

Fe desde abajo y teología entre culturas*

Diego Irarrazaval**

Recibido: 3 de febrero de 2013 • Aprobado: 23 de abril de 2013

Resumen

Desde un nivel experiencial se presenta la relación intercultural entre pueblos latinoamericanos, esta interculturalidad también se da en un ámbito religioso; lo cual lleva a plantear una relación entre lo socio-cultural y la espiritualidad, en un segundo momento se revisan las vivencias católicas del pueblo, se sigue con la figura de Cristo desde Latinoamérica y se finaliza con creencia en Dios por encima de los ídolos.

Palabras clave: interculturalidad, cultura, espiritualidad, América Latina

Faith from below and theology among culture

Abstract

From an experiential level is presented the intercultural relation between Latin American people, this interculturality also occurs in a religious context. This leads to posing a

* Este artículo es un capítulo del libro *Itinerarios en la fe andina* (Cochabamba, Verbo Divino, 2013) y ha sido presentado en el Congreso Optantes de la Universidad de Santo Tomás, octubre del 2013, en Bogotá).

** Diego Irarrazaval. Colabora en la Universidad Católica Silva Henríquez y en una parroquia en Chile. Presbítero de la Congregación de Santa Cruz. Autor de *Teología en la fe del pueblo* (San José: DEI, 1999), *Raíces de la Esperanza* (Lima: CEP, 2004). Correo electrónico: diegoira@hotmail.com.

relationship between socio-cultural and spirituality, secondly catholic experiences of the people are revised, then it continues with the figure of Christ from Latin America and ends with the belief in God over idols.

Keywords: Interculturality, culture, spirituality, Latin America

“Corazón del Cielo y de la Tierra. Tu, proveedor de la abundancia y del alimento, tú, dador de hijas e hijos... concédenos vida y desarrollo a nuestras hijas, a nuestros hijos. Que se multipliquen, que crezcan los que te sostengan... Que no haya culpa, prisión, vergüenza, desastre... Tu Corazón del cielo, tú, Corazón de la tierra, tú, Envoltorio sagrado[...].” (Falla, 2013)

De este modo el *Popol Vuh*¹ invoca la cordial y cósmica envoltura a quien atribuímos la Vida. La espiritualidad tiene un cimiento eficaz y sagrado. La felicidad cotidiana en los pueblos tiene como fundamento el interactuar con la divinidad de cielo y tierra.

Estas anotaciones están incentivadas por costumbres del pueblo; y de modo especial por una bella y combativa danza de la población quechua-aymara². El tinkuy conlleva música, baile, confrontación social; y hace referencia a un modelo de intercambio entre diferentes –que a menudo es definido como interculturalidad–. Tiene muchas dimensiones: arte, vínculos comunitarios, disputas históricas, tramas afectivas, formas de celebración³. Parece que la actividad y sabiduría del tinkuy es un prisma quechua para entender lo intercultural.

En América Latina las menospreciadas poblaciones originarias y mestizas de hecho son pequeñas maestras que ofrecen sus recursos a la humanidad. Ellas

1 Este “Libro del Consejo” (texto sagrado en quiché) fue recopilado en el siglo 17 por el dominico Ximenez, F. (2011) (la versión de R. Falla proviene de lo elaborado por L.E. Sam Colop, *Popol Wuj, Traducción al español y notas*. Guatemala: F & G Editores,

2 El término *tinku* generalmente describe una tradición coreográfica y musical, proveniente de Potosí y Oruro, de Laimis y Jucumanis. En un sentido más amplio, constituye un modelo de encuentro entre diferentes. Es la disputa ritual entre comunidades de varias áreas ecológicas, es forma de juego y de expresión amorosa, también es reflejo de conflictos sociales y del predominio masculino; además engalana fiestas patronales católicas, etc.

3 Otras grandes metáforas interculturales son la *minga* en regiones quechuas y la *mutirao* en regiones del Brazil (*minga* y *mutirao* son formas de colaboración en trabajos, construcciones, organizaciones) que de modo similar al *tinku* conjugan elementos diferentes.

tienen diversos modos de sintonizar con la Vida y de elaborar mediaciones interculturales. En los contextos globalizados resurgen los interrogantes sobre identidades y sobre encuentros/desencuentros. Al respecto, las poblaciones ofrecen su sabiduría. En este sentido se ofrece agradecimiento a personas e instituciones en Bolivia y Perú que a lo largo de décadas, han sensibilizado al autor para desarrollar las temáticas que ahora presenta⁴.

Las cuestiones interculturales están hoy en un primer plano. En los ámbitos eclesiales estamos redescubriendo mensajes jesuánicos y paulinos con respecto a las culturas. Resalta la actitud de libertad y servicio, como la del genial Pablo de Tarso: “siendo libre de todos me he hecho esclavo, me he hecho débil y lo hago por el Evangelio [. . .]” (1 Cor 9,19-23). Al traspasar fronteras étnicas, espirituales, económicas (y así seguir las huellas de Pablo y también de Pedro con Cornelio) es posible apreciar mejor la salvación en Cristo. Tal salvación concuerda no con la omnipotencia, sino con la fragilidad humana. Además, la fidelidad a Jesús y su Espíritu conlleva la unidad entre entidades diferentes. Somos un cuerpo con diversos componentes, y con plurales dones del Espíritu. Todo es para beneficio de cada uno y favor de la humanidad.

Las vías autóctonas para involucrarse en la temática son hoy mayormente mestizas. Estas vías abren el corazón y la mente a los cimientos de la Vida. En un primer momento se verá la articulación de lo socio-cultural y la espiritualidad; un segundo paso será examinar vivencias católicas del pueblo; un tercer paso es la sólida jesucristología latinoamericana, a partir de íconos neotestamentarios y un cuarto y último acápite se refiere a creer en Dios y no en ídolos.

1. Sabiduría creyente desde lo festivo

El *tinkuy*. Se trata de un comportamiento simbólico, que conlleva una sabiduría creyente. Ésta práctica indígena-mestiza no solo es materia de estudio y debate, también es difundida por las redes virtuales⁵. Por otra parte ella puede ser

4 Las páginas siguientes son deudoras de diálogos en cursos dados desde 1979 hasta el 2004 en programas del IPA y del IDEA en el sur-peruano, de SEMILLA y OLASEM en Cochabamba, del Secretariado de Culturas y del ISEAT en La Paz.

5 Esta temática cuenta con estudios eruditos (ver Romero, Fernandez, Paredes Candia, Miranda, etc.), y también con difusión mediante programas folklóricos, educacionales, mediáticos. En la red (“web”) hay varias explicaciones; por ejemplo la “poética del Tinku”: “no disuelve ni supera el diferendo en un tercer término más universal, sino, impidiendo la difusión

considerada un *teologumenon* (vale decir, un modo de entender y enseñar la fe) generado al interior del cristianismo andino.

La danza *tinku* (una forma sustantiva) y la interacción *tinkuy* (un término verbal) hacen referencia al conflicto y a la fiesta. En quechua, el concepto *tinku* hace referencia tanto a pelear como a jugar. En el espacio público (transformado por la fiesta) las personas se mueven agachadas y con gestos combativos, al ritmo de melodías que provienen del conjunto musical ubicado detrás de los danzantes. Se contraponen y complementa lo masculino y lo femenino; y es distinguida la mujer soltera y la casada, según los colores de la vestimenta y de las cintas en la cabeza.

En el comportamiento de la población andina –en torno al *tinkuy*– están presentes los grandes factores de la existencia. El factor espacial de arriba y abajo; el factor temporal del ciclo anual y de días y horas festivas; el factor cósmico de vínculos con la Madre Tierra; el factor estético; las señales sexuales en la danza; el predominio patriarcal y la subordinación de la mujer; las referencias a incidentes bélicos entre comunidades, etc. En estos y otros asuntos hay diversos grados de confrontación y de conjugación. Hay también energías espirituales, y referencias al cristianismo. Estas danzas suelen ser parte del acontecer creyente (principalmente en las fiestas del santoral católico).

Lo dicho permite ir más allá de interpretaciones restrictivas, ya sea la lectura de carácter esencialista y dicotómica (sagrado/profano, bien/mal, guerra/paz, trabajo/festejo), o bien la postura pluralista que suele favorecer el *status quo* (entre indígenas y mestizos, tradición y modernidad), o bien yuxtaponiendo lo autóctono a lo cristiano. A mi parecer es más fecunda la lectura histórica que sopesa el empoderamiento de poblaciones marginadas, y la lectura pluridisciplinar en que la teología dialoga con diversas ciencias.

En la conjugación de elementos diferentes se transparenta la fuerza vital de la población latinoamericana. En cada ámbito de la existencia humana y del entorno encontramos señales de transcendencia. A todo esto le prestamos atención teniendo como criterio de discernimiento lo más esencial. Me refiero

o confusión, da tiempo al entretenerse en la diferencia” (www.tinkus.net). En la época del carnaval el *Tinku* tiene rasgos pícaros; por ejemplo en Oruro del 2012 la danza iba acompañada con estas palabras: “¿Para qué la vida si no hay cariño, si no hay felicidad? Imilla bandida por amor te pido, vámonos a la ciudad. Porque tus papás nos quieren separar. Dicen que soy casado. Tu sabes bien que te quiero de verdad, que todo es pasado. Pero mañana muy lejos nos iremos. Si nos encuentran, abuelos los haremos” (Canto incluido en folleto de publicidad: ICO, Oruro Carnaval 2012, distribuido gratuitamente en la ciudad de Oruro durante el Carnaval).

al principio cristiano: amar a Dios, cuya mediación es amar al prójimo. El primer mandamiento es inseparable del segundo. No hay fidelidad a Jesús sin la mediación solidaria con el pobre (Mc 12,28-34; Mt 22,34-40; Lc 10,25-28 y el paradigma escatológico en Mt 25,31-46). La solidaridad entre seres humanos necesitados constituye un signo sacramental de la presencia de Cristo. La humanidad adolorida y agraciada por Dios, al ser horizontalmente compasiva, encuentra al Señor.

Gracias al *sensus fidei* el conjunto de las personas es capaz de llevar a cabo su responsabilidad en la historia, y capaz de reconocer al Dios encarnado. Además, gracias a cada forma inculturada e intercultural de la fe, las personas son capaces de entender y comunicar la revelación divina. Pues bien, el *tinkuy* ¿tiene las características de un *teologumenon*? Parece que sí, en cuanto que es una de muchas vetas de la sabiduría creyente desde lo festivo. Esto ocurre en el aquí y ahora, local y global.

Esto conlleva a encarar realidades cotidianas y procesos mundiales. Los insaciables deseos de consumir cosas son inculcados por el mercado. Es pues necesario confrontar la globalizada exaltación de deseos, que frustra a muchedumbres llenas de fantasías y eufóricas con el consumo, y paradójicamente vacías en su interioridad. La fiesta del pueblo no tiene como eje consumir objetos, más bien es un compartir alegría y espiritualidad terrenal.

En términos positivos, cada celebración a su modo opta por buscar la gozosa justicia del Reino de Dios. A la luz de dicha opción son examinados los elementos culturales en sus contextos económicos. Esto se hace a fin de distinguir lo que emancipa y lo que esclaviza. Una cuestión muy controversial es cuanta idolatría es favorecida por el mercado totalitario. Pero aquí se vuelve a recalcar lo positivo: optar por la economía solidaria y atisbar de modo integral la justicia del banquete del Reino de Dios.

Estamos en el complejo terreno de la reflexión intercultural, que abarca dimensiones socio-políticas-económicas-espirituales. Esta complejidad hoy se acentúa con interacciones globalizadas. También se debe a lo ocurrido en varias fases históricas; en las que resaltan la asimétrica cristiandad colonial, las fases de progreso científico-técnico (que conlleva subordinación de las mayorías a centros de poder mundial), y las actuales dinámicas posmodernas con rasgos de fragmentación, comunicación instantánea, búsqueda espiritual.

Con este transfondo complejo hoy la población latinoamericana repiensa su fe. Lo hace retomando milenarias pautas socio-espirituales (la "religiosidad popular"); existen formas festivas y artísticas que cruzan fronteras sociales y geográficas, y también incontables prácticas cotidianas de confianza entre personas

distintas, y también iniciativas socializadoras que encaran el apoliticismo posmoderno. Estas y otras pautas confluyen en lo que este texto denomina el principal teologumenon latinoamericano: su sabiduría creyente desde lo festivo. No solo sobresa le tiempo dedicado a la celebración; ella le da sentido a la existencia personal y social; y además, configura la sabiduría cristiana del pueblo. Su teología brota de y conduce a la fiesta de la fe. Sin embargo, en ella no hay únicamente confluencias humanizadoras, también hay asimetrías que perjudican a la población.

Estas realidades complejas e interculturales requieren un discernimiento sin simplismos. La comunidad ausculta e interpreta “con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo...” (GS 44). Al dialogar con la comprensión científica y crítica de los acontecimientos, la Iglesia encara los pseudo absolutos modernos y los discierne con el sano relativismo del Evangelio. Todo es relativo; vale decir, todo es sopesado “en relación al” amor de Dios que es lo único absoluto.

En nuestro tiempo una manifestación utópica es la del quechua *sumak kawsay* (vivir en plenitud). Esto es expresado en procesos socioculturales (cargados de ambivalencias) en Ecuador, Bolivia y otros lugares del continente (Huanacuni, 2010). El milenarismo paradigma del con-vivir-bien, hoy llamado *sumak kawsay*, no es una reliquia, sino que está incentivando la acción transformadora. Ojalá en muchas partes del mundo hubieran programas de diálogo intercultural y esto se plasmara en dinámicas educativas, leyes y nuevas constituciones, los medios de comunicación social, la administración pública.

En cuanto a lo eclesial, lamentablemente lo que ella promueve entre culturas no suele ser replicado entre religiones. De la unilateral pastoral hacia la cultura se ha pasado a la evangelización dentro y entre procesos simbólicos. Algunas instancias tienen actitudes ecuanímes, lo que caracteriza al documento romano *Diálogo y Anuncio* (1991). Otras instancias, como la *Dominus Iesus* de la Congregación de la Doctrina de la Fe (2000), recalcan un tipo de verdad absoluta y ponen obstáculos al caminar ecuménico e interreligioso. Bien sabemos que el encuentro con Cristo, Camino y Verdad, es un don universal, sin barreras. La Iglesia es sacramento de eso.

En este sentido, la vía más realista es reconocer, en las trayectorias espirituales de la humanidad, las señales de la revelación y del amor de Dios. En medio del creciente intercambio simbólico y de polílogos humanos, la Iglesia tiene que dar razón de la esperanza. Sus fundamentos son: a. la práctica de Jesús orientada al Reinado de Dios, y b. el incesante proceso de Pentecostés, en las diversas

lenguas del Amor⁶ (Sobrino,1990). Puede decirse que la estrategia intercultural tiene estos íconos bíblicos-espirituales: a. la alegría del Evangelio, centrado en el banquete del Reino, y que acoge diferencias y cordialmente abraza al “otro”. Lo hace con la viuda de Sarepta, el leproso de Siria, la siriofenicia y cananea, el centurión, la samaritana; y b. el ícono de Pentecostés que sopla donde quiere, aunque lo intenten enjaular en ámbitos socio-religiosos. Dicho ícono incluye a judíos, griegos, y demás habitantes del mundo; cada uno a su modo reconoce las maravillas de Dios. Puede pues decirse que el imaginario humano sobre Dios está siempre dentro y entre, y también está más allá de diversos modos de ser humano. Es pues in-inter-transcultural.

En cada circunstancia uno puede contemplar estos íconos del Reinado de Dios sin fronteras y del acontecimiento de Pentecostés que entrelaza a todos(as) en el amor divino. En este sentido es interpretada la praxis del *tinkuy*, (y asimismo de la *minka*, del *mutirao*, y de otras señales de liberación). Se trata de metáforas de interacción (de interculturalidad) entre personas diferentes y con el medio ambiente. Cada metáfora o bien está abierta (cuando hay interacción equitativa) a la energía de Dios en la historia humana, o bien la obstaculiza (cuando hay asimetrías que deshumanizan).

2. Catolicismo intercultural

En nuestro continente, donde la mayoría se autodenomina cristiana y buena parte como católicos, las realidades cotidianas tienen esas características (o bien un carácter confesional, o bien ser “católico a mi manera”, o bien un difuso carácter cultural). Además, proliferan diversos tipos de sincretismo (Marzal, 1985). Con respecto a la polisémica vivencia católica, me detendré en lo ritual intercultural (y voy a comentar una ceremonia carnavalesca-católica en Bolivia), en terapias sagradas (se anotará la creencia en la Santísima-muerte), y por otra parte, en un catolicismo in-inter-cultural, como es la fascinante realidad guadalupana y su relato de origen: el *Nican Mopohua*⁷.

6 En los últimos 20 años, la reflexión latinoamericana redescubre los ejes del Reino y de Pentecostés; a este respecto Jon Sobrino alude en su obra *Centralidad del reino de Dios en la teología de liberación*.

7 Para esto último Manuel Marzal en su obra, *El sincretismo iberoamericano*, (Lima: PUC) de 1985, examina realidades meso y sud americanas y también el candomblé; y Pierre

Antes de abordar estas complejas realidades, con honestidad vale reconocer entremezclas en cada vivencia personal, y en las actuales grandes configuraciones de lo sagrado y de Dios. Se entremezcla lo genuino y lo alienante, ausencia y presencia de lo trascendente, utilitarismo y gratuidad, responsabilidad y posturas mágicas, fe-obras y sacralización de poderes. Además, las masivas formas católicas ni pertenecen a la institución eclesial, ni cabe tampoco idealizarlas. En cada una de ellas hay luces y sombras, y varias dinámicas de armonía y también fuerzas contrapuestas y antagónicas.

Con respecto a ritos ciudadanos-católicos, un caso ilustrativo es el multitudinario carnaval en Oruro (Bolivia) a lo que va yuxtapuesta la fiesta de la Virgen del Socavón. Es una riquísima acumulación de elementos, entre los cuales hay poca complementariedad. Abundan los desencuentros; lo cual no implica descalificación mutua, porque hay códigos de tolerancia.

Marcelo Lara lo explica así: “una celebración religiosa, un momento para alegrarse y divertirse, un lugar para definir lo que somos o lo que pretendemos ser, un recurso para orientar políticas económicas, individuales y colectivas, una excusa para la crítica social, un espacio para la manifestación de conflictos y la lucha por el poder...” (Lara, 2007). Existen versiones oficiales de este símbolo nacional (desde las élites de poder, y por representantes del culto a la Virgen María protectora de la minería) y también una gama de interpretaciones hechas por la multitud que atesora su carnaval.

Me parece que el encuentro-desencuentro ocurre en varios niveles. En las referencias sagradas, el dios Wari de la civilización Uro ha sido desplazado por la heroína Ñusta de los Inkas, y durante la colonización por la Virgen María que derrota las plagas de sapos, culebras, hormigas. En cuanto a prácticas de hoy, se yuxtaponen formas rurales con las urbanas y sus respectivas danzas y pugnas de poder, y las ceremonias de estudiantes universitarios con sus propios ritos. También se entrelazan y distinguen el concurso folklórico, ferias comerciales en toda la ciudad, festejos litúrgicos, y el desenfreno carnavalesco. Hay además varias orientaciones éticas: prosperidad material con respaldo sagrado, protección dada por la Virgen Madre de Dios, agradecer a la Vida (con sanas diversiones, abundante alcohol, controversias humanas, cultivo de amistades).

Pasamos a otro terreno liminal: terapias individuales en relación con la muerte. Se trata de creencias y ritos, a lo largo y ancho del continente, en torno

Sanchis (org.), en *Fieis eCidadaos, percursos de sincretismo no Brasil*, (Rio de Janeiro: UERJ) de 2001, aborda lo carismático, religiones afros, religión y juventud.

a una gama de seres sagrados (incluyendo a Santos ‘oficiales’ y también a ‘informales’ que convocan a multitudes). Este complejo culto a representaciones de la muerte está bien documentado en Méjico (Lomnitz, 2006) y en Argentina y regiones andinas. La gente consigue una solución puntual a problemas sociales de identidad, carencia, y vinculación con la muerte.

Quienes presiden estos cultos a nivel barrial y en hogares se autodenominan católicos, y suelen combinar imágenes de Santos con la representación de un esqueleto cubierto con capa y otros adornos. Como imagen en bulto y con su guadaña constituye un gran símbolo nacional en Méjico (y es llamada Santísima, Flaquita, Virgen Blanca). Es venerado en numerosos lugares del continente en la forma de un cráneo.

En Méjico una pauta ritual termina así: “Noveno día. Muerte protectora y bendita. Por la virtud que Dios te dio, quiero que me libres de todos los maleficios, de peligros y enfermedades, y que a cambio me des SUERTE, FELICIDAD Y DINERO. Quiero que me des amigos y me libres de mis enemigos, haciendo también que fulano(a) se presente ante mí humilde a pedirme perdón, manso como un cordero, fiel a sus promesas, que siempre sea amoroso y sumiso para toda la vida. Amén. Se rezan tres Padres Nuestros.”⁸ (Gil, 2010).

Éstas prácticas provienen del animismo y contienen factores católicos, y han resurgido en manos de personas con poco o ningún vínculo con la Iglesia. Además, proliferan en regiones donde abunda la violencia e inseguridad social. Paradójicamente quien protege y asegura el bienestar es ¡la muerte! Sus devotos son clientes puntuales, que solicitan algo urgente y encuentran solución; se mueven entre el más acá y el más allá; y redimensionan la hechicería en ambientes urbano-marginales y también en círculos de poder. Por consiguiente, los flujos de encuentro y desencuentro ocurren no sólo de manera espiritual, sino sobretodo en el cotidiano y sufrido acontecer humano.

Se pasa ahora a un buen paradigma de interacción: la vivencia y sabiduría Guadalupana, que caracteriza el mestizaje en Méjico, y que simboliza sus hitos políticos. ¿Cómo se inició? Antonio Valeriano a mediados del siglo 16 escribe el *Nican Mopohua*: un encuentro entre dos mundos.

8 Que anota: “al principio del nuevo milenio, la Muerte está más viva que nunca en nuestro país; dentro del mundo religioso mexicano, y se ha entronizado fuera de los templos y de las jerarquías eclesiásticas [. . .]. p. 107.

Así lo resume Miguel León Portilla: en el Tepeyac hay un “intercambio de ideas, metáforas y atisbos provenientes de dos maneras de pensar y sentir el misterio del existir humano en la tierra, existe una Madre del que está cerca y junto, el Dador de la vida... la noble señora celeste es (para Juan Diego) su Madrecita compasiva, es Tonantzin Guadalupe [...]” (León, 2002). Desde esa época hasta el presente la perspectiva Guadalupana ha marcado la identidad e historia de México. Esto tiene un bello abanico de dimensiones políticas, culturales y místicas. La deidad Nahuatl y el Cristianismo mariano se han conjugado; y lo sagrado incluye elementos femeninos y masculinos. Lo ético va en varias direcciones: sobrevivir en medio de la dominación, integrarse como pueblo, confiar en el Dador de Vida y su compasiva Madre, ser comunidad creyente relativamente autónoma de pautas clericales, y, con María y con Cristo celebrar el acontecer humano y cósmico. Todo esto ubica al catolicismo ‘intra’ y ‘entre’ culturas. Por otra parte, existen vetas fanáticas y legitimadoras de élites abusadoras.

Hablando pues en términos generales hay varios *teologumenon*: la sabiduría interreligiosa (como es el caso del Tepeyac Guadalupano), y la asimétrica celebración católica (como es el caso del Carnaval en Oruro). Conllevan modalidades de encuentro-desencuentro. También se ha anotado la sacralizada terapia individual (al sopesar creencias en la Santísima Muerte). Estos tipos de lenguaje –con las tensiones entre testimonio, mito, devoción, política, análisis y simbolismo– hacen que muchos eviten tratar lo intercultural en la reflexión cristiana.

A mi parecer es insoslayable la realidad creyente con sus muchas dimensiones. Uno no queda impávido. Más bien se hace un discernimiento creyente, cuyo fundamento evangélico es la sabiduría del Amor. Además contamos con grandes paradigmas, o íconos. Por un lado, lo intercultural es evaluado de acuerdo con el Mensaje del banquete del Reino de Dios (que da preferencia a los últimos). Una de sus grandes metáforas es la praxis festiva del pobre. Por otro lado, la interacción cultural es sopesada gracias al acontecimiento de Pentecostés. Esto invita a valorar las diferentes identidades creyentes y a favorecer la conjugación de culturas dentro de la historia de salvación. La comunidad eclesial admira el purificador fuego y el libre viento del Espíritu; por eso ella piensa no con cadenas mono-culturales, sino con lucidez intercultural.

En cada contexto y proceso cultural, la comunidad eclesial tiene como norma el Amable Evangelio. Esto afecta a todos(as) y no solo a quienes ejercen un liderazgo. El *sensus fidei* del pueblo de Dios conlleva modos de entender y comunicar la fe. Cada uno de ellos tiene rasgos de *teologumenon*. La gente “ordinaria” tiene conocimientos extraordinarios. Ella cultiva interacciones simbólicas, abraza diferentes sentidos del Vivir, y reconfigura el ser cristiano.

He recalcado lecciones interculturales dadas por el *tinkuy* andino, el relato Guadalupano, la celebración católica del carnaval y las creencias en la Santísima Muerte; aunque cada una tiene limitaciones y desviaciones. Se trata del acontecer humano y no de vivencias deificables; más bien ellas son interpeladas por el mensaje del Amor incondicional.

Cada *teologumenon* está supeditado a criterios bíblico-doctrinales. La Palabra y el Espíritu marcan la peregrinación humana y la elaboración teológica de las comunidades. Ahora bien, al interior de la comunicación de fe hecha por el pueblo suelen predominar las señales del Verbo encarnado. A ello habría que añadir las señales de la *kenosis* del Espíritu (Bingemer, 2011). Ésta humilde y transformadora energía en la humanidad y el universo afecta cada vivencia católica. No son sacralizadas las culturas latinoamericanas (por sus rasgos católicos) ni cualquier encuentro entre ellas, ni es absolutizado lo que uno entiende como católico. Más bien la Vida en plenitud es atribuida, en sintonía con la plegaria maya, al Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra.

3. Una perspectiva jesucristológica

Al reflexionar la presencia de Dios que siempre escucha el clamor de gente agobiada y esperanzada ¿qué cuestiones sobresalen?⁹. Al indagar señales de la presencia y la ausencia de Dios, la comunidad cristiana ha ido reconociendo cuestiones relevantes y apremiantes.

Es bien sabido que no estamos en una coyuntura sosegada. Más bien, a corto y largo plazo nos apremia una crisis civilizacional con cambios radicales. Todo esto impacta lo personal, económico, cultural y espiritual. También está siendo

9 En nuestro continente, la presencia-ausencia de Dios ha sido pensada en la cotidiana sintonía con personas empobrecidas y esperanzadas; al respecto véanse Varios Autores, *Teología a Pie, entre sueños y clamores*, Bogotá: Dimensión Educativa, 1997; Inés Perez y Dorys Zeballos, "Gracias a la Vida. Cotidianidad y Transcendencia", en A.M. Tepedino, M.P. Aquino (eds.), *Entre la indignación y la esperanza*, Bogotá: Indoamerican, 1998, 165-179; Gustavo Gutierrez, *Densidad del presente*, Lima: CEP, 2003; Varios Autores, *A esperanza dos pobres vive*, Coletanea em homenagem aos 80 anos de Jose Comblin, Sao Paulo: Paulus, 2003; Ada Maria Isasi Diaz, "Lo cotidiano" en su *La lucha Continues*, Maryknoll: Orbis, 2004, 92-106; VV.AA., *La vida que hemos visto y oído se la damos a conocer*, Cochabamba: Verbo Divino, 2010.

reconfigurando el “estado de la cuestión”¹⁰ tanto en el *sensus fidei* como en la reflexión sistemática. “Un cambio de época pone a todos en cuestión” (Fernández, 2001).

También conviene anotar que en regiones del sur y centro de Sud-América (las calificadas como “andinas”) se han desenvuelto fecundas corrientes y emergen líneas teológicas, con una gama de cuestiones específicas, y con desafíos comunes. Ello no puede ser tratado en pocas palabras. Me refiero primero a la iluminación jesuánica en contextos oscuros; y más adelante a la impugnación de absolutos debido a la fidelidad a Dios.

Un primer acercamiento al *sensus fidei* es la oscuridad que envuelve a la población que anhela transcendencia. Con ojos creyentes y con habilidad humana, la insoportable injusticia es confrontada. En un sentido espiritual, la ausencia divina es sopesada desde la crucificada cotidianeidad de los pueblos andinos. Cada uno a su modo clama: Dios ¿por qué me has abandonado? (Mt 27, 46). Estas y otras vivencias han motivado cuestionamientos radicales. El ‘silencio’ del Dios ante la opresión no solo parecería incomprensible; ello también abre los ojos a fuerzas humanas y espirituales desde abajo.

El contexto actual ofrece un relativo crecimiento y bienestar (aunque con mayor desigualdad), y también un acuciante dolor físico y espiritual. Esto plantea los interrogantes: ¿con quiénes pensar a Dios? y ¿cómo pensarlo? No se trata de una elucubración mental. Los sujetos de la teología han sobrellevado décadas de tenebrosa violencia, debido a pautas económicas y culturales mundiales, y a contraposiciones internas en Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia. Hay clamores adoloridos y redimidos, y por eso la teología latinoamericana tiene señales de cruz y resurrección (Espinosa, 2008).

Ahora bien ¿con qué criterios han sido sopesadas estas vivencias? En los recintos académicos predomina la ontoteología que repercute en gente acomodada. También prolifera el pensamiento terapéutico y el parámetro de la autoayuda. Por otra parte, en las bases aflora un holístico ‘corazonar’... que incluye el ‘razonar’. Es examinado el dolor que da paso al vivir. Hay pues –en nuestros territorios– bastantes malezas y hay plantas sanas. Ahora bien, en la producción eclesial y teológica que acontece en la América mestiza, sobresalen varias rutas

10 Pablo Bonavía anota el “discernir los desafíos de un cambio de época que ya se esta procesando entre nosotros y esbozar como Iglesia continental una respuesta profética, fiel y creativa” (Bonavía, 2007). Está “en cuestión” todo el ser humano –y lo eclesial y lo teológico–.

hermenéuticas con las que se responde a la Palabra (Levoratti, 2003); sin embargo, también ha crecido una maleza irrelevante.

Lo más positivo ha sido la mayor atención al profeta del Reino y a la humanidad del Salvador. En comunidades cristianas, y en la sistematización, se han desenvuelto comprensiones de fe con rasgos jesucristológicos¹¹ (Fernández, 2007). El pensar a Cristo ha regresado a la Palabra, y ha sido reformulado soteriológicamente en la actualidad. Se retoma la historia de quien ha sido frágil y resucitado. Así hoy es ahondado el caminar del pueblo de Dios (Jiménez, 2005).

En este sentido es releída la contestataria propuesta jesuánica del amor a Dios y al prójimo. Esto es subversivo con respecto a ejes del imaginario de su época: espacio (templo), tiempo (sábado), orden social (ley); y que también impugna el legalismo (por ejemplo, los 613 mandamientos rabínicos en aquella época). Así reaparecen controversias de ayer y de hoy; y de modo particular la discusión entre creyentes sobre que es más importante (Mc 9, 33-37; Mc 10, 13-16). También cabe sopesar hoy imágenes encarnadas, kenóticas, de Dios. Estas imágenes no concuerdan con pautas de Omnipotencia, que suelen sostener comportamientos asimétricos.

América Latina (y la macro-región andina) ha estado forjando elementos “jesucristológicos”, la fragilidad y desde la habilidad de sus pueblos. En lo radicalmente humano se ha encarnado la divinidad. Esto ha abierto las puertas a pneumatologías y eclesiologías, que han sido forjadas en la marginalidad, gracias al *sensus fidei* del pueblo de Dios. De modos sorprendentes la sabiduría popular reinstala la comprensión del Espíritu y la eclesialidad solidaria con el pobre.

Sin embargo, persisten posturas cristomonistas y esquemas docetistas, con viejas y nuevas formulaciones. Ellas respaldan –entre otras cosas– los dinamismos de neocristiandad, que en la actualidad intenta reevangelizar un mundo secularizado. También existen posturas iglesia-centradas (distantes de la tradición de Jesús), que se correlacionan al poder cultural y religioso. Por otra parte, es hermosísimo el abanico de espiritualidades y religiones del pueblo. A pesar de

11 Con este neologismo no ingresamos al complejo debate sobre Jesús de Nazaret y el Cristo de la dogmática; una postura es que la “misma fe que en ambiente semita se expresó por medio de la oración y la narración, en ambiente helenístico alcanzó una formulación de acuerdo con la metafísica del ser [. . .]” (Fernández, 2007). Apremiar lo humano y lo divino en la Encarnación favorece un pensar “jesucristológico”. Aunque algunos hoy prefieren las categorías metafísicas, es más relevante la perspectiva relacional. Es un modo de pensar enraizado en Jesús y su Abba, que es desarrollado por cada comunidad eclesial, fiel al Señor. Esto conlleva redescubrir lo humano y lo divino, en una elaboración jesu-cristo-lógica.

las ambivalencias en cada situación, personas catalogadas como ‘ignorantes’ son quienes gozan la Revelación (Mt 11, 25).

Se resume la urgencia en la reflexión y la acción. Dada la predilección evangélica de abrazar lo frágil y pequeño, Dios es conceptualizado desde lo vulnerable, y por supuesto, es pensado a favor de la vida. En este sentido la labor teológica ni es espiritualista ni rehuye las contradicciones de cada día. Por ejemplo, se confronta la omnipotencia intra y extra eclesial (que suele secuestrar la labor intelectual y la delimita a minorías pudientes). Entonces es urgente sopesar cada actividad y ver, cómo está en sintonía con el Resucitado que ilumina la vulnerabilidad humana. El pueblo de Dios –en sus comunidades, y con acompañantes cualificados– está cultivando el terreno jesucristológico. La fragilidad resucitada ilumina la oscuridad.

4. Discernir asuntos de Dios y de no-Dios

La modernidad y su vertiente posmoderna –que tantos interpretaban con los lentes del secularismo– han sido repobladas por deidades. Esta paradoja conlleva cuestiones muy precisas. Por ejemplo: entender cómo hoy actúa Dios, y por qué existen deidades que no son mediaciones. A sectores humanos vulnerables les atiborran con ofertas de felicidad; esto manipula al pueblo cuya existencia se orienta a desear objetos con auras sagradas. Con respecto a sectores más secularizados, las creencias metafísicas tienen menor sentido. Quedan entre paréntesis los parámetros onto-teológicos, y sobresale la reflexión sobre vivencias de plenitud que no hacen referencia a Dios.

La preocupación de fondo es cómo encarar la fascinación por bienes pseudo salvíficos que circulan por el planeta. La humanidad pobre, asediada por deidades, tiene nuevos interrogantes sobre la espiritualidad y sobre modos de comprender a Dios. Aquella fascinación tiene su reverso; como no es descifrado el malestar existencial, la búsqueda de sentido reaparece en varias modalidades. En estos contextos, de nuevo es prioritaria la percepción de Dios kenóticamente presente en la humanidad y la creación. Esta perspectiva parece ser más relevante para diversos sectores humanos. Ella sobrepasa debates sobre la “existencia” de Dios, y sobre la verdad y el relativismo. Cabe pues tanto el afianzar como el descartar imaginarios que hacen referencia a Dios.

Al respecto existen logros y posibilidades, en la reflexión latinoamericana. Los lenguajes sobre Dios han confrontado desfiguraciones (de modo especial en los años 70s y 80s), y luego han puesto acento en la idolatría que tiene rasgos

económicos, culturales, religiosos (Muñoz, 1988). Como es bien sabido (aunque a veces permanece implícito en los escritos), estar atento a la autocomunicación divina es inseparable de la impugnación de dioses deshumanizantes¹².

Aquí surgen cuestiones teórico-prácticas. Al desentrañar sacralizaciones de entidades tecno-científicas, la temática principal no es una moral anti-consumista; más bien la reflexión crítica aborda deseos parametrados y horizontes de felicidad que sustituyen el encuentro con Dios. Esta reflexión no es mero prólogo a asuntos de fondo, sino una constante dentro del itinerario intelectual. Por un lado, se toma distancia de conceptos absolutos que dan sustento a sacralizaciones contingentes; por el otro, el pensar creyente se reconecta con sacramentales de la creación divina, y renueva su sintonía con la fragilidad de la Encarnación. El apartarse de posturas totalitarias se correlaciona con la re-conversión al Dios de Jesús. Esto ocurre en contextos oscuros: armamentismo, drogadicción, exaltación androcéntrica, idolatría en los espectáculos, oferta publicitaria neosalvífica. En todos estos ámbitos es urgente escuchar al Espíritu de libertad; y tomando en cuenta la cotidianeidad oscura, resignificar la adhesión a Dios que convoca a la vida.

Recalco este procedimiento correlativo: descartar y afianzar. Lo segundo es incomprensible e irrelevante sin lo primero, y viceversa. Por un lado se constata, por ejemplo, la ausencia divina debido a la agresión entre seres humanos y entre lo humano y el medio ambiente, y debido a tantas omnipotencias. Por otra parte, son consignadas las presencias de Dios encarnado, al reconocer sus señales en tanta práctica solidaria (que no suele explicitar lo sagrado) y señales en comunidades fieles al Resucitado.

Otra correlación: al examinar la alianza entre Dios y el pueblo pobre, también la teología se dedica a desvelar ídolos que sustentan inequidades y egocentrismos. En el contexto andino (y en otros) la preferencia de Dios por el pobre incluye repensar la sacralidad instantánea y posmoderna. Esto permite ir más allá del dilema entre tradición cristiana y modernidad areligiosa. Una vez más se ve que lo prioritario no es introducir a Dios en el secularismo, sino tomar en

12 La desfiguración, el imaginario inadecuado, y la crisis de "Dios" es resaltado, por ejemplo, en Ronaldo Muñoz (1988). Dios de los cristianos, Santiago: Paulinas. Vease lineamiento de temáticas de Trinidad (L. Boff), Padre (R. Muñoz), Jesús (C. Bravo), Cristología (J. Sobrino), María (I. Gebara, M.C. Bingemer), Espíritu Santo (J. Comblin), (1990). En: *Mysterium Liberationis*, Conceptos fundamentales de la teología de liberación I, Madrid: Trotta. pp. 513-642. Para cuestiones sobre idolatría: Franz Hinkelammert. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*, San José: DEI; Jung Mo Sung. (1991), *La idolatría del capital y la muerte de los pobres*, San José: DEI.

serio sacralizaciones contemporáneas, con las que interactúa la hermenéutica creyente.

También vale anotar asuntos urgentes de carácter personal. El “estado de la cuestión” no solo hace referencia a temáticas lejanas; también involucra a cada persona en el ministerio teológico. La adhesión personal a Dios –en medio de un cambio de época y sus exigencias– a todos(as) nos pone a la intemperie (como anota G. Fernández en Santiago del Estero). Ello implica descartar cómodas neoortodoxias, y avanzar por parajes inéditos. En este sentido resaltan trabajos recientes; lo logrado por Ronaldo Muñoz al adherir a Dios y confrontar desfiguraciones; la radicalidad de José Comblin que no cesaba de dar testimonio de Jesús; lo enunciado por nuevas generaciones como es el caso de Sofía Chipan en su ecoteología y su acercamiento a la deidad andina, y de Lucas Cerviño en su elaboración intercultural y plurireligiosa (Chipana, León, MüBig, 2011). Existen, en cada rincón del continente, itinerarios fecundos y desestabilizadores, que tienen una densidad preñada de porvenir¹³.

Brevemente se indican expectativas que afloran en la actualidad. Al respecto existen agudos replanteamientos, como los de Pedro Trigo, Juan José Tamayo, la red Amerindia. Sería injusto en pocas líneas recapitular décadas de construcción de paradigmas latinoamericanos, y evaluar los vacíos. Solo se subrayan elementos potenciales.

Una mega expectativa es que ante los actuales signos de los tiempos sea potenciado (y no solo reiterado) lo logrado durante cinco décadas. Algunos tienden a remozar reliquias; más bien hay que generar nuevos cauces. Como en la actualidad andina y latinoamericana se acentúa lo global en lo local, cabe seguir articulando interculturalidad e inculturación del mensaje cristiano. Esto exige seguir cultivando teologías particulares en sus dimensiones universales; por ejemplo, reconocer la jesucristología relevante en cada asociación creyente. Al respecto, si la globalización desterritorializa y privatiza, es necesario reconsiderar modos de entender a Dios encarnado en la historia.

13 Sofía Chipana colabora en la ecoteología andina; también analiza Isaías 65 desde el reverso de la historia (en Bolivia) y de pequeñas iniciativas que hacen posible las grandes transformaciones (ver su *Ecoteología, espiritualidades y prácticas para salvar la Madre Tierra*, –obra en colaboración con I. León y D. MüBig– La Paz: ISEAT, 2011, y “Tejiendo sueños y anhelos en torno a la vida digna”, *Fe y Pueblo* 17 (2010), 68-78; por su parte, Lucas Cerviño ausculta manantiales de presencias de Dios y propone “desde el crepúsculo del futuro, hablar de Dios” (obra citada, pg. 151).

Puede decirse que la reflexión creyente es repotenciada gracias al cambio de época. Esto ocurre en varias direcciones. Son confrontadas las espiritualidades íntimas y carismáticas, y unos absolutos egocéntricos con su aura 'felicidista'. También son encaradas las neortodoxias de identidades católicas, con sus trampas y sus posturas evasivas. Por otro lado, el secularismo y la sana relatividad purifican afanes de cristianización. Los nuevos modos de hacer ciencia y política no constituyen adversarios. Por otra parte existe menor subordinación a instituciones y teorías consagradas. De varias maneras nos revitaliza el aire fresco.

En las instancias formales, abunda la docencia e investigación adecuada a elites eruditas. Nos envuelven estructuras sosegadas, y en gran parte miméticas. En lo específicamente teológico, apenas ver tanta estrategia para restringir e invisibilizar las perspectivas de liberación. A pesar de tanto obstáculo, ellas están siendo repotenciadas. Lo son con voces y melodías que ofrecen innovaciones epistemológicas. Lo son gracias a comunidades de fe en medio de la muchedumbre urbana, a la mujer teóloga, a pueblos originarios y a comunidades afroamericanas con sus sabidurías, a la ecoteología, y a elaboraciones simbólicas. Hay una gama de pequeñas y hondas comprensiones de la presencia del Señor Jesús y su Espíritu. No suelen ocurrir en espacios eclesíásticos. Más bien son respuestas eclesiales a los signos de los tiempos, e interpelan la praxis de transformación. Aunque sean débiles, persisten las eclesiologías laicales, en continuidad con el Vaticano II (Alberigo, 2005). Renace el pensar ético con base en el Evangelio. Con poca agua ¡florece el desierto!

Cabe repotenciar las hermenéuticas evangélicas, creativas y relevantes para la inquieta humanidad (dentro de la cual se ubican sectores de iglesia). Hay pues fecundos bosques, nuevos brotes, hermosos follajes; que motivan a asumir con entusiasmo las urgentes tareas del presente. Sobresalen las siguientes corrientes.

a. Los vínculos entre comprensiones de pobre, tierra y espiritualidad; estos vínculos tienen como marco la historia de salvación en que confesamos al Dios Trino. En esta reflexión resurgen expectativas y aportes al cambio de época. Es resignificada la liberación y el cuidar la Vida; sin atarse al progresismo liberal ni a una euforia ecoteológica. (En esto resaltan intuiciones teológicas en torno al Sumak Kawsay andino).

b. La reconfiguración teológica, con lenguajes simbólicos y atentos a circunstancias históricas inéditas. Se ha iniciado la lectura espiritual y militante de la crisis de civilización; y en el terreno teológico se enuncian alternativas viables. En las teologías indígenas y afroamericanas se transita de la inculturación a la interculturalidad. Las teologías feministas y ecológicas afianzan sus paradigmas.

Florecen líneas pneumatológicas en torno a procesos humanos y eclesiales. La bio-praxis reencanta la teología en lo cotidiano.

c. Es destrabada y ahondada la perspectiva de género. Esto permite alejarse del dualismo de esencias femeninas y masculinas; e incentiva la reflexión desde la sexualidad. Sobretudo conlleva a repensar imaginarios sobre el pecado y la gracia divina, Jesucristo, María. Se llevan a cabo teologías con género y no teología “del” género; que incluye la dimensión masculina¹⁴. Es explicitado lo femenino y masculino en la identidad teológica, la ética, la eclesiología, los modos de entender la Biblia, la celebración de la fe.

Para concluir hay que aclarar que se ha reseñado la labor teológica entre culturas latinoamericanas, y cuestiones del *sensus fidei* del pueblo de Dios. Las regiones andinas (y otras del continente) encaran cambios transcendentales en que el Señor Resucitado acompaña a la humanidad pobre. Aquí la comunidad eclesial responde a oportunidades inéditas, dando testimonio de la presencia del Espíritu que no cesa de ser fuego y de ser viento impetuoso.

Referencias

- Alberigo, G. (2011). *Historia del Concilio Vaticano II*, Salamanca: Sígueme. Vols. 3 a 5, 2006 a 2008 [y su Breve Historia... Sígueme, 2005].
- Amerindia. (2011). *Construyendo puentes entre teologías y culturas*. Bogotá: San Pablo.
- Arango, L. G.; León, M.; Viveros, M. (comp). (1995). *Género e Identidad, ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Arango, O. A.; & Ariza, J. C. (2007) *Una contemplación ante el crucificado*, Bogotá: Javeriana.
- Berrios, F.; Costadoat, J.; García, D. (eds.). (2008). *Signos de estos tiempos, interpretación teológica de nuestra época*. Santiago: A. Hurtado.
- Bingemer, M. C. (2001) *Amor Escondido, notas sobre la pneumatología en Occidente*. _En: Concilium 2011/4 (septiembre del 2011).
- Boechat, W. (org.) (1997). *O masculino em questao*. Petrópolis: Vozes.
- Boff, C. (2006). *Mariología social*. Sao Paulo: Paulus.
- Bonavía, P. (2007). *Aparecida: entre la memoria y el cambio de paradigma*. En: *Aparecida, renacer de una esperanza*. Montevideo: Amerindia. n° 68.

14 La reflexión teológica “en lo masculino” es aún poco conocida.

- Caceres, H. (2010). "La masculinidad de Jesús como proyecto liberador". En: CLAR, *Aportes de la vida religiosa a la teología latinoamericana y del Caribe*. Bogotá: CLAR. pp. 179-224.
- Carassai, S. (2003), *San La Muerte, el santo non sancto: pertenecer tiene sus privilegios*. En R. Dri (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos*. Buenos Aires: Biblos.
- Cerviño, L. (2010). *Otra misión es posible, dialogar desde espacios sapienciales e interculturales*, Cochabamba: Instituto de Misionología.
- Chipana, S.; León, I. & MüBig, D. (2011). *Ecoteología, espiritualidades y prácticas para salvar la Madre Tierra*. La Paz: ISEAT.
- Comblin, J. (1990). "Espíritu Santo"; en Varios Autores, *Mysterium Liberationis*, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, Madrid: Trotta. pp. 619-642.
- Costadoat, J. (2010). *Trazos de Cristo en América Latina*, Santiago: Univ. Alberto Hurtado.
- Donnat, F. (1998). *El mundo aymara y Jesucristo*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Falla, R. (2013). *El Popol Vuh, Una interpretación para el día de hoy*. Guatemala: AVANC-SO. pp. 153-4.
- Fernández, G. (1994), "Tinku y Taypi", *Anthropologica* 11 pp. 51-78.
- Fernández, G. (2001). Teología en cambio de época. Hablar de Dios desde la intemperie" [en Santiago del Estero, Argentina]. En VV.AA., *Globalización cultural y pensamiento cristiano*. Santiago: Arcis. n° 163.
- Fernández, S. (2007). *Jesús*. Santiago. PUC. n° 239.
- Gil, J. (2010). *La Santa Muerte, la Virgen de los Olvidados*. México: Random House, p. 107.
- Gilberto Pauwels (org.). (1999). *La Virgen del Socavón y su Carnaval, Oruro*: CEDIPAS. [Que incluye relatos de la devoción a María].
- Gorgulho, G. (1990). "Hermeneutica Bíblica". En: *Mysterium Liberationis I*. Madrid: Trotta. pp. 169-200.
- Gutiérrez, G. (2004). *En busca de los pobres de Jesucristo* (Bartolomé de las Casas), Lima: CEP.
- Huanacuni, F. (2010). *Vivir Bien / Buen Vivir. Filosofía, políticas y experiencias regionales*, La Paz: Instituto Internacional de Integración.
- ____ (2011) "Sumak Kawsay, Sum Sarnakaña, convivir/andar bien" [En línea]. Recuperado: s.f. desde www.amerindiaenlared.org.
- Jiménez, M. L. (2003). *La acción soteriológica de Jesucristo*. Bogotá: Javeriana.
- Johnson, E. A. (1991). "La masculinidad de Cristo", En: *Concilium*. n° 238. pp. 489-499.
- Jolicoeur, L. (1996). *El cristianismo aymara*. Quito: Abya Yala.

- Jordá, E. (2003). *Teología desde el Titikaka*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Lara, M. (2006). *El culto de la Santa Muerte*. San Luis: Univ. Autónoma.
- Lara, M. (2007). *Carnaval de Oruro, visiones oficiales y alternativas*. Oruro: CEPA. n° 115; cfr. Lara, M. & Córdoba, X. (2011), *Fiesta urbana en los Andes*. Oruro: CEPA.
- León, M. (2002). *Tonantzin Guadalupe, Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*. México: FCE. p. 90.
- Levoratti, A. (dir.). (2003). *Comentario Bíblico Latinoamericano*. Estella: Verbo Divino,
- Lomnitz, C. (2006). *Idea de la muerte en México*. México: FCE.
- Márquez, J. C. & Vargas, O. (2005). "Tinku: espacio de encuentro y desencuentro", *Anales de Etnología*. La Paz: MUSEF.
- Marzal, M. (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: PUC.
- Millones, L s.f. "El encuentro o tinkuy en textos coloniales andinos" [En línea]. Recuperado: mayo de 2011 desde www.fas.harvard.edu.
- Miranda, E. (2007). *La danza folklórica y popular en Bolivia*, La Paz, s.e.
- Muraro, R.M. & Boff, L. (2002). *Feminino e Masculino, uma nova consciencia para o encontro das diferencias*. Rio de Janeiro: Sextante.
- Noratto, J. (comp.). (2006). *A la luz y al servicio de la Palabra*. En: RIBLA *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* (1988-2012). Bogotá: Javeriana.
- Paredes, A. (1984). *La danza folklórica en Bolivia*. La Paz: Gispert.
- Parra, A. (2005). *Textos, contextos y pretextos para la teología y la pastoral*. Bogotá: Javeriana.
- Pierre Sanchis (org.). (2001). *Fieis eCidados, percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ.
- P. Espinoza (org.) (2008). *Signos, una voz de la Iglesia de los Pobres en el Perú, 1980-2008*. Lima: CEP; Coll, P.; Lora, C.; de Guchteneere, P. (2006). *Signos de Presencia y Cercanía*, Lima: CEP; [por publicaciones de Amerindia: VV.AA., *Tejiendo redes de vida y esperanza*, Bogotá: Indo-American. (2011). VV.AA., *Construyendo puentes entre teologías y culturas*, Bogotá: San Pablo.
- Revista de interpretación bíblica latinoamericana (2007). RIBLA, *Reimaginando las masculinidades*, RIBLA. n° 56. pp. 3-172;
- Reyes, F. (2003) *Otra masculinidad posible, un acercamiento bíblico-teológico*. Bogotá: Dimension Educativa.
- Romero, R. (1998). *Música, danzas y máscaras en Los Andes*. Lima: PUC.
- Sobrino, J. (1990). "Centralidad del reino de Dios en la teología de liberación"; en Varios Autores, *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta. pp. 467-510

- SOTER (org.) (2003). *Genero e Teologia, interpelacoes e perspectivas*. Sao Paulo: Paulinas.
- Siller, C. (1989). *Para comprender el mensaje de María de Guadalupe*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Susin, L.C.; Marcal, J. (orgs.). (2011). *Nosso planeta, nossa vida, ecología e teología*. Sao Paulo: Paulinas [Por el Foro de Teología y Liberación].
- Tamayo, J. J. (2003), *Nuevo Paradigma Teológico*. Madrid: Trotta.
- Tamayo, J. J. & Susin, L. C. (2006). *Teología para otro mundo posible*, Madrid: PPC.
- Trigo, P. (2005). *¿Ha muerto la teología de liberación?* Bogotá: Javeriana.
- Valentini, D. (s.f.). *Revisitar o Concilio Vaticano II*. Sao Paulo: Paulinas.
- Vigil, J. M. (org.). (2007), *Bajar de la Cruz a los pobres: Cristología de la Liberación*. Méjico: Dabar.
- Yañez, S.; García, D. (2006) *El porvenir de los católicos latinoamericanos*. Santiago: CTML. [Por el Centro Manuel Larraín].