



## Teologías de la liberación indígenas: balance y tareas pendientes

Indigenous liberation theologies: balance and pending tasks

Roberto Tomichá \*

Una de las corrientes teológicas contextuales que aparecieron en el campo abierto por la Teología de la Liberación es sin duda la denominada “Teología india” o teología indígena, amerindia, cuyo propósito es ofrecer a las Iglesias cristianas y comunidades teológicas la experiencia y sabiduría milenarias de los pueblos autóctonos, invisibilizados o considerados “menores de edad” por siglos, pero que a partir de las últimas décadas del siglo pasado comenzaron a adquirir una relevancia socio-cultural, política, e incluso teológico-ecclesial.

Por cierto, algunos logros de los pueblos indígenas en el ámbito socio-ecclesial y teológico son producto de todo un proceso de trabajo, organización, luchas, insistencias, por parte de los/as mismos/as autóctonos/as y con la ayuda de organizaciones civiles y religiosas, entre ellas la Iglesia católica, para ser reconocidos/as como personas adultas, con los mismos derechos y obligaciones de los demás seres humanos en la sociedad. Paralelamente a esta insurgencia o “emergencia indígena” (BENGOA, 2000) que se vivía en el ámbito social, civil, también en las Iglesias cristianas comenzó a gestarse una “emergencia teológica”,

---

Artigo publicado no Mutirão (*Minga*) Temático de Revistas de Teologia Latino-americanas, organizado pela Comissão Teológica Latino-americana da ASETT/EATWOT (Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo), para 2013.

\* Doutor em Teologia. Teólogo indigenista. Diretor do Instituto Latinoamericano de Misionologia, da Universidad Católica Boliviana. País de origem: Bolívia. E-mail: [comisonteologica@latinoamericana.org](mailto:comisonteologica@latinoamericana.org)

con el propósito preciso de ser miembros plenos de una comunidad de fieles donde “ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer” (Gál 3,28), pues reúne en su seno a los pueblos “de toda etnia, lengua, pueblo y nación” (Ap 5,9; 13,7).

Esta “emergencia teológica” indígena ha logrado en las últimas décadas algunos frutos y reconocimientos dentro y fuera de las Iglesias, aunque el camino a recorrer parece ser todavía largo y, en alguna medida, bastante incierto<sup>1</sup>. Ofrecemos un breve recorrido sintético, a manera de balance, sobre el proceso de gestación de la teología india, señalando algunas fortalezas y debilidades, al mismo tiempo indicando las tareas pendientes y urgentes a seguir en el futuro inmediato. Se trata de una introducción general que tiene en cuenta solamente los aspectos comunes de las teologías indígenas o amerindias (mayense, aymara, quechua, guaraní, entre otras), dejando para un próximo trabajo las interesantes consideraciones sobre las particularidades propias (LÓPEZ, 2000)<sup>2</sup>. Lo hacemos desde una “mirada teológica de frontera”, una perspectiva misionológica, es decir, que intenta abordar la teología indígena a partir de las preocupaciones de los/as mismos/as indígenas por su inserción cada vez más plena y adulta en las Iglesias cristianas actuales, ofreciendo aquellos aportes autóctonos que, de algún modo, están siendo recogidos por la misma sociedad contemporánea en la que vivimos.

En este recorrido, tendremos presente en modo especial las experiencias y reflexiones de uno de los mayores exponentes de la teología india americana, el indígena zapoteco Eleazar López Hernández, “partero” y principal impulsor de esta

---

<sup>1</sup> A propósito de incerteza y perplejidad, Eleazar López, el iniciador de la teología india, expresaba en un reciente taller realizado en Porto Alegre (7-11 octubre 2012) su preocupación sobre el lugar de los/as indígenas en la Iglesia católica: “...los descendientes de los pueblos originarios de este continente nos preguntamos en serio, no sólo de cara a la máxima autoridad de nuestra Iglesia en Roma, sino también en las instancias intermedias y de bases, si realmente podemos esperar del conjunto de la Iglesia, o mejor dicho del Cristianismo actual, que algún día haya para nosotros los llamados “indios” un lugar digno dentro de ella...”. (CENAMI. **Teologías indígenas en las Iglesias cristianas. ¿Podemos los indígenas ganar en ellas el lugar que merecemos?**, CENAMI, septiembre 2012, texto inédito).

<sup>2</sup> Es evidente que –siguiendo a Eleazar López– “no existe una única Teología India, sino múltiples teologías indias, cada una caminando por senderos propios según el Espíritu le inspira y según las circunstancias históricas le permiten actuar”, sin embargo, es posible también “hablar hoy de características comunes a todas las teologías indias y sacar conclusiones de contenido y método que puedan ser aplicables a todas, sin menoscabo del particular proceso de desarrollo de cada una”. (LÓPEZ, 2000, p. 31).

teología, o –como él mismo suele denominarse– el portador, portavoz, vocero, escribano o “cartero” de la teología india (LÓPEZ, 2000, p. 24, 25, 29, 31).

## 1 Las Iglesias y los pueblos indígenas: del reconocimiento al diálogo interreligioso

La realización del Concilio Vaticano II (1962-1965) fue verdadero “signo de los tiempos” para la Iglesia en América Latina y el Caribe, al menos por dos aspectos: el diálogo con el mundo contemporáneo, particularmente el compromiso evangélico a favor de la justicia y los *pobres*, y la apertura teológica al reconocimiento de la alteridad y diversidad sociocultural y religiosa, como en el caso de los/as *indígenas*. Este proceso fue acompañado por una reflexión teológica propia, que se fue articulando en la conocida “teología de la liberación”, o simplemente “teología latinoamericana”<sup>3</sup>.

Respecto a la toma de conciencia, promoción, reconocimiento y difusión de la diversidad cultural, el Departamento de Misiones del CELAM, creado en 1966, jugó un rol muy significativo, particularmente mediante la organización de encuentros de pastoral indígena<sup>4</sup>. Sobre el particular, son importantes los dos primeros: 1) Ambato, Ecuador (24-28 de abril, 1967), donde se aprecia la diversidad de lenguas, culturas, religión y costumbres entre los indígenas; 2) Melgar, Colombia (20-27 de abril, 1968), donde se reconoce la realidad cultural compleja y plural de los pueblos indígenas; una diversidad en hábitat, percepción del mundo, lenguas, rituales y tradiciones. Textualmente: “En América Latina, además de la cultura dominante de tipo occidental, se da también una gran pluralidad de culturas y un mestizaje cultural de indios, negros, mestizos y otros. Estas diferentes culturas no son suficientemente conocidas ni reconocidas en sus

---

<sup>3</sup> A propósito se vea la obra pionera: Gutiérrez, 1971.

<sup>4</sup> Ambato (Ecuador, 24-28 de abril, 1967), Melgar (Colombia, 20-27 de abril, 1968), Caracas (Venezuela, 14-19 de septiembre, 1969), Xicotepec de Juárez, Puebla (México, 25-28 de enero, 1970), Iquitos (Perú, 21-27 de marzo, 1971), Manaus I (Brasil, 20-25 de junio, 1977) y otras iniciativas posteriores.

lenguajes, costumbres, instituciones, valores y aspiraciones” (Melgar 3. Apud CELAM, 1989, p. 7)<sup>5</sup>.

Melgar, en línea con el Concilio Vaticano II, introduce la categoría teológica *semina Verbi* del decreto *Ad gentes*, plantea en la pastoral indígena la necesidad de asumir la historia de los pueblos como parte de la historia salvífica. Aunque no lo dice explícitamente, se trata de incorporar el principio de la encarnación, tan bien formulado por Gregorio Nazianceno: “lo que no ha sido asumido no ha sido salvado; lo que está unido a Dios, es redimido”<sup>6</sup>. Esta visión teológica, sin embargo, no fue tomada en cuenta en la Conferencia de Medellín, realizada 4 meses después.

En efecto, la II Conferencia de Medellín (1968) reconoce la presencia histórica de la Iglesia entre los indígenas, considerados marginados, analfabetos, y cuya ignorancia es realmente “una servidumbre inhumana”; insiste por tanto en la necesidad pastoral de atender, educar y promover “una auténtica y urgente reforma de las estructuras y políticas agrarias” (Religiosos, 2; Justicia, 3f). Medellín persiste en la visión tradicional de ver a los indígenas como destinatarios de la evangelización, acentuando más lo negativo de sus culturas (Educación, 1). Contrariamente a Melgar, los indígenas no son reconocidos ni valorados en cuanto tales<sup>7</sup>.

La III Conferencia de Puebla (1979) considera a los indígenas “los más pobres entre los pobres” (DP 1135, 34), los más necesitados de evangelización; se interesa “por los valores autóctonos y por respetar la originalidad de las culturas indígenas y sus comunidades”, “valores indudables” que son riqueza para los pueblos (DP 19, 234, 1164), particularmente el amor a la tierra. Hay pueblos “en estado puro”, que viven en diversos “enclaves” (DP 409, 415), no siempre integrados a las sociedades nacionales para evitar ser avasallados por la imponente y avance científico-técnico occidental. De allí las dos actitudes

<sup>5</sup> Más detalles: Gorski, 1985; Sarmiento, 2000; Tomichá, 2007.

<sup>6</sup> Epístola 101 (PG 37,181). Véase también: GORSKI; TOMICHÁ, 2006.

<sup>7</sup> Para cuanto sigue se vea: Tomichá, 2011, p. 1369-1374.

indígenas: el “aislacionismo infructuoso”, o el dejarse “absorber fácilmente por los [nuevos] estilos de vida”. Por tanto, se requiere un “fino y laborioso discernimiento”, para evitar aceptar “aquella instrumentación de la universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores” (DP 427).

La IV Conferencia de Santo Domingo (1992) constata un continente latinoamericano y caribeño “multiétnico y pluricultural”, donde todos los pueblos, entre ellos los indígenas, afrodescendientes, mestizos, conservan una identidad social y cosmovisión propias (DSD 244). En este contexto plural, la Iglesia descubre las “semillas del Verbo”, que se expresa, por ejemplo, en la “apertura a la acción de Dios por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida humana, la valoración de la familia, el sentido de solidaridad y la corresponsabilidad en el trabajo común, la importancia de lo cultural, la creencia en una vida ultra terrena” (DSD 17); aprecia y valora la sabiduría indígena, en particular “la preservación de la naturaleza como ambiente de vida para todos” (DSD 169); descubre y reconoce la presencia del Creador en todas sus criaturas: el sol, la luna, la madre tierra... (DSD 245).

Al mismo tiempo, la Iglesia ofrece a los indígenas una “evangelización inculturada” (DSD 243, 247, 248), a partir del testimonio humilde, comprensivo y profético, del diálogo respetuoso, franco y fraterno; promueve una inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio los símbolos, ritos y expresiones religiosas indígenas; acompaña la reflexión teológica autóctona, buscando conocer más en profundidad las cosmovisiones autóctonas. A propósito de una teología en perspectiva de los/as indígenas, las líneas pastorales para una evangelización inculturada señalan la necesidad de “acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza” (DSD 248).

La V Conferencia de Aparecida (2007) ve a los indígenas como sujetos emergentes en la sociedad y en la Iglesia, que buscan ser plenamente reconocidos en “sus derechos individuales y colectivos, ser tomados en cuenta en la catolicidad con su cosmovisión, sus valores y sus identidades particulares, para vivir un nuevo Pentecostés eclesial” (DA 91). La Iglesia, por su parte, valora en ellos “su respeto a la naturaleza y el amor a la madre tierra como fuente de alimento, casa común y altar del compartir humano” (DA 472). Al mismo tiempo, los alienta a una participación plena, en un proceso de evangelización integral que supera la “mentalidad colonial” (DA 96, cuarta redacción) aun existente en ámbitos eclesiales. De allí la urgencia social y pastoral de “descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales” (DA 96); “denunciar las situaciones de pecado, las estructuras de muerte, la violencia y las injusticias internas y externas, fomentar el diálogo intercultural, interreligioso y ecuménico” (DA 95) para avanzar hacia la afirmación de la “plena ciudadanía” de los pueblos indígenas, no sólo fuera sino también dentro de los espacios eclesiales.

En el ámbito teológico, en continuidad con Santo Domingo, Aparecida descubre y reconoce “desde la fe las «semillas del Verbo» (SD 245) presentes en las tradiciones y culturas de los pueblos indígenas” (DA 529; cf. DP 401), semillas que les facilitan “encontrar en el Evangelio respuestas vitales a sus aspiraciones más hondas: «Cristo era el Salvador que anhelaban silenciosamente»” (DA 4). En síntesis, la integración de los indígenas en la catolicidad de la Iglesia es posible en Jesucristo, valorando aquel “profundo aprecio comunitario por la vida, presente en toda la creación, en la existencia cotidiana y en la milenaria experiencia religiosa” (529). Respecto a la teología indígena, la segunda redacción del Documento distribuida a los participantes decía textualmente:

Es improrrogable impulsar con más dinamismo la inculturación de la Iglesia, de los ministerios, de la liturgia y de la reflexión teológica indígena. Hay que continuar los esfuerzos del CELAM, con el aval de la Congregación para la Doctrina de la Fe, para el discernimiento de la Teología India. (DA, segunda redacción, n. 116).

El texto anterior fue retirado de la tercera redacción y no logró conseguir los dos tercios de votos necesarios para volver a ser incluido en la cuarta redacción, aprobada el 31 de mayo de 2007<sup>8</sup>. Por tanto, las expresiones “teología indígena” y/o “teología india” no aparecen en el Documento conclusivo de la V Conferencia de Aparecida. En todo caso, el hecho de haber sido considerada esta *teología* en uno de los eventos eclesiales más importantes del continente muestra un balance positivo, si no de un cierto “posicionamiento” logrado, al menos de ser “tenida en cuenta” en las esferas oficiales de la Iglesia católica.

A propósito de oficialidad e institucionalidad, es importante señalar que a partir del año 2002, y por encargo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) comienza a convocar diversos encuentros entre obispos y teólogos/as con el propósito de acompañar los procesos de inculturación del evangelio entre los indígenas del continente y, al mismo tiempo, conocer, profundizar y tener herramientas para un adecuado discernimiento doctrinal de la denominada “teología india”. Así, entre 2002 y 2011, el CELAM organiza cuatro simposios latinoamericanos, que abordarán algunos temas relacionados en modo particular con la metodología, los nombres de Dios, la cristología y la creación desde la perspectiva de los pueblos indígenas<sup>9</sup>.

Al mismo tiempo, en el ámbito más popular de las comunidades eclesiales integradas por indígenas, durante las dos últimas décadas, la Articulación Ecueménica de Pastoral Indígena (AELAPI) realiza también diversos encuentros-talleres sobre Teología India, con la participación de un centenar de personas, no sólo pastores y teólogos, sino también laicos/as, creando ambientes muy propicios y abiertos al intercambio de experiencias de vida entre los participantes. Así, desde 1990 hasta 2009 la AELAPI organizará seis encuentros-talleres que considerarán

---

<sup>8</sup> Más detalles: Arizmendi Esquivel, 2008. Sobre Aparecida y los indígenas: López Hernández, 2008.

<sup>9</sup> 1) Oaxaca (México, 21-26 de abril, 2002), tema: “Emergencia Indígena: Desafío para la pastoral de la Iglesia”; 2) Riobamba (Ecuador, 21-25 de octubre, 2002), tema: “Simposio-Diálogo entre obispos y expertos en teología india”; 3) Guatemala (23-28 de octubre, 2006), tema: “Cristo en los pueblos indígenas”; 4) Lima (28 marzo-2 abril, 2011), tema: “El sueño de Dios en la creación humana y el cosmos”. Más detalles: Arizmendi Esquivel, 2008.

diversas temáticas en torno a la teología india, la sabiduría indígena, los mitos de origen y sueños de futuro, la memoria viva de los pueblos, la movilidad y migración, entre otros<sup>10</sup>.

## 2 La teología india: una reflexión cristiana desde experiencias autóctonas

Al hablar de teología india, es importante saber a qué concretamente nos referimos, cómo entender esta reflexión teológica, cuál es su metodología, sus preocupaciones, su estilo. De algún modo, estas interrogantes han sido afrontadas en su momento por el citado indígena zapoteco Eleazar López, quien ya en 1991 señalaba a propósito de esta teología:

la Teología India no es otra cosa que saber «dar razón de nuestra esperanza» milenaria. Es la comprensión que tenemos de nuestra vida entera guiada siempre por la mano de Dios. Es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia. Por eso existe desde que nosotros existimos como pueblos (LÓPEZ, 1992, p. 7).

A partir de esta aproximación conceptual, muy en sintonía con los procesos vitales cotidianos que viven los pueblos indígenas, se podrían señalar algunos presupuestos o principios básicos que marcan las condiciones de posibilidad de la teología india y, por consiguiente, sus características fundamentales como aportes para una vida social, eclesial y religiosa hoy.

---

<sup>10</sup> 1) México (16-23 de septiembre, 1990) simplemente con el tema "Teología India"; 2) Panamá (29 noviembre-3 diciembre, 1993) también con el tema "Teología India"; 3) Cochabamba (Bolivia, 24-30 agosto, 1997), con el tema: "Sabiduría indígena, fuente de esperanza"; 4) Asunción (6-10 mayo, 2002) con el tema: "En busca de la tierra sin mal: mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios"; 5) Manaus (Brasil, 21-26 abril, 2006) con el tema: "La fuerza de los pequeños, vida para el mundo"; 6) Berlín (El Salvador, 30 noviembre-4 diciembre, 2009) con el tema: "Movilidad humana, desafío y esperanza para los pueblos indígenas". Un recorrido histórico y síntesis sobre la AELAPI: J. García, *AELAPI una empinada senda*; ponencia presentada en el III Simposio Latinoamericano de Teología India, Guatemala, 23-28 de octubre de 2006, en [www.aelapi.org](http://www.aelapi.org) (visitado el 7 de diciembre de 2012).



**a) La vivencia práctica, cotidiana: fuente de sabiduría y esperanza teologal**

La teología india es sumamente concreta; surge a partir de la contemplación y gusto de la vida, de donde extrae su sabiduría milenaria. Compañera de la teología de la liberación, busca estar en sintonía con la vida misma de toda persona humana en sus diversos espacios: interior, familiar, relacional, social, cultural, económica, política, religiosa. La vivencia humano-cósmica de los pueblos, expresada en mitos, ritos, celebraciones, tradiciones, leyendas, actitudes, contradicciones, sueños..., constituye una fuente de esperanza y sabiduría, de buen vivir, desde donde surge la reflexión teológica y se expresa en la variedad de símbolos y lenguajes propios de los diversos pueblos indígenas. Quien hace teología india es una persona o comunidad que reflexiona, comunica y transmite aquella experiencia que constantemente escucha y aprende en el encuentro y convivencia con los pueblos indígenas. En este sentido, la teología india le recuerda a toda teología cristiana su relación directa con la vivencia cotidiana de cada uno de los pueblos, una vida que transmite la riqueza de memorias y sabidurías ancestrales, que son precisamente *fuentes* primarias del quehacer teológico.

**b) La comunidad creyente: sujeto de la reflexión teológica**

La teología india se elabora y construye en forma colectiva, con la participación activa y creativa de los todos miembros de la comunidad eclesial organizada, donde quien hace teología es simplemente el vocero/a, o cartero/a de la comunidad local a la cual representa. La teología adquiere de este modo una dimensión eminentemente comunitaria, donde el sujeto del quehacer teológico son “las Iglesias autóctonas particulares [...] suficientemente organizadas y dotadas de energías propias y de madurez” (AG 6). En efecto, la vida comunitaria es el eje, centro o espacio en torno a la cual giran las demás actividades indígenas, desde el trabajo, las relaciones interpersonales, que incluyen también a los difuntos, y la economía hasta las fiestas y celebraciones rituales. La comunidad es una gran

familia donde se vive, festeja y celebra la comunión directa con la tierra, que es fuente de vida; de allí que se organicen mingas para la siembra y para la cosecha, para construir casas particulares, caminos vecinales, escuelas y otros trabajos indispensables. Esta centralidad comunitaria en la vida cotidiana indígena enseña a la teología india, y en particular a los/as teólogos/as, a saber ofrecer siempre “un servicio muy desinteresado a la comunidad de los creyentes”<sup>11</sup>, que es la propia Iglesia local, comenzando por su propia comunidad local, pero a la vez trascendiendo fronteras.

### **c) El nomadismo cosmoteocéntrico: estilo y fundamento del quehacer teológico**

“El nomadismo es el punto de partida y la referencia obligada de todos los pueblos indígenas de América” (LÓPEZ, 2000, p. 32), en cuanto representa una dimensión fundamental en la memoria de vida de los/as indígenas desde tiempos inmemoriales. Esta estructura nomádica, itinerante, presente en la experiencia profunda de los pueblos autóctonos, tiene su fundamento en la concepción religiosa de la vida, en lo sagrado como centro o eje articulador de la existencia cotidiana y presente en el todo espacio-tiempo y cada uno de los pequeños y breves espacios-tiempos de la vida indígena. En efecto, “en el esquema religioso y teológico del nomadismo Dios lo es todo y todo tiene que ver con Dios” (LÓPEZ, 2000, p. 33), pero se trata de un Dios dinámico, “en movimiento”, que escucha, camina, toma iniciativas, se acerca a las realidades (interiores, sociales, culturales, políticas, religiosas...) de toda persona humana para ofrecerle una propuesta de vida, de ternura, de Amor, pero que comporta serias exigencias, luchas interiores, conversión religiosa. Es un nomadismo centrado en Dios, un nomadismo de vida cotidiana, pero profundamente religioso.

De allí que la característica de la teología india sea también, por naturaleza y vocación específica, dinámica, nomádica, itinerante, tanto en lo geográfico-social

---

<sup>11</sup> Congregación para la Doctrina de la fe, *Instrucción “donum veritatis” sobre la vocación eclesial del teólogo*, Roma 24 de marzo de 1990, n. 11.

como especialmente en lo interior-mental. Esta itinerancia se expresa visiblemente en el deseo permanente de conversión personal y comunitaria, asumiendo en serio la autocrítica, para continuar en la búsqueda constante de ser fiel al proyecto del Creador presente en la vida de los pueblos a quienes se ha revelado. La itinerancia no es solamente un programa o guía para la formación cristiana (DA 100c, 277, 290), o el modo de vida de algunas personas (DA 73, 100e) sino que pertenece a la raíz misma de la vocación al discipulado misionero, y por tanto a la vocación teológica india, a ejemplo del mismo Jesús, Hijo de Dios, que no tenía “donde reclinar la cabeza” (Lc 9,58), que envió a sus discípulos sin llevar consigo “ni pan, ni alforja” (Mc 6,8), “ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón” (Mt 10,10; Lc 10,4), sino que simplemente debían vivir “como extranjeros y forasteros” (1Pe 2,11) en medio de los pueblos.

#### **d) La creación: punto de encuentro y relaciones humano-cósmicas**

La humanidad, los demás seres animales y vegetales, el mundo entero, el cosmos, la creación, buscan con ansia una vida plena, sustentada en el respeto y el equilibrio recíproco. Una vida de relaciones no basadas en el tener, poder o saber, sino en la gratuidad, y armonía del “buen vivir”. Los pueblos indígenas intuyeron, creyeron y vivieron en todas sus dimensiones la Presencia, si no de un Creador, seguramente de un Hacedor de todo lo que existe. Según la vivencia indígena, como recuerda Aparecida, “la creación es manifestación del amor providente de Dios”, que “creó el universo como espacio para la vida y la convivencia de todos sus hijos e hijas y nos los dejó como signo de su bondad y de su belleza [...] para que la cuidemos y la transformemos en fuente de vida digna” (DA 125). Vemos hoy, sin embargo, las consecuencias desastrosas de una visión y mentalidad centrada en la razón, la ciencia y la técnica, que está causando desequilibrio y destrucción del planeta tierra, fuente de vida para nuestros pueblos y cuyas consecuencias son imprevisibles.

Desde el punto de vista teológico, “la creación es obra de la Palabra del Señor y la presencia del Espíritu, que desde el comienzo aleteaba sobre todo lo que fue creado (cf. Gn 1-2) [...] fue la primera alianza de Dios con nosotros” (DSD 169). Sin embargo, hoy constatamos que “la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto” (Rom 8,22), esperando “ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rom 8,21). En este contexto, la teología india lucha por la armonía de la vida en todas sus expresiones, coloca al centro la relación de la persona humana con su entorno comunitario-cósmico, para alcanzar el ansiado equilibrio. Esta concepción humano-cósmica de la vida es un aporte importante a la sociedad actual, a la Iglesia y a la teología cristiana, pues quiere asumir seriamente, y con todas sus consecuencias, el principio de reciprocidad de la realidad, que es interactiva e interrelacional, rebasando una concepción lineal de la historia, centrada sólo en el ser humano.

#### **e) La comunicación narrativa: un lenguaje celebrativo mítico-simbólico**

La teología india se expresa en modo más vivencial, narrativo, simbólico, pues “los símbolos y los mitos expresan más total y radicalmente el sentido profundo que le damos a la vida” (LÓPEZ, 1992, p. 9). De modo que la teología se nutre de las diversas manifestaciones de los pueblos indígenas, entre otras, de mitos, ceremonias, celebraciones, encuentros comunitarios, fiestas, luchas, martirios, diálogos espontáneos, sueños, expresiones artísticas..., que han de ser abordadas desde diversas ciencias y con sus propios métodos. A propósito, es importante recordar que “los mitos son expresiones históricas primordiales de cada pueblo, que reproducen culturalmente su experiencia de Dios”, de modo que las “imágenes y lenguajes simbólicos pueden ser considerados como verdaderas teologías” (SUESS, 2008, p. 116). Respecto a los sueños, ya lo expresaba el mismo Eleazar López: “los sueños son el espacio de conciencia no sólo explícita sino implícita de lo que sucede a nuestro alrededor [...] Los sueños compartidos y

analizados colectivamente son un factor excelente de análisis de la realidad, y de crítica teológica [...] motor que pone en marcha compromisos comunitarios de acción” (LÓPEZ, 2000, p. 103). En síntesis, la teología india recoge e incorpora en su quehacer las diversas expresiones simbólicas (orales, rituales, artísticas) de la revelación del Misterio de Dios presente en la vida de cada uno/a de los/as indígenas.

### 3 La teología india: tareas y desafíos urgentes

La teología india, en cuanto reflexión de la fe cristiana a partir de la experiencia milenaria y categorías simbólicas de los pueblos indígenas, comenzó su proceso articulación en torno a los 500 años de la conquista de América. Por tanto, resiente todavía las sensibilidades, preocupaciones, proyectos, luchas y sueños socio-eclesiales de los pueblos y nacionalidades indígenas de entonces, cuya situación en muchos casos no solamente no ha mejorado si no todo lo contrario. De allí el compromiso de la Iglesia, a través de sus pastores, de “denunciar las situaciones de pecado, las estructuras de muerte, la violencia y las injusticias internas y externas” (DA 95) que padecen los/as indígenas. Al mismo tiempo, sin embargo, se añaden a lo anterior, sin negarlos necesariamente, nuevos escenarios o situaciones globales que emergen en el actual “cambio de época” (DA 44).

A propósito, los *lineamenta* del reciente sínodo de obispos sobre la Nueva Evangelización (Vaticano, 7-28 octubre 2012) señalan 6 grandes escenarios sociales, culturales, económicos, políticos y religiosos que desafían a la fe cristiana hoy: la secularización; las migraciones; los medios de comunicación social, concretamente la cultura mediática y digital que envuelve no sólo a las nuevas generaciones; las injusticias, pobrezas y exclusiones socioeconómicas; la

investigación científica y tecnológica; y el compromiso por la paz, la ecología, el desarrollo y la liberación de los pueblos<sup>12</sup>.

Evidentemente esta situación mundial afecta también a los pueblos indígenas e interpelan al quehacer teológico en su búsqueda de articular la fe cristiana en categorías y lenguajes comprensibles, que respondan a la vida y preocupaciones de varones y mujeres de hoy. En efecto, “la teología contribuye, pues, a que la fe sea comunicable y a que la inteligencia de los que no conocen todavía a Cristo la pueda buscar y encontrar”<sup>13</sup>. En este contexto de cambio de paradigmas, o esquemas en el modo de vivir, comprender y pensar la realidad en continua transformación, se sitúa la teología india, llamada a ser cada día más conocida y comprensible por todos/as, es decir, a comunicar con sus propias categorías y lenguajes aquella Verdad universal que trasciende fronteras, espacios y territorios determinados.

Más que responder a las tareas pendientes de la teología india hoy, ya señaladas por quienes la conocen mejor desde dentro (LÓPEZ, 2000, p. 110-112), se ofrecerán algunas consideraciones generales sobre la teología india en relación con otras teologías, teniendo presente las interpelaciones actuales.

#### **a) De la vivencia práctica intracultural a la convivencia transcultural**

Los/as indígenas durante muchos años vivieron más apegados/as al propio terruño con una fuerte cohesión social, vivencia familiar, celebraciones comunitarias y transmisión de sus valores y tradiciones dentro de sus propias culturas. En la actualidad, el fenómeno migratorio que caracteriza la sociedad global está produciendo un fuerte impacto en la vida, mentalidad, costumbres y sentido religioso de los pueblos autóctonos, llamados a confrontarse con otros

---

<sup>12</sup> *La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Lineamenta para la “XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos”, Vaticano, 2 de febrero de 2011, n. 8 ([www.vatican.org](http://www.vatican.org), visitado el 8 de diciembre de 2012).

<sup>13</sup> Congregación para la Doctrina de la fe, *Instrucción “donum veritatis” sobre la vocación eclesial del teólogo*, Roma 24 de marzo de 1990, n. 7.

pueblos y culturas, sea en sus propias comunidades como especialmente en las ciudades. De este modo la vivencia intracultural se convierte cada vez más en convivencia intercultural o transcultural<sup>14</sup>, que exige una constante re-lectura o re-afirmación creativa de la propia identidad cultural e incluso vivir con “identidades múltiples”, conservando, en el mejor de los casos, algunos patrones culturales indígenas (lengua, mentalidad, costumbres, visión religiosa).

En el ámbito eclesial, una determinada comunidad de fieles ha de vivir un proceso constante y permanente de re-significación y apertura de la monoculturalidad e intra-culturalidad hacia la inter-culturalidad y trans-culturalidad, para responder más eficazmente a los fuertes condicionamientos del actual mundo digital globalizado. Este proceso de constante re-significación de las propias identidades culturales y religiosas, de discernimiento intra-comunitario para acoger las novedades del mundo actual, sin perder los propios valores y cosmovisiones indígenas, puede servir de laboratorio, y tal vez de modelo, para otras comunidades cristianas y para las diversas teologías.

Ante esta situación, la teología india está llamada a convivir en aquellos espacios interculturales, aprender de las sabidurías de otros pueblos (sean o no indígenas), recuperar y profundizar la memoria histórica, para elaborar nuevos lenguajes teológicos, lenguajes transculturales, con el aporte de lo mejor de las tradiciones autóctonas y las riquezas de otras tradiciones. En este sentido habría que entender el compromiso de los pastores de la Iglesia en relación a los/as indígenas de “fomentar el diálogo intercultural, interreligioso y ecuménico” (DA 95). En definitiva, es el desafío de la universalidad concreta, empírica, convivencial, de la teología india.

---

<sup>14</sup> Una aproximación al concepto de transculturalidad en palabras de uno de los especialistas en la filosofía y teología del mundo andino: “El concepto de ‘transculturalidad’ (del latín *trans* ‘más allá de’; ‘por medio de’) toma en cuenta los procesos históricos de cambio y transformación culturales. Una cultura real es el resultado de múltiples superposiciones, interferencias, modificaciones, negociaciones, selecciones y reestructuraciones de elementos culturales diversos que llevan a una ‘hibridación’ cultural. Las culturas de ayer se han ‘trans-cedido’ hacia las culturas actuales, y las culturas de hoy van a ‘trans-ceder’ hacia culturas inéditas”. (ESTERMANN, 2010, p. 50).

## b) De la comunidad local creyente a la comunidad global participativa

El contacto con otras vivencias culturales en espacios y territorios no siempre vinculados a la milenaria tradición indígena, así como el impacto del gran escenario cibernético digital con sus múltiples y eficaces redes de comunicación global, están afectando la misma percepción de lo que significa una comunidad indígena. Si los habitantes del mundo en general se perciben cada día más como miembros de una gran “aldea global”, también los/as indígenas sienten que sus comunidades son cada vez más pequeñas “aldeas globales” que reflejan las transformaciones que vive el mundo en general. En esta interacción con otros pueblos y con la sociedad mundial, los/as indígenas se re-definen a sí mismos/as en cuanto miembros de un determinado grupo étnico-social, incorporando en su organización comunitaria modalidades nuevas y participación efectiva de sus miembros. Tal es el caso, por ejemplo, del protagonismo activo de las mujeres en los ámbitos no sólo familiares o locales, sino también de liderazgo social y político, de gestión pública y conducción de los propios movimientos, aspecto no siempre debidamente valorado en la mayoría de las comunidades indígenas tradicionales, donde los varones todavía tienen la última palabra. Es preciso recuperar la presencia activa de la mujer indígena en su comunidad como portadora de espiritualidad autóctona<sup>15</sup>.

Ante esta situación, la teología india incorpora y asume también el desafío de dar mayor participación y espacio a los denominados “sujetos emergentes” sociales (jóvenes, migrantes, mujeres...) como protagonistas teológicos y creadores de un modo de hacer teología que responda a las propias exigencias comunitarias, en sintonía con la “gran comunidad” eclesial, presente en las demás Iglesias locales. Resulta urgente el encuentro y diálogo con otras teologías emergentes, especialmente con las propuestas teológicas en perspectiva femenina, cuyas

---

<sup>15</sup> “La mujer es quien ayuda a que la cultura se haga fuerte desde el hogar y transmite valores como: compartir, reciprocidad, minga, solidaridad, diálogo, consenso; con la vivencia de estos valores y lo que la mujer es en la vida silenciosa del hogar, puedo decir que la esencia de la espiritualidad indígena está en la mujer indígena”. (ROMERO, 2010, cap. 2.3.)



acentuaciones temáticas y metodologías empleadas enriquecerán en gran medida las intuiciones fundantes de la teología india. En efecto, es un gran desafío el protagonismo teológico activo de las mujeres indígenas y de los/as jóvenes en los espacios eclesiales y teológicos, en el respeto profundo de la equidad de género, no sólo concebida como reivindicación social, sino como recuperación del profundo sentido mítico-religioso de armonía e integración de las oposiciones socioculturales y simbólicas. En síntesis, es el desafío de encuentro, intercomunicación y diálogo más profundo de la teología con otras teologías emergentes.

### **c) Del nomadismo cosmoteocéntrico al nomadismo cosmotrinitario digital**

Los varones y mujeres de hoy viven momentos de profundas transformaciones culturales que están cambiando inclusive una determinada manera de percibir, concebir, interpretar y vivir no solamente las relaciones en cierto modo más “externas”, como el trabajo, o de comunicación con los demás, dentro y fuera de la propia familia o comunidad, sino también, las vivencias y percepciones “interiores” o subjetivas que tocan el corazón de la persona. Por cierto, estos cambios son debidos en gran medida a la “revolución” cibernética y digital que afecta y sigue afectando al mundo en estas últimas décadas, y que se suman a otras “revoluciones”, como la microelectrónica, feminista, ecológica, política y paradigmática<sup>16</sup>. Teniendo presente la característica abierta, acogedora, abierta, es decir, nomádica, de los pueblos indígenas, se podría decir que el mundo, de algún modo, retoma una cierta itinerancia de vida, que se expresa por una serie de transformaciones no solamente exteriores o superficiales, sino que parecen ser más bien interiores y estructurales. Precisamente es este último aspecto más estructural y profundo que nos invita a preguntarnos por el sentido bíblico-teológico del tiempo que vivimos y de la presencia nomádica de los/as creyentes. En otras palabras, ¿en qué medida la reflexión bíblico-teológica en general –y la teología india en particular– aborda con fundamento las cuestiones relacionadas

---

<sup>16</sup> A estas cinco últimas revoluciones, ya se refería Fernando Mires (1996) a fines del siglo pasado.

con el movimiento del momento presente para ofrecer algunas aproximaciones a las interrogantes profundas de varones y mujeres de hoy?

Un presupuesto importante que permitirá tal vez abordar la problemática es asumir el nomadismo con todas sus consecuencias, es decir, como filosofía o perspectiva de vida, es decir, en su valencia profunda, como horizonte de sentido. En el campo teológico se trata de reflexionar a partir del movimiento, de la choza o tienda de campaña, de lo aparentemente inestable, de lo transitorio<sup>17</sup>. Esta metodología, que es al mismo tiempo actitud de vida, conlleva la recuperación del sentido bíblico-teológico de la confianza y abandono en YHWH, en Dios, en el Padre, en el Misterio, como el único capaz de “garantizar” la permanencia, la estabilidad, lo definitivo. Pero se sabe, que la única garantía es la vivencia del Amor, ciertamente el Amor a Dios, pero que se vive en el amor al prójimo. Se trata de un Amor revelado en Jesucristo por la potencia de la Ruah divina, del Espíritu Santo; un Amor trinitario, que será capaz de integrar los fragmentos humano-cósmicos y las redes digitales de los seres vivos. ¿En qué medida “articular” un lenguaje teológico trinitario-digital? Es la tarea no sólo de la teología india, sino de todo esfuerzo intelectual-experiencial que pretenda acercarse al Misterio trinitario, un Misterio del cual sabemos más lo que no es que lo que en realidad es.

#### **d) De la creación al cosmos como punto de encuentro e interrelaciones bio-diversas**

Los pueblos indígenas siempre concibieron y vivieron según la noción de un Hacedor, no siempre Creador, en el cual adquiere sentido y fundamento de todo lo que existe, sean o no seres vivos. A partir de esta vivencia práctica, celebrativa y simbólica, los misioneros de la primera hora y también los posteriores asociaron e

---

<sup>17</sup> Un primer intento de aproximación teológica en clave “transitoria” se puede ver en dos artículos elaborados por el equipo de reflexión del Instituto latinoamericano de Misionología de Cochabamba: Equipo ILAMIS, *La transitoriedad desde la hondura-anchura como método misionológico*; ponencia conjunta presentada en la IV Conferencia y Asamblea de la IACM (sigla en inglés de la Asociación Internacional de Misionólogos Católicos) que tuvo lugar en Tagaytay City, Filipinas, del 27 de julio al 2 de agosto de 2010. Ponencia publicada en la revista de misionología *Spiritus* Edición hispanoamericana n° 201 (2010) 67-77 y n° 202 (2011) 90-101.

interpretaron la experiencia indígena según las categorías teológicas del momento, identificando generalmente el Dios Hacedor con el Dios Creador. En el momento actual, sin embargo, los avances científicos y estudios cosmológicos parecen interpelar a la teología –no sólo indígena– a pensar en plantear la posibilidad de un Dios ni Hacedor ni tanto menos Creador. En este sentido, la teología, llamada a indagar la inteligencia o “razón de la fe” para ofrecer respuestas sólidas a quienes la buscan, está abierta “a la razón y a los resultados de la investigación científica”, a través de un diálogo maduro, profundo y creativo en el contexto de la Nueva Evangelización<sup>18</sup>.

El diálogo comienza por el encuentro y la escucha, en este caso, de las proposiciones científicas. Al respecto, la cosmología desde hace algún tiempo ha comenzado a abordar la cuestión del principio y orígenes del universo, pues, si el universo está en expansión, pueden existir razones físicas para considerar un principio. En este contexto, nos podríamos preguntar: ¿hay lugar para Dios creador en un universo en expansión? En caso afirmativo, ¿qué “atributos” tendría? Sobre el particular, el físico teórico Stephen Hawking señalaba hace unos años: “uno aún se podría imaginar que Dios creó el universo en el instante del *big bang*, pero no tendría sentido suponer que el universo hubiese sido creado antes del *big bang*. ¡Un universo en expansión no excluye la existencia de un creador, pero sí establece límites sobre cuándo éste pudo haber llevado a cabo su misión!” (HAWKING, 1988, p. 49)<sup>19</sup>. Más tarde añadía: “si el universo es en realidad completamente autocontenido, si no tiene frontera o borde, no sería ni creado ni destruido. Simplemente sería. ¿Qué lugar habría, entonces, para un Creador?” (HAWKING, 2007, p. 108).

Recientemente, el mismo autor aborda el ámbito más filosófico-teológico, al preguntarse no sólo *cómo* se comporta el universo, sino también el *por qué* de un

---

<sup>18</sup> Dice la propuesta 54 del Sínodo de los obispos sobre la Nueva Evangelización: “El diálogo entre la ciencia y la fe es un campo vital en la Nueva Evangelización. Por un lado, este diálogo requiere la apertura de la razón al misterio que lo trasciende y la conciencia de los límites fundamentales del conocimiento científico. Por otra parte, también se requiere una fe que está abierta a la razón y a los resultados de la investigación científica” ([www.zenit.org](http://www.zenit.org), visitado el 9 de diciembre de 2012).

<sup>19</sup> Más detalles sobre este tema: Tomichá, 2012, p. 58-62.

tal comportamiento. Responde postulando un modelo de universo que se crea a sí mismo, es decir, la denominada teoría M, según la cual, “nuestro universo no es el único, sino que muchísimos otros universos fueron creados de la nada. Su creación, sin embargo, no requiere la intervención de ningún Dios o Ser Sobrenatural, sino que dicha multitud de universos surge naturalmente de la ley física” (HAWKING; MLODINOW, 2010, p. 15-16).

Podría ser un tema de preocupación para otras teologías no precisamente indígenas, sin embargo, dado que la teología india está llamada a ser universal debe de algún modo afrontar y responder desde sus fuentes y con sus lenguajes a todos los temas que interpelan a la teología en general. En todo caso, la teología india-cristiana no deja de ser cosmocéntrica trinitaria.

#### e) De la comunicación narrativa a la pluralidad de lenguajes teológicos

La teología india es ciertamente eminentemente narrativa, como se ha expresado antes, pero se trata de una narratividad abierta a otros lenguajes teológicos. Así como los/as indígenas de hoy son capaces de aprender e incorporar otras lógicas mentales, de corazón y de vida, por el contacto con otros pueblos, sean o no indígenas y sin que ello signifique perder la propia identidad, de igual modo la teología india está llamada a entrar en diálogo con otras disciplinas, sean humanas, sociales o duras. De este modo se perfila una teología india transdisciplinaria<sup>20</sup>, que probablemente llevará a nuevos acercamientos y enfoques a otras áreas de la misma teología. Así, por ejemplo, el mismo Misterio Trinitario-Crístico, estrechamente *relacionado* con Dios Padre-Madre y el Espíritu Santo-Ruah, adquiere énfasis y matices propios desde las categorías indígenas: un cristocentrismo trinitario y, al mismo tiempo, un teocentrismo crístico en una

---

<sup>20</sup> Siguiendo a Jürgen Mittelstrass, concebimos la transdisciplinarietà como “formas integradas de investigación” que implica abordar y tener en cuenta en modo serio, profundo y amplio especialmente “los conjuntos problemáticos” de una *realidad* considerada compleja, transitoria, bio-diversa... y, por tanto, también las *percepciones* científicas de dicha realidad. Se vean en la red las voces “transdisciplinarity” y “transdisciplinarietà” (<http://en.wikipedia.org>; <http://es.wikipedia.org>; sitios visitados el 4 de diciembre de 2012). En español: Osorio García, 2012.

lógica de permanente interacción e interrelación desde las concepciones indígenas de equilibrio cósmico-comunitario-familiar-personal del *sumaj kawsay*, *suma qamaña*, o buen vivir. De igual modo, temáticas teológicas relacionadas con el cosmos o la creación, la revelación, el problema del mal, la noción del tiempo, los sacramentos, como la eucaristía, resultan enriquecidas desde las sensibilidades indígenas.

#### **4 El encuentro vivo con el Misterio Trinitario: fundamento último de la teología india-cristiana**

En todo caso, más allá de las problemáticas teológicas particulares o de ciertas perplejidades respecto a la razón de ser y al mismo fundamento de la teología india, algo que no hay que olvidar es su carácter eminentemente contemplativo de la Realidad o Misterio considerado como Último, Sagrado, Definitivo, que en términos cristianos es el Misterio Trinitario revelado en Jesucristo, Hijo de Dios. En efecto, “tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna” (Jn 3, 16). Es un Amor que se nos revela a cada uno/ como amigos/as, como señala el Concilio Vaticano II: “Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía” (DV 2).

Es preciso recordar que la teología india se ha expresado a lo largo de la historia en el silencio, en las familias, en las celebraciones privadas, en algunos momentos festivos de transgresión social. Hacer teología india hoy supone, pues, una profunda experiencia de encuentro personal y comunitario con el Misterio: un Misterio Inefable (K. Rahner), Infinito, Inconmensurable, Trascendente, tremendo y fascinante (R. Otto, 1917); abarcador, acogedor e integrador de todas las dimensiones humanas y de las propias inquietudes no resueltas. A este Misterio, que rebasa nuestras acepciones y construcciones teológicas, se accede mejor desde una teología negativa, apofática: al hablar de Dios, se dice lo que *no es*, como modo

*más real* de acercársele siempre “con temor y temblor” (Filp 2,12). Es una experiencia profunda, completa y total, que se aproxima a lo que Raimon Panikkar decía propósito de la Trinidad:

La intuición cosmoteándrica no se contenta con detectar la ‘huella’ trinitaria en la ‘creación’ y la ‘imagen’ en el hombre, sino que considera la Realidad en su totalidad como siendo la Trinidad completa que consta de una dimensión divina, otra humana y otra cósmica (PANIKKAR, 1999, p. 14).

En definitiva, quien hace teología vive la experiencia personal de encuentro con aquella Realidad, no exenta de incertidumbres y complejidades, pero también de confianza y abandono, de fe y mística, una mística de ojos abiertos, entendida como “experiencia humana por excelencia”, “experiencia integral de la Vida”, pues “todo hombre es místico, aunque en potencia [...] la auténtica mística no deshumaniza; nos hace ver que nuestra humanidad es más (no menos) que pura racionalidad” (PANIKKAR, 2005, p. 19-22 *passim*). Esta actitud contemplativa de apertura al Misterio, vivida por los pueblos indígenas, recuerda también un presupuesto fundamental de toda teología cristiana en general y de la teología india en particular.

## REFERENCIAS

ARIZMENDI ESQUIVEL, F. Eventos del CELAM y de la CEM sobre Teología India. **Boletín CELAM**, n. 321, jul./sept. 2008. Disponible en: <[www.celam.org](http://www.celam.org)>. Visitado el: 9 de diciembre de 2012.

BENGOA, J. **La emergencia indígena en América latina**. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.

CENTRO NACIONAL DE AYUDA A LAS MISIONES INDÍGENAS (CENAMI). **Teologías indígenas en las iglesias cristianas: ¿Podemos los indígenas ganar en ellas el lugar que merecemos?**. CENAMI, México, set. 2012, texto inédito. [<<http://www.cenami.org>>].

CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM). Departamento de Misiones - DEMIS 9. **Documentos de Pastoral Indígena**. Bogotá: Centro de Publicaciones CELAM, 1989.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documentos do CELAM**: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.

ESTERMANN, J. **Interculturalidad**: Vivir la diversidad. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, 2010.

GORSKI, J. **El desarrollo histórico de la misionología en América Latina**: Orientaciones teológicas del Departamento de Misiones del CELAM (1966-1979). La Paz: Taller-Escuela de Artes Gráficas del Colegio Don Bosco, 1985.

GORSKI, J.; TOMICHÁ, R. **Semillas del Verbo**: Consideraciones teológicas. Cochabamba: Editorial Verbo Divino; Instituto de Misionología, 2006.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación**: perspectivas. Lima: Editorial Universitaria; CEP, 1971.

HAWKING, S. **Historia del tiempo**: Dal big bang a los agujeros negros. Barcelona: Crítica, 1988.

HAWKING, S. **La teoría del todo**: El origen y el destino del universo. Barcelona: Crítica, 2007.

HAWKING, S.; MLODINOW, L. **El Gran Diseño**. Barcelona: Crítica, 2010.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. La Teología India en la Iglesia, un balance después de Aparecida, 12 de diciembre de 2007. **Revista Iberoamericana de Teología**, Ciudad de México, n. 6, p. 87-117, enero/junio 2008.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. **Teología india**. Antología. Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2000.

LÓPEZ, E. **Teología India**. Primer encuentro taller latinoamericano. México; Quito: CENAMI; Abya Yala, 1992.

MIRES, F. **La revolución que nadie soñó, o, la otra posmodernidad**. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1996.

OSORIO GARCÍA, Sergio N. El pensamiento complejo y la transdisciplinariedad: fenómenos emergentes de una nueva racionalidad. **Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Militar de Granada**, Bogotá, v. 20, n. 1, p. 269-291, 2012.

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

PANIKKAR, R. **La Trinidad**. Una experiencia humana primordial. Madrid: Ediciones Siruela, 1999

ROMERO, L.M. **Proceso histórico y análisis teológico de los Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (SICNIE), 1988-2008**. 2010. Tesis (Licenciatura en Teología Pastoral). Universidad Politécnica Salesiana, Quito.

SARMIENTO, N. **Caminos de Teología India**. Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2000.

SUESS, P. Teología India como Teología Cristiana. In: **La fuerza de los pequeños, luz para el mundo**. V Encuentro de Teología India, Manaus 21-26 de abril 2006, Cochabamba: Editorial Verbo Divino-Instituto de Misionología, 2008.

TOMICHA, R. Buena Noticia e Interacción cultural en América Latina y El Caribe: algunas consideraciones. **Yachay Kusunchi**, Pasto (Colombia), v. 24, n. 46, p. 23-62, 2007.

TOMICHA, R. Cosmos-creación: interpelaciones desde la física. **Diálogos A**, La Paz, n. 2 p. 58-62, 2012.

TOMICHA, R. Integración de los indígenas” In: FUENTE, Eloy Bueno de la; CALVO PÉREZ, Roberto. (Orgs.). **¡Abba! Enciclopedia del cristianismo contemporáneo en España y Latinoamérica**. Testigos. Biblia. Historia de la Iglesia. Protagonistas. Corrientes. Pueblos de la Tierra. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2011. p. 1369-1374.