial en sus diversas instancias “usó y abusó [...] de la teología, de la Iglesia y de sus demás instituciones para conseguir sus propios intereses” (Silber, 2018: 128). Por otra parte, ofrecer alternativas a partir, por ejemplo, de la escucha, encuentro y diálogo con teologías elaboradas por mujeres pobres, indígenas, personas *queer*, afrodescendientes, colectivos LGTBI, personas sintecho ni hogar, pueblos jóvenes, y también por “los sujetos subalternos que no pueden participar del diálogo”, valorando además “las teologías silenciadas y excluidas del pasado” (1988: 133), como en el caso indígena.

Para concluir, “precisamos una espiritualidad intercultural que nos ayude a interactuar con la diversidad de los pueblos y sus tradiciones.” (DPSA, 15) En la medida que se avance en este proceso se podrá hablar de “espiritualidades descoloniales”.

Referencias

AZCUY, R. V. “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. Lectura interpretativa de los grandes temas de la II Conferencia”. *Revista Teología*, t. XLIX, n. 107, p. 125-150, abr. 2012.

BEVANS, S. B.; SCHROEDER, R. P. *Teología para la misión hoy*. Constantes en contexto, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2009 [orig. ing. 2004].

BOFF, L. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996.

CARAM, M. J. Manifestación del Espíritu en la fe de los pueblos andinos. *Revista Ciencia Tomista*, v. CXXXV, n. 436, 2008, p. 319-360.

CARAM, M. J. Los pueblos indígenas y el diálogo con la fe cristiana. In: CONGRESO CONTINENTAL DE TEOLOGÍA. *La teología de la liberación en prospectiva*. Montevideo: Fundación Amerindia; Doble Clic Editora, 2012, p. 17-28.

CERVIÑO, L. Editorial. *Revista Diálogos A: Discurso Teológico y Buen vivir* n. 8, 2015.

CHALCO, E. C. El zorro y la ética andina. Representaciones y Recomendaciones Simbólicas para ser “Allin Runa” [buena persona]. *Volveré*, año IV, n. 28, 2007. Disponible en: <http://www.iecta.cl/revistas/volvere_28/articulos.htm#_ftn1>. Acceso en: 01 nov. 2015.

CELAM. *Cuarta Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Santo Domingo*. Documento final (Santo Domingo 12-28.10.1992) [DSD].

CELAM. Melgar 1968: “La pastoral en las Misiones de América Latina”, 21-27 de abril de 1968, Documento final de 62 numerales. En: *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 (incluye las ponencias presentadas).

CELAM. *Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida*. Documento Conclusivo (Aparecida, 13-31.05.2007), aprobado por el Papa Benedicto XVI (Roma, 29.07.2007) [DA].

CELAM. *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín*. Conclusiones (Medellín, 24.08-06.09.1968), aprobado por el Papa Pablo VI (Roma, 24.10.1968) [DM].

CELAM. *Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Puebla*. Documentos (Puebla, 27.01-12.02.1979). [DP]

CHIPANA, S. *Desafíos y tareas de la teología en la región andina*. Desafíos y tareas desde la Teología India. Jornadas Teológicas Andina (Bogotá, 2011). <Disponible en: <http://www.redescristianas.net/desafios-y-tareas-de-la-teologia-en-la-region-andina-desafios-y-tareas-desde-la-teologia-indiasofia-chipna-quispe/>>. Acceso en: 02 nov. 2015.

CONCILIO VATICANO II. Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación (18.11.1965) [DV]. Disponible en: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html>. Acceso en: 02 dic. 2018.

CONCILIO VATICANO II. Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (21.11.1964) [LG]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acceso en: 02 dic. 2018.

CONCILIO VATICANO II. Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (07.12.1965) [GS]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acceso en: 02 dic. 2018.

CONCILIO VATICANO II. *Corbí, Marià, Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona: Herder, 2007.

CONCILIO VATICANO II. Declaración *Nostra aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (28.10.1965) [NA]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html>. Acceso en: 03 dic. 2018.

CONCILIO VATICANO II. Decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia (07.12.1965) [AG]. Disponible en: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html>. Acceso en: 02 dic. 2018.

CONCILIO VATICANO II. Decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo (21.11.1964) [UR]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html>. Acceso en: 02 feb. 2019.

DUSSEL, E. “Descolonización epistemológica de la teología”. *Revista Concilium*, v. 350, n. 2, p. 191-202, 2013.

GORSKI, J.; TOMICHÁ, R. *Semillas del Verbo*. Consideraciones teológicas. Cochabamba: ILAMIS-EVD, 2006.

GUTIÉRREZ, G. *La fuerza histórica de los pobres*. Selección de trabajos, Lima: CEP, 1980 [1979].

GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación*. 14 ed. Perspectivas, Salamanca: Sígueme 1990 [1972].

JUAN PABLO II. *Carta a las mujeres* (Vaticano, 29.06.1995) [CM].

JUAN PABLO II. *Carta apostólica Mulieris Dignitatem sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano* (15.08.1988) [MD].

JUAN PABLO II. *Carta apostólica Novo millenio ineunte al concluir el gran jubileo del año 2000* (06.01.2001) [NMI].

CHANA, D. L. “Diálogo entre la religión aymara y cristianismo”. *Fe y Pueblo*, separata, año 4, n. 18, p. 4-4, dic. 1987.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. “Teología india hoy”. En: *Teología India*. Primer encuentro taller latinoamericano. México-Quito: CENAMI-Abya Yala, 1991.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. Teología desde los nombres indígenas de Dios. En: *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. v. 5. Bogotá: Centro de Publicaciones del CELAM, 2015. p. 43-66.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. *Aportaciones desde el paradigma guadalupano*. Disponible en: <<http://www.amerindiaenlared.org/contenido/15138/dios-habla-hoy-en-la-palabra-de-los-pueblos-amazonicos/>>. Acceso en: 01 ago. 2019.

MAMANI BERNABÉ, V. *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. Cochabamba: ILAMIS-CMMAL, 2014.

MARTÍN, Y. M. En: MAMANI BERNABÉ, V. et al. *Pacha-Jiwasan qamawisa-Nuestras vivencias*. Espiritualidades originarias vol. 6. Cochabamba: ILAMIS-EVD, 2010.

MODINO, L. M. “*La REPAM y la Iglesia amazónica buscan poner el micrófono para que hablen los pueblos*. Daniela Andrade: ‘Todavía existen modos coloniales de ser Iglesia, impositivos, de espaldas a la realidad’”, 2019. Disponible en: <<http://signisalc.org/noticias/ecologia/17-02-2019/la-repam-y-la-iglesia-amazonica-buscan-poner-el-microfono-para-que-hablen-los-pueblos>>. Acceso en: 26 fev. 2019.

NOEMI, J. “En la búsqueda de una teología de los signos de los tiempos”. *Teología y Vida*, v. XLVIII, p. 439-447, 2007.

PABLO VI. *Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo* (08.12.1975) [EN]. Disponible en: <http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html>. Acceso en: 04 jul. 2019.

PANIKKAR, R. *Íconos del misterio*. Barcelona: Ed. Península, 1998.

PANIKKAR, R. *De la mística*. Experiencia plena de la Vida. Barcelona: Herder, 2005.

PANIKKAR, R. *Obras completas – tomo I: Mística y Espiritualidad* vol. 1. Barcelona: Herder, 2015. Edición en español del original italiano de 2008.

FRANCISCO. *Exhortación apostólica Evangelii gaudium sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual* (24.11.2013) [EG]. Disponible en: <http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acceso en: 28 nov. 2018.

FRANCISCO. Discurso al comité directivo del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Bogotá (07.09.2017). *L'Osservatore Romano*, Ciudad del Vaticano, n. 36, p. 8-10, sep. 2017.

FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato Si'* (24.05.2015) [LS]. Disponible en: <http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acceso en: 22 nov. 2018.

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

FRANCISCO. *Exhortación apostólica Amoris laetitia sobre el amor en la familia* (19.03.2016) [AL]. Disponible en: <http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html>. Acceso en: 03 jun. 2019.

FRANCISCO. Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate* sobre la llamada a la santidad en el mundo contemporáneo (19.03.2018) [GE]. Disponible en: <http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html>. Acceso en: 06 jun. 2019.

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].

QUISPE HUANCA, C.; MAMANI BERNABÉ, V. *Pacha-Jaqi-Runa: Espiritualidades originarias* vol. 2. Cochabamba: ILAMIS-EVD, 2007.

REPAM. Mujer, Perú, “*Mujeres amazónicas encaminan sus propuestas hacia el Sínodo*” (13.02.2019). Disponible en: <<http://redamazonica.org/>>. Acceso en: 26 fev 2019.

REPAM. Mujer, Perú, “*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 en: 26.02.19.

Revista de Culturas, Espiritualidades y Desarrollo Andino-Amazónico. Discurso teológico y Buen Vivir, año 6, n° 8 (julio 2015).

ROMERO, L. M. *Genio Femenino*. Un nuevo estilo misionero. Cochabamba: Itinerarios, 2018.

SCANNONE, J. C. El sujeto comunitario de la espiritualidad y mística populares. *Revista Stromata*, v. 70, n. 2, p. 183-196, 2014. Disponible en: <<http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/3605>>. Acceso en: 25 nov. 2018.

SECRETARÍA GENERAL DEL 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, 08.06.2018) [DPSA].

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]

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

TEILHARD DE CHARDIN, P. *El corazón de la materia*. Santander: Sal Terrae, 2002.

THEOBALD, C. “*La osadía de anticipar el futuro de la Iglesia*”. *Concilium*, 377, p. 459-469, 2018.

TOMICHA CHARUPÁ, R. “Aportes de los pueblos indígenas a la Iglesia y a la Teología hoy”. *Revista CLAR L*, n. 4, p. 96-105, oct./dic. 2012.

TOMICHA CHARUPÁ, R. “Teilhard de Chardin y los pueblos indígenas. Una lectura preliminar”. *Voices, New Series*, v. XXXVIII, n. 2015-2, p. 155-166, apr/-aug. 2015. también: *Diálogos A*, n. 7, p. 44-52, 2014.

TOMICHA CHARUPÁ, R. “El Buen vivir. Inspiraciones para un cristianismo simbólico-convivial”. *Spiritus* (edición hispanoamericana), año 57/2, n. 223, 9-26, 2016.

TOMICHA CHARUPÁ, R. “Ámbitos, prioridades y tareas de la misión en América: balance y desafíos” [segunda parte]. *Spiritus*, edición hispanoamericana, año 58/2, n. 227, p. 103-120, jun. 2017a.

TOMICHA CHARUPÁ, R. “Espiritualidades amerindias relacionales. Aproximaciones preliminares”. *Perspectiva Teológica*, v. 49, n. 2, p. 329-351, 2017b.

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

RECEBIDO: 12/09/2019
APROVADO: 27/10/2019

RECEIVED: 09/12/2019
APPROVED: 10/27/2019