

---

**MÁS ALLÁ DE LA ORTODOXIA: PAUTAS PARA UNA TEOLOGÍA DE LIBERACIÓN  
EN PERSPECTIVA INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSA**

**PARA ALÉM DA ORTODOXIA: DIRETRIZES PARA UMA TEOLOGIA DA  
LIBERTAÇÃO NUMA PERSPECTIVA INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSA**

**BEYOND ORTHODOXY: GUIDELINES FOR A LIBERATION THEOLOGY IN  
INTERCULTURAL AND INTERRELIGIOUS PERSPECTIVE**

Josef Estermann<sup>1</sup>

**Resumen**

Meio século depois do início “oficial” da Teologia da Libertação, ela se diversificou e se expandiu para outros continentes e campos. No entanto, ainda é urgente uma profunda desconstrução intercultural dos principais parâmetros, a fim de alcançar uma descolonização e despatriarcalização da teologia e da religião. Nesta obra, o autor procura levantar os desafios desde as teologias indígenas de Abya Yala (América Latina) e desde a perspectiva da plena interculturalidade e decolonialidade. Esta tarefa decorre do próprio cerne da fé cristã, ou seja, da "encarnação" do divino em Jesus de Nazaré, que implica a inculturação e a não religiosidade da sua mensagem. Só assim a Teologia da Libertação do século XXI será verdadeiramente intercultural e inter-religiosa.

**Palabras clave:** Teología de la Liberación. Filosofía Intercultural. Encarnación. Inculturación. Ocidentocentrismo.

---

<sup>1</sup> Dr. en Filosofía y Lic. en Teología, profesor emérito del ISEAT (Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología), UMSA (Universidad Mayor de San Andrés), UCB (universidad Católica Boliviana) en La Paz, Bolivia, y de la Universidad de Lucerna (Suiza). Correo electrónico: [josefestermann@hotmail.com](mailto:josefestermann@hotmail.com)

### Resumo

Meio século após o início "oficial" da Teologia da Libertação, esta diversificou-se e expandiu-se para outros continentes e campos. No entanto, uma profunda desconstrução intercultural dos principais parâmetros é ainda urgentemente necessária para se conseguir uma descolonização e despatriarcalização da teologia e religião. Neste artigo, o autor tenta abordar os desafios da perspectiva das teologias indígenas de *Abya Yala* (América Latina) e na perspectiva de uma plena interculturalidade e descolonialidade. Esta tarefa decorre do próprio núcleo da fé cristã, ou seja, da "encarnação" do divino em Jesus de Nazaré, que implica a inculturação e a inreligionalização da sua mensagem. Só assim é que a Teologia da Libertação no século XXI será verdadeiramente intercultural e inter-religiosa.

**Palavras-chave:** Teologia da Libertação. Filosofia Intercultural. Encarnação. Inculturação. Ocidentocentrismo.

### Abstract

Half a century after the "official" beginning of Liberation Theology, it has diversified and expanded to other continents and fields. However, a deep intercultural deconstruction of the main parameters is still urgent, in order to reach a decolonization and depatriarchalization of theology and religion. In this paper, the author attempts to raise the challenges from the indigenous theologies of *Abya Yala* (Latin America) and in the perspective of a full interculturality and decoloniality. This task results from the very core of the Christian faith, that is, from the "incarnation" of the divine in Jesus of Nazareth, which entails the inculturation and inreligionization of his message. Only in this way will the Liberation Theology of the 21st century be truly intercultural and interreligious.

**Keywords:** Liberation Theology. Intercultural Philosophy; Incarnation; Inculturation; Western-centrism.

La reflexión teológica a partir de las espiritualidades indígenas y en perspectiva intercultural se ve frente a una serie de dificultades metodológicas, hermenéuticas y epistemológicas. Como el *mainstream* teológico -inclusive parte de la Teología de la Liberación "clásica"<sup>2</sup>-

---

<sup>2</sup> Se suele distinguir tres etapas de la Teología de la Liberación (TL): 1. La "clásica" de los años 1970 y 1980 que planteaba los principales desafíos, el análisis socio-económico y la constitución de Comunidades Eclesiales de Base (CEP); 2. La TL diversificada de acuerdo al surgimiento de nuevos sujetos (mujeres, indígenas, jóvenes,

tiene como trasfondo contextual los parámetros de la filosofía grecorromana, la racionalidad occidental y la espiritualidad semita<sup>3</sup>, es precisa una deconstrucción intercultural de lo que es “teología” y “religión”.

A cincuenta años del surgimiento de lo que posteriormente fue etiquetada “Teología de la Liberación”, el panorama a nivel global es muy disperso. Siguen las condiciones “reales” para la necesidad y urgencia de una teología liberacionista comprometida, pero al mismo tiempo hay nuevos desafíos que tienen que ver con la fragilidad de la paz y del equilibrio ecológico, pero también con las crecientes desigualdades sociales y los rebotes de todo tipo de discriminación (sexismo, racismo, xenofobia, homofobia etc.). Aunque la Teología de la Liberación se haya diversificado a lo largo de medio siglo, muchos de los desafíos siguen en pie y deben de ser afrontados desde la perspectiva del siglo XXI. Esto ciertamente es el caso con la nueva pobreza, la “refeudalización” de las sociedades civiles, los crecientes autoritarismos políticos, la crisis ecológica y la siempre ausente equidad de género. Pero también es pertinente respecto a la “cuestión indígena”, a la tarea de una profunda descolonización (también de la teología y religión) y al desafío aún persistente de una intertransculturación de los saberes.

En este trabajo me limito a lo que la Filosofía Intercultural y las teorías decoloniales plantean como desafíos para una Teología de la Liberación actual y en perspectiva de un futuro de un mundo en el que quepan todas y todos, inclusive el mundo no-humano.

## 1. ‘Encarnación’ como ‘inculturación’

El eje de la fe y teología cristianas es el hecho del acercamiento de lo divino a lo humano en la Encarnación (o humanización) de Dios en Jesús de Nazaret. Este *theologoumenon*, un escándalo para todo tipo de filosofía platónica e idealista<sup>4</sup>, tiene repercusiones para la cuestión de la articulación de la fe con la religión, las culturas, las civilizaciones y las espiritualidades de la humanidad. El paradigma de la “encarnación” –más allá del hecho contingente de que

---

afrodescendientes etc.) en los años 1990 e inicio del milenio; 3. Una TL que replantea el tema de la globalización neoliberal y descolonización, en los últimos 10 años.

<sup>3</sup> Mientras que la teología católica se inserta más en la tradición filosófica grecorromana, las teologías protestantes se articulan más con la modernidad europea y norteamericana (de tipo liberal), de mayor o menor grado, pero también tiene su legado en el platonismo (a través de San Agustín y Lutero).

<sup>4</sup> Cabe mencionar la tentación docetista de los primeros siglos de nuestra era, en sintonía con la filosofía neoplatónica y gnóstica de menospreciar lo corpóreo y carnal, tanto en la figura de Jesucristo como en la antropología y metafísica en general.

ésta se produjo en el contexto de la religión judía, la espiritualidad semita, la filosofía grecorromana y el imperio romano— presupone una apreciación positiva de la “carne” (no en sentido paulino)<sup>5</sup>, es decir de las condiciones “materiales” del Evangelio y su realización a través del Reinado de Dios.

Dios, al hacerse humano, también se hizo “carne”, se hizo contexto concreto, material, corpóreo, cultural, religioso, histórico, cósmico (“el texto se hizo contexto”). Lo que afirma la noción de la ‘creación’ —la bondad intrínseca de todo lo creado— se ratifica en la encarnación: “... y vio que todo era bueno” (Gn 1: 4;10;12;18;21;25;31). Jesucristo es la ratificación y confirmación de la voluntad de Dios en la creación. Por lo tanto, es totalmente anticristiano establecer un dualismo maniqueo entre lo material y lo espiritual, entre lo carnal y lo intelectual, entre cuerpo y alma, espíritu y materia. El (neo-) platonismo ha penetrado el dogma y la teología cristianos de tal manera que mucha gente ya no distingue entre lo que es genuinamente (judeo-) cristiano y lo que pertenece al entorno filosófico platónico (y posteriormente aristotélico).<sup>6</sup>

El antagonismo paulino entre “carne” y “espíritu” no se refiere a dos principios metafísicos incompatibles, sino a dos modos de vida, dos maneras de relacionarse con los/as demás y lo sagrado, dos paradigmas éticos y axiológicos. Lamentablemente, la historia eficaz de sus textos y de su recepción entre los Padres de la Iglesia ha llevado a un menosprecio de lo corpóreo, de la sexualidad, de lo contingente e histórico, de la materialidad y culturalidad, como expresiones de la “carne”. Siguiendo el modelo de la “encarnación”, afirmar este maniqueísmo resulta ser una verdadera apostasía, porque se desprecia la forma predilecta en la que Dios decidió revelarse y liberar al mundo.

Esto también es válido respecto a lo que se suele llamar “cultura”. Una de las formas irrenunciables de la “encarnación” de Dios es su “inculturación”, o —como se prefiere en círculos protestantes— de su “contextualización”.<sup>7</sup> Al encarnarse en la persona de Jesús de

---

<sup>5</sup> Uno de los problemas hermenéuticos es la confusión del concepto ‘carne’ (y ‘espíritu’) dominante en las filosofías neoplatónicas y del concepto paulino. Mientras para Pablo ha sido un criterio ético-soteriológico, el trasfondo filosófico de los primeros Padres de la Iglesia (Tertuliano, Ireneo, Orígenes e incluso Agustín) ha sido platónico, maniqueo y gnóstico, es decir metafísico y antropológico.

<sup>6</sup> Mientras el credo apostólico menciona la “resurrección de la carne”, en el imaginario de mucha gente cristiana creyente existe la “separación de alma y cuerpo en la muerte”, la “inmortalidad del alma” o hasta la “preexistencia eterna del alma”, todos estos principios platónicos y (parcialmente) aristotélicos. La Teología de la Liberación ha hecho hincapié con todo derecho en el hecho de que el credo apostólico “salta” del nacimiento de Jesús a su muerte, sin considerar su vida y mensaje, su ejemplo y sus actos concretos de liberación. Esto puede verse como una reminiscencia de este escapismo neoplatónico o docetismo dogmático.

Nazaret, Dios y su plan se hacen necesariamente “cultura”, expresión cultural y religiosa. Esta fórmula que se plasma en la contradicción aparente de que lo eterno, necesario y supracultural (lo “divino”) se convierte en algo temporal, contingente y cultural y religiosamente determinado, ha dado origen a una serie inconclusa de reflexiones teológicas sobre lo “esencial” y lo “accidental” de la fe cristiana. Claro que en este caso se usa como marco de referencia el esquema aristotélico del hilemorfismo universal, un dualismo metafísico que se convierte en base del *Symbolon* cristiano.<sup>8</sup>

Podemos puntualizar inclusive un poco más la cuestión (tal como ya planteó Anselmo de Canterbury con su obra *Cur Deus homo?* - *¿Por qué Dios se hizo hombre?*): ¿Qué significa el hecho de que Dios se ha encarnado en un varón, un judío, un palestino, un hijo de carpintero, un arameo-hablante? ¿Hubiera podido encarnarse en una mujer, una budista, una coreana, una hija de un pastor evangélico, una aimara-hablante? ¿Qué significa el hecho contingente e histórico de la encarnación de Dios en la persona concreta de Jesús de Nazaret para la fe, para la teología, para la doctrina, el dogma, el diálogo interreligioso? O, con otras palabras: La “cultura” concreta en la que Dios se encarnó –incluyendo la religión judía– ¿es un aspecto “esencial” o más bien “contingente” para los contenidos de la fe?

Estas preguntas son trascendentales para la cuestión de la relación entre la fe cristiana y las culturas, religiones, civilizaciones y modos de vida distintos a la “cultura original” de la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret. Si tomamos la “culturalidad” como un aspecto imprescindible del ser humano (tal como la sociabilidad, intelectualidad, corporeidad, etc.), la encarnación y la fe subsiguiente necesariamente tienen “ropaje” cultural, histórico, religioso, filosófico, civilizatorio y material. Es interesante y llamativo el hecho que defensores de una supuesta ortodoxia dogmática insisten en el rol “dogmático” de Jesús como varón célibe, pero no así de su ser judío y palestino, entre otros.

---

<sup>7</sup> Mientras que, en el mundo católico, el paradigma de la “inculturación” viene implementándose a partir de los años ochenta (en América Latina explícitamente desde la IV Conferencia del CELAM en 1992 en Santo Domingo), en las teologías protestantes se recurre más al paradigma de la “contextualización”. La diferencia principal radica en el enfoque que la teología católica quiere dar a las culturas como “lugares” teológicos, mientras que las teologías protestantes dejan más amplio el campo de la correlación entre fe y realidad.

<sup>8</sup> En forma metafórica, los dos modelos “ideales” se suelen ilustrar por el “tipo durazno” y el “tipo cebolla”. El “tipo durazno” parte de la convicción de que la fe y su contenido constituye un núcleo duro (la pepa del durazno) supra- o metacultural que queda intacto a través de los tiempos y culturas. Mientras tanto, el “tipo cebolla” sostiene que en cada una de la “hojas” culturales, lo esencial de la fe esté presente, o, con otras palabras: que la fe es intrínsecamente cultural. No existe un núcleo duro supra- o meta-cultural, sino lo único supracultural es lo divino mismo, pero no nuestra manera de relacionarnos con él, ni el modo de hablar de él (teología).

Antes de “inculturar” o “contextualizar” la fe –en Asia incluso se habla de la “inreligionización” de la fe—<sup>9</sup> Dios mismo se ha “inculturado”, “contextualizado” e “inreligionizado”. Siempre ha causado cierto escándalo entre mis estudiantes la afirmación que Jesús ha sido plenamente judío y no cristiano.<sup>10</sup>

## 2. Cultura y (cosmo-)espiritualidad

La mencionada “deconstrucción” intercultural de la teología dominante consiste en un proceso dialéctico y diatópico<sup>11</sup> de “exculturación” y “reinculturación”, pero como proceso nunca acabado. No existe una fe puramente supracultural (salvo en la utopía de la “visión beatífica”), porque como creyentes (y no-creyentes) somos seres culturales (con todas sus consecuencias: mujeres o varones, ricos/as o pobres, andinos/as o bantúes, jóvenes o ancianos/as). La supraculturalidad<sup>12</sup> es una abstracción conceptual que fue hipostasiada en forma supercultural: una cierta cultura –la occidental-europea de índole grecorromana– se imponía poco a poco como la “cultura ortodoxa” y directiva para las expresiones de fe. Empezando con el idioma, que fue por mucho tiempo el griego y latín, pasando por los símbolos canónicos de la eucaristía (pan y vino), hasta llegar a la formulación conceptual del credo (“Padre”; “hipóstasis”; “persona”; “sustancia”) y la exclusión de la mujer (sacerdocio

---

<sup>9</sup> Como sabemos, las culturas asiáticas (y africanas) son altamente impregnadas por elementos y prácticas religiosos no-cristianos (islam, budismo, hinduismo, sintoísmo, daoísmo, confucianismo, etc.), de tal modo que cualquier intento de “inculturación” de la fe cristiana conlleva una “inreligionización” de la misma, con todos los problemas que esto implica. En el contexto de las religiones indígenas de *Abya Yala* (término indígena para América Latina), habrá que repensar la tarea de la “inculturación” en términos de “inreligionización”, sólo que no hay que dejar atrás un concepto monolítico y occidental de lo que es ‘religión’.

<sup>10</sup> En el credo apostólico no se insiste en la “judeidad” de Jesús y se omite cualquier mención de su vida “humana” (prédica; encuentros; discipulado; etc.), con la excepción del nacimiento, de la pasión y muerte. Este hecho refleja una teología que se inclina al docetismo, en sintonía con el (neo-) platonismo vigente de la época. También causa incredulidad entre mis estudiantes el hecho de que Jesús nunca afirmaba la separación de alma y cuerpo o un trasmundo, sino el Reinado de Dios y la resurrección de la carne.

<sup>11</sup> Se puede hablar de una “hermenéutica diatópica” (entre dos *topoi* o lugares culturales), aplicada en forma simétrica y respetuosa, entre la cultura occidental dominante y las culturas indígenas subalternas. Véase ESTERMANN, 2020.

<sup>12</sup> Hay que distinguir entre supraculturalidad (o meta-culturalidad) y superculturalidad. La supraculturalidad subraya la existencia y validez de ciertos valores, verdades y rasgos de la fe más allá de cualquier determinación cultural, es decir por encima de cualquiera forma de “inculturación” o “contextualización”. La superculturalidad insiste en el valor privilegiado o monopolizado de una cierta cultura (o civilización) por encima de otras culturas, respecto a la “encarnación” e “inculturación” de Dios. En el caso del cristianismo, la super-cultura sería, a partir de la “vuelta Constantina” (315) la occidental de origen grecorromano-helenístico.

Como se nota, doy preferencia al “tipo-cebolla” de la relación entre fe y cultura (véase nota 7).

femenino, etc.), de personas con orientación sexual no heteronormativa, de las y los indígenas, de personas de otros credos.

Cabe subrayar que lo “religioso” no es una excepción, sino que forma parte de la “culturalidad” humana. Es por lo que la teología dialéctica (Karl Barth y otros) trató de hacer una distinción muy nítida entre “fe” y “religión”, aunque tampoco la fe es del todo vacía de aspectos y elementos culturales. El enfoque intercultural subraya la “culturalidad” de todos los aspectos y dimensiones humanos, desde la manera de amar hasta el pensamiento, desde el modo de concebir lo sagrado hasta la manera de comer y beber. Una doctrina religiosa aparentemente “pura” y “supracultural” –una reivindicación genuina de ciertas iglesias neopentecostales y “fundamentalistas”– siempre conlleva “valores” culturales y civilizatorios. Por lo tanto, el polémico “sincretismo” religioso de los Andes no es algo exclusivo, sino que está presente desde los mismos orígenes de cada religión y fe. El cristianismo siempre ha sido y siempre será “sincrético”, porque siempre se “encarna” y sigue encarnándose en culturas y contextos religiosos concretos.

Al encarnarse en Jesús de Nazaret, Dios ha optado por la “impureza” del sincretismo religioso que posteriormente se manifiesta en el “sincretismo teológico” entre la tradición semita y la filosofía grecorromana. Jesús tenía una “espiritualidad” judía muy profunda, y, sin embargo –o más bien gracias a ello– podía abrir el camino hacia otras espiritualidades y culturas, tal como demuestra el ejemplo de Pablo de Tarsos. Éste ha comprendido (en forma visionaria) que la “judeidad” de la encarnación de Dios no forma una camisa de fuerza para el proceso de la sincretización e inculturación en el mundo “pagano” griego y romano, al imponerse en el Concilio de Jerusalén por sobre la línea “esencialista” y “fundamentalista” de Pedro.<sup>13</sup>

La cuestión de la “circuncisión” (y del sábado, de la sucesión biológica, del idioma, etc.) era el toque de piedra para la abertura misionera de la nueva “religión” (que en un inicio era más una “rama o secta judía” que una nueva religión) a otras culturas y civilizaciones. Pero a pesar de esta “libertad” paulina, Pablo y sus sucesores cayeron en otra trampa super-cultural (y etnocéntrica), al exigir de sus fieles y de la teología posterior la “circuncisión helénica”<sup>14</sup>, la

---

<sup>13</sup> Por supuesto que eso no quiere decir que Pablo hubiera renunciado a su ser judío. Sólo que ha interpretado la “judeidad” en términos universales o transculturales, superando de este modo el etnocentrismo fariseo y zelote. Es totalmente anacrónico hablar de las y los seguidores/as de Jesús como “cristianos/as” en el sentido de miembros de una nueva “religión”; hasta entrando el siglo tres de nuestra era, el nuevo movimiento “jesuano” se veía como una reforma del judaísmo y no como nueva “religión”.

<sup>14</sup> Esta expresión (polémica) se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber sido victorioso en su lucha contra la “circuncisión judaica”, en su diputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo que la proclamada “circuncisión interior” por el Espíritu (Rm 2: 29) para

inculturación forzosa y obligada en la civilización grecorromana y europea-occidental. Y esto podemos constatar en nuestro medio, desde el padre Valverde quien acompañó a Pizarro en la Conquista, hasta algunos pastores evangélicos que insisten en el idioma “civilizado” del castellano, en el terno como vestimenta adecuada y en los conceptos de origen occidental para lo divino (‘Padre’; ‘eterno’; ‘absoluto’, etc.).<sup>15</sup>

Las espiritualidades indígenas son –como cualquier otra espiritualidad– parte íntegra de una cierta “cultura” particular: su anclaje profundo e imprescindible, su dimensión de orientación y sentido. Según mi parecer, es imposible y además violento separar los aspectos “netamente culturales” de los aspectos “espirituales y religiosos” de una cultura.<sup>16</sup> Hay ciertas iglesias y movimientos religiosos (sobre todo neopentecostales y evangélicos fundamentalistas) que defienden como postura ante el mundo andino lo siguiente: “¡Cultura andina sí – religión (religiosidad o espiritualidad) andina no!”. Se admite el idioma aimara o quechua, pero no la hoja de coca o la *waxt’a*; se hace una distinción maniquea entre lo que es “de Dios” y lo que es “del diablo”. Mientras tanto, se promueve “valores” culturales de procedencia foránea, tal como el individualismo, la escritura, la privacidad y la superación personal.<sup>17</sup>

Es necesario hacer hincapié en la “culturalidad” de las religiones, en su dimensión de mediación y de soporte humano, para no caer en un “dogmatismo” monocultural e inclusive monoreligioso. Las religiones no redimen<sup>18</sup>, sino más bien un cierto modo de vincularse con el misterio de la vida, una ortopraxis, como diría la Teología de la Liberación, por lo que la pertenencia a una cierta tradición religiosa es un hecho histórico y cultural, pero de ningún modo un determinante para la redención o liberación.

---

llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma filosófico del helenismo. Consecuencias tangibles de esta “circuncisión intelectual” son (entre otras) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensibilidad, la corporeidad y la mundanidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

<sup>15</sup> Es notoria la formación “occidental” en los seminarios, facultades y universidades de educación teológica en el continente. No sólo hay que usar un idioma europeo (español, inglés, portugués), sino una racionalidad binaria-exclusiva, una metodología lógica unidireccional y una terminología occidental. Inclusive la Teología de la Liberación “clásica” ha sido bastante eurocéntrica y occidental en sus conceptualizaciones. Cf. ESTERMANN, 2013.

<sup>16</sup> El uso ritual de la hoja de coca (desde el *pijcheo* hasta una “mesa” andina) no es simplemente un fenómeno “cultural”, totalmente libre de connotaciones religiosas y espirituales. Algo parecido ha ocurrido en el siglo XVIII en la famosa “disputa de los ritos” en el contexto de la evangelización de la China, donde se debatió sobre la “religiosidad” o “culturalidad” de la veneración de los ancestros.

<sup>17</sup> Muchas de las iglesias neopentecostales manifiestan una “miopía cultural”, al condenar las culturas indígenas ancestrales como “diabólicas” y exaltar los valores (mercantiles) de la civilización norteamericana como “divina” y “evangélica”.

<sup>18</sup> Cf. al respecto ESTERMANN, 2012.

### 3. Teología de la Liberación en el contexto del pluralismo religioso

La toma de conciencia de la pluralidad de religiones y espiritualidades en *Abya Yala* (nombre indígena para América Latina)<sup>19</sup> es de muy reciente fecha. Hasta hace poco, se sostenía una concepción de la “cristiandad” o por lo menos de un continente “eminentemente católico”. Pero desde hace unas dos décadas, no sólo se toma nota del carácter pluri-denominacional del cristianismo en América Latina, sino de la presencia y vigencia de “religiones” autóctonas (sobre todo a partir del Quinto Centenario de la Conquista en 1992), sean éstas de índole no-cristianas o sincréticas.

Es necesario hacer una deconstrucción intercultural y crítica de los conceptos dominantes de ‘religión’, ‘religiosidad’ y ‘espiritualidad’. En las ciencias empíricas de la religión (sobre todo la antropología e historiografía), se solía restringir el concepto ‘religión’ por mucho tiempo a las llamadas “religiones mundiales”<sup>20</sup>, en un afán evolucionista de descalificar las llamadas “religiones naturales” (incluyendo ahí las tradiciones religiosas de *Abya Yala*). Tal como se suele calificar el pensamiento autóctono como “cosmovisión” o simplemente “sabiduría” (en vez de “filosofía”), también se viene denominando a las tradiciones religiosas autóctonas como “religiosidades” o simplemente “espiritualidades”. Por cierto, en este punto existe un discurso que también tiene rasgos teológicos; si no se trata de “religiones” de verdad, no es un asunto de un “diálogo interreligioso”, sino simplemente de una incorporación de sus “espiritualidades” en el seno de la religión cristiana, tal como se hizo en tiempos coloniales y sigue haciéndose hasta el día de hoy.

El concepto dominante de ‘religión’ subraya la institucionalidad, el carácter doctrinal (dogma), la tenencia de sagradas escrituras y una organización jerárquica (en el sentido literal de ‘gobierno sagrado’) del fenómeno religioso. Las “religiones” indígenas carecen de todos estos prerrequisitos y, por lo tanto, no pueden ser consideradas “religiones” con pleno

---

<sup>19</sup> La noción *Abya Yala* que tiene su origen en la etnia kuna de Panamá, significa literalmente “tierra en plena madurez”, y fue propuesta a principios de los años 1980 por el líder aimara boliviano Takir Mamani como referencia indígena para el continente llamado por los conquistadores “América”. La palabra “América” se deriva, como es conocido, del navegante y cartógrafo italiano Amerigo Vespucci (1454-1512), cuyas *Lettera* han sido publicadas en latín en 1507 por el alemán Martin Waldseemüller, en las que éste denomina al nuevo continente “América”, en honor al navegante. Antes de 1507, las regiones recién “descubiertas” eran conocidas bajo el nombre de “Indias Occidentales”. *Abya Yala* es usada, hoy en día, por amplios sectores del mundo indígena y académico, como denominación alternativa y no-eurocéntrica para “América”.

<sup>20</sup> El concepto de “religiones mundiales” es el producto del idealismo filosófico alemán, en especial de Hegel y Schelling. Además de ello, se suele distinguir en alemán las *Hochreligionen* (religiones superiores) de todo tipo de *Naturreligionen* (religiones naturales), con un enfoque claramente discriminatorio y occidentocéntrico.

derecho. Sin embargo, el mencionado concepto tiene una “carga” cultural particular de Occidente (monocultural) y no puede ser universalizado sin más. Por otro lado, existen sectores de pueblos originarios que rechazan también el denominativo de “religión”, aludiendo de que para poder “re-ligarse” (en alusión al contenido etimológico de la palabra) es necesario de haberse “des-ligado” antes, lo que no corresponde a su comprensión como pueblos eminentemente “espirituales”<sup>21</sup>.

Para el tema de la teología en perspectiva intercultural y en un contexto de pluri-espiritualidad, el tema de fondo es la cuestión de si la identidad “religiosa” es excluyente o más bien incluyente. Es decir: ¿Es posible que Dios se revela en religiones distintas al cristianismo o, siempre según la postura respectiva, fuera del catolicismo, del metodismo, de la iglesia adventista, de la iglesia “Asamblea de Dios”, etc.? ¿Es posible que creyentes de otros credos y miembros de otras religiones puedan ser salvados/as? Respecto a esta pregunta, las denominaciones cristianas, y dentro de ellas las distintas corrientes, mantienen posturas muy diversas. La pregunta tiene que ver mucho con el enfoque teológico principal que repercute directamente en la misionología, es decir: en el concepto de ‘conversión’ y ‘evangelización’.

Si se subraya, por ejemplo, un enfoque eminentemente eclesiológico (*extra ecclesiam nulla salus*: “fuera de la Iglesia no hay salvación”), el modelo adoptado para la cuestión del pluralismo religioso va a ser un exclusivismo tajante. Si se inclina más por un enfoque cristológico, el modelo adoptado depende del grado de implicidad o explicitud de lo que entendemos por “Cristo” (por ejemplo, las ideas de un “cristianismo anónimo”, de un “Cristo cósmico”)<sup>22</sup> y puede llevar tanto a un exclusivismo como a un inclusivismo religioso. Si adoptamos un enfoque pneumatológico o reinocéntrico, podemos llegar a una postura inclusivista o hasta pluralista. Tomando una perspectiva más histórica e intercultural, podemos constatar que el propósito de la *Missio Dei* y de la encarnación en Jesús de Nazaret no ha sido el de “fundar” una nueva religión o “convertir” al pueblo judío a una religión aún inexistente.

---

<sup>21</sup> Claro que también la noción “espiritualidad” es espinosa y tiene un sesgo cultural occidental; se refiere en perspectiva histórica al Espíritu Santo, pero también al espíritu como concepto filosófico, contrapuesto por el (neo-)platonismo al mundo material y corpóreo. La “espiritualidad” andina es, sin embargo, sumamente material y corpóreo, y contradice, por tanto, la acepción grecorromana-occidental. Las y los protagonistas andinos/as hablan, refiriéndose a su “espiritualidad”, más a “nuestra manera de ser” o “nuestra forma de vivir”.

<sup>22</sup> Cf. ESTERMANN, 2007.

Para Jesús, la pertenencia a una cierta religión nunca ha sido un prerrequisito o hasta una *conditio sine qua non* de la salvación (lo que demuestran sus encuentros de “fe” con personas no-judías como el “buen” samaritano, la mujer samaritana, el cobrador de impuestos, etc.). Jesús no quería que las y los judías/os abandonaran su fe —él mismo no lo ha hecho hasta su muerte en la Cruz—, sino que sean “mejores judíos/as”. La invitación de Jesús se dirigió a abrazar el Reinado de Dios, es decir: la justicia de las bienaventuranzas, y no una nueva religión o un cierto credo (ortodoxia). En oposición a la facción farisea que se aferraba a la función salvífica de la ortodoxia (“ley”), Jesús defendía la función salvífica de la ortopraxis (“amor”) y de la gracia divina.

Si entendemos por “espiritualidad” un modo de ser y de relacionarse con los/as demás, el mundo y lo divino, se la puede encontrar en cada una de las tradiciones religiosas e incluso en personas que se consideran agnóstic@s o ateas. Tal como sugiere la palabra “espiritualidad”, se trata de una existencia en sintonía con el Espíritu que “sopla donde quiera”, rebasando fronteras institucionales, doctrinales y religiosas. El relato de la Creación en el libro *Génesis* —común al judaísmo, cristianismo y en parte al islam, incluso a religiones indígenas— subraya la dimensión ecuménica y cósmica del Espíritu de Dios. Dios es mayor que cualquier religión, credo o doctrina, porque siempre ya “estaba presente antes de la llegada de las y los misioneros/as”<sup>23</sup>. Una teología pluralista (más allá del exclusivismo e inclusivismo) del pluralismo religioso apuesta por la inter-espiritualidad y convivencia “ortopráctica”, más que por un debate sobre doctrinas y dogmas “ortodoxas”.

#### 4. Teologías indígenas: un reto para la teología (de la Liberación)

Como es sabido, la Teología de la Liberación latinoamericana “clásica” de los años 1970 y 1980 no sólo se ha expandido por el mundo a Asia, África y Oceanía, e inclusive a Europa y Norteamérica, sino que se ha diversificado de acuerdo a la irrupción y visibilización de nuevos sujetos (mujeres, jóvenes, afrodescendientes, indígenas, personas LGBTIQ+, Madre Tierra etc.) y nuevas problemáticas surgidas a raíz de la globalización neoliberal. Una de estas diversificaciones que marca al mismo tiempo un “giro hermenéutico”<sup>24</sup>, es el surgimiento de

---

<sup>23</sup> Así lo formula Leonardo Boff en ocasión del Sínodo para Amazonía: “El Espíritu llega antes que el misionero” (Servicios Koinonia: <https://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=282>).

<sup>24</sup> Véase ESTERMANN, 2010 y 2014.

teologías indígenas, llamadas en América Latina o *Abya Yala* “Teologías Indias”. Como inicio y a la vez catalizador puede ser considerado el Quinto Centenario, es decir, la conmemoración de quinientos años de Conquista, genocidio, evangelización, encuentro de dos mundos, según la perspectiva, en 1992. Si bien es cierto que las teologías indígenas ya tienen antecedentes mucho antes de esa fecha, el año emblemático de 1992 ha sido importante para la “indigenización” de la Teología de Liberación.

La primera crítica al supuesto “economicismo” y la concepción “clasicista” de la Teología de la Liberación latinoamericana “clásica” vino de voces de otros continentes, en especial desde África. En 1976, fue fundada en Dar es-Salam (Tanzania) la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT; conocida como EATWOT por sus siglas en inglés)<sup>25</sup> que permitía por primera vez el encuentro e intercambio entre teólogos/as de América Latina, África, Asia y Oceanía, sin la mediación por la teología europea y norteamericana dominante. Muy pronto, teólogos/as africanos/as cuestionaban a sus colegas de América Latina por la ausencia de la “cuestión cultural” y étnica en sus análisis socioeconómicos.<sup>26</sup> En efecto, “los pobres” de la Teología de la Liberación latinoamericana “clásica” no tenían ni rostro, nombre, género o edad, sino que eran una abstracción “ideológica”. La toma de conciencia del factor “cultural” llevó a un replanteo de la Teología de la Liberación en los años 1980, junto al surgimiento de una teología feminista de la liberación, una *Latino Theology* en EE. UU. y una teología *queer* en algunos países del continente latinoamericano.<sup>27</sup>

El hecho de la “femineidad” y “etnicidad” de la pobreza, marginalización y exclusión fue retomado como desafío teológico de tal manera que no solamente surgieron nuevos sujetos (mujeres, indígenas, afrodescendientes), sino también nuevos “lugares” teológicos (*loci theologici*): la cotidianeidad, tierra y territorio, género, cosmo-espiritualidades<sup>28</sup> indígenas, extractivismo minero, pluralismo religioso, Madre Tierra (*pachamama*) y el Vivir Bien

---

<sup>25</sup> *Ecumenical Association of Third World Theologians*. Es significativo el hecho de que las primeras dos conferencias mundiales de EATWOT se llevaron a cabo en África (1976 en Tanzania y 1977 en Ghana), la tercera en Asia (1979 en Sri Lanka), y recién la cuarta en América Latina (1980 en São Paulo).

<sup>26</sup> Esto sucedió sobre todo a partir de la quinta conferencia de EATWOT en 1981 en Nueva Delhi, donde se enfocaba las diferencias y lo común entre las teologías del llamado Tercer Mundo y sus relaciones con la teología occidental tradicional.

<sup>27</sup> Cf. ESTERMANN, 1994.

<sup>28</sup> Prefiero hablar de “cosmo-espiritualidad” o “cosmo-vivencia” en vez de la noción más común de “cosmovisión”, porque la referencia a una “visión” subraya el rol predominante que tienen la vista y su uso metafórico en la filosofía y cultura occidental. Desde Platón hasta Heidegger, la filosofía occidental se orienta por la “vista” (*theoreia*) e interpreta la comprensión y entendimiento como una suerte de “ver intelectual”. En contraste, la cosmo-espiritualidad indígena andina subraya el papel de otros sentidos como el tacto, olfato y gusto, como también el ritual como fuente de conocimientos.

andino (*suma qamaña, allin/sumak kawsay*). En lo religioso, ha sido la Pastoral Indígena que preparaba el terreno desde los años 1960 para la posterior articulación de la “Teología India”. Esta pastoral se inspiraba en el Concilio Vaticano II (1963-65) y las dos Conferencias del CELAM en Medellín (1968) y Puebla (1979), pero también en la labor de muchos/as agentes de pastoral laicos/as, sacerdotes y obispos comprometidos, en parte ellos/as mismos/as indígenas.

Antes de que la reflexión teológica en clave indígena y en la línea de la Teología de la Liberación se articulara a nivel continental, por medio de los Encuentros Continentales de Teología India, ya existían iniciativas a nivel regional. Una de ellas que es de especial importancia, son los encuentros de Teología Andina entre Perú y Bolivia (últimamente ampliado por Argentina), que tienen lugar cada año desde 1990 (hasta la fecha con 28 encuentros parcialmente documentados).<sup>29</sup> Las múltiples iniciativas de la Pastoral Indígena y los encuentros regionales de reflexión teológica en torno al aspecto indígena, como también la labor de las mencionadas organizaciones, han sido el caldo de cultivo del surgimiento de lo que fue denominado posteriormente “Teología India”.<sup>30</sup>

El término mismo parece problemático en varios sentidos: en primer lugar, no se trata de una “teología” en el sentido clásico (europeo) de la palabra, y en segundo lugar parece anacrónico y hasta peyorativo el término “indio” que ya no se usa en círculos académicos ni en las organizaciones indígenas. Uno de los representantes más destacados de la Teología India, el sacerdote y zapoteca mexicano Eleazar López Hernández, aclara el uso del término “indio” –a pesar de las críticas– de la siguiente manera: “La categoría india, ciertamente es una imposición venida del exterior, que nos enmascaró encubriendo nuestra identidad originaria. Pero, después de 500 años, también nos ha hermanado en el dolor, en la resistencia y en la elaboración teológica, [...]” (LÓPEZ, 2000, 7)

En 1990 tuvo lugar el primer Encuentro Continental de Teología India en México. No debe de sorprender el lugar ni la fecha, porque México era uno de los países en donde la Pastoral Indígena había tenido mayor impacto (Samuel Ruiz) y su reflexión teológica había avanzado bastante, gracias a la labor de CENAMI y AELAPI. Entre los representantes más destacados puedo mencionar, aparte del ya mencionado Eleazar López Hernández, a Clodomiro Siller Acuña. Y la fecha representa las expectativas crecientes para el Quinto Centenario de 1992, la

---

<sup>29</sup> Cf. IDEA, 2009.

<sup>30</sup> Un buen ensayo sobre los antecedentes, el surgimiento y la breve historia de la Teología India, da Eleazar López Hernández (LÓPEZ, 2006).

gestación de movimientos indígenas en todo el continente e iniciativas parecidas en otras partes (por ejemplo, de la “Teología Andina” que tuvo su primer encuentro en el mismo año). El Encuentro de México tuvo el objetivo de precisar el método teológico seguido por los pueblos indígenas y de crear condiciones, al interior de la iglesia católica, para que esta teología emerja con toda su fuerza y entre en diálogo con otras teologías, para mutuo enriquecimiento. Varios obispos de zonas indígenas estaban presentes y querían acompañar este proceso: “La Teología India, que siempre ha estado presente pero nunca suficientemente valorada, es una vena de vida que, al irrigar en condiciones mejores no sólo a los pueblos indígenas, sino a las Iglesias, será fuente nueva de rejuvenecimiento y de vitalidad para todos”.<sup>31</sup>

Para distinguir la teología indígena de orientación cristiana de una “teología indígena autóctona” (no-cristiana), se suele usar para la primera el término “Teología India” y para la segunda “Teología India India”. Hasta la fecha, tuvieron lugar ocho encuentros continentales. Quisiera sintetizar algunos rasgos comunes de todos los esfuerzos de lo que es conocido bajo el denominador común de “Teología India”<sup>32</sup>:

Se trata de una teología cristiana, mayoritariamente en la tradición católica, pero también con fuertes articulaciones ecuménicas.

- 1) No es una teología académica, sino una teología de las bases, desde y por las poblaciones indígenas.
- 2) Se trata de una contextualización de la Teología de la Liberación en el sentido de la “opción por los/as indígenas”.
- 3) Las fuentes de la Teología India son, por una parte, el mensaje cristiano y la fe de los/as indígenas, y, por otra parte, la riqueza de ritos, mitos, tradiciones orales y símbolos indígenas ancestrales.
- 4) Las ciencias auxiliares son la lingüística, la antropología cultural y las filosofías no-occidentales como la Filosofía Nahua o Andina.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Así lo expresó Mons. José A. Llaguno, obispo de la Tarahumara, durante la presentación del libro *Teología India* (TEOLOGÍA, 1991, 5).

<sup>32</sup> La mejor publicación sobre el recorrido de la “Teología India” y sus temas principales, es del sacerdote indígena peruano Nicanor Sarmiento Tupayupanqui (SARMIENTO, 2000). Y la mejor antología es de Eleazar López Hernández del mismo año (LÓPEZ, 2000).

<sup>33</sup> Cf. LEÓN-PORTILLA, 1956; ESTERMANN, 1998.

- 5) No se apoya en textos teológicos, sino en tradiciones orales y bienes culturales colectivos.<sup>34</sup>
- 6) El método teológico sigue a grandes rasgos aquél de la Teología de la Liberación “clásica”, solo que agrega como cuarto paso el “celebrar”.
- 7) La Teología India es holística e integral, en contenido, forma y método.
- 8) La Teología India en Abya Yala no es uniforme, sino que ya se ha diversificado y representa la diversidad de los pueblos indígenas del continente.
- 9) Y finalmente, no se trata de una teología iniciada por la Iglesia ni apropiada por ella, aunque hay una articulación fuerte con las iglesias cristianas de diferente denominación.

El momento actual, con la crisis financiera, energética y alimenticia, nos plantea, de manera especial, la tarea de una “deconstrucción intercultural” del sistema necrófilo de un “capitalismo de casino” salvaje y su sustento religioso, de la depredación del planeta y del imperialismo cultural, promovido por una globalización mediática, muchas veces en nombre de la “civilización cristiana”. Urge desarticular la tácita identificación de lo occidental con lo cristiano y promover las múltiples “reencarnaciones” de la fe cristiana en culturas, civilizaciones y espiritualidades no-occidentales. Estoy seguro de que, en estas tareas, las espiritualidades indígenas nos pueden ayudar grandemente.

### **Bibliografía de consulta**

BOFF, L. El Espíritu llega antes que el misionero. *Servicios Koinonia*.  
<https://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=282>

---

<sup>34</sup> Como ejemplo del tenor de la “Teología India”, cf. la parte introductoria del mensaje final del último Encuentro de 2016 en Panajachel (Guatemala): “Amanece nuestro encuentro en un día, Jun Tz’ikin, cuando se teje la Palabra, y los pájaros anuncian la llegada de los hermanos del Cono Sur, la Amazonía, los Andes, el Caribe, Mesoamérica, los hermanos del Consejo Latinoamericano de Iglesias y solidarios de Europa. Con el olor de la albahaca, el pom, el mate y el cacao; con el sonido del tum, el caracol, el kultrun, la marimba y las maracas; en medio de las ofrendas de nuestros pueblos se va formando el altar. Nos reunimos, del 26 al 30 de septiembre de este año, en el lugar que nuestros hermanos mayas llaman Uk’u’x kaj-Uk’u’x ulew (Corazón del cielo-Corazón de la tierra). La lluvia, el sol y el frío nos arrojaron al igual que la brisa del lago de Atitlán, que simboliza el paso del sufrimiento y el dolor del pueblo maya a su refundación y de todos nuestros pueblos.”

- ESTERMANN, J. Die Armen haben Namen und Gesichter: Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Immensee, vol. 50, No. 4, p.307-320, 1994.
- Ídem. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Quito: Abya Yala; La Paz: ISEAT; Lima: Paulinas, 1998; 2006<sup>2</sup>; 2018<sup>2</sup>.
- Ídem. Jesucristo como chakana: Esbozo de una cristología andina de la liberación. En: VIGIL, J. M. (org.). *Bajar de la Cruz a los Pobres: Cristología de la Liberación*. Editado por la Comisión Teológica Internacional de EATWOT (ASETT: Asociación Ecuémica de Teólogos/as del Tercer Mundo). México: Dabar, 2007. p.89-98.
- Ídem. Hacia la transformación intercultural de la Teología: Aportes desde el contexto andino. En: PRIMER ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN E INTERCULTURALIDAD (org.). *Teologías de la Liberación e Interculturalidad*. San José CR: Scila, 2010. p.85-105.
- Ídem. La religión no redime: Reflexiones teológicas sobre el rol de la ‘religión’ hoy. *Voices* Vol. XXXV, No. 2012/1, New Series. EATWOT (ed.). *Towards a post-religional paradigm?: EATWOT’s Latin American Consultation on Religion - ¿Hacia un paradigma posreligional?: Consulta teológica latinoamericana sobre religión – Para um paradigma pos-religional?: Consulta teológica latino-americana sobre religião*, p.94-102, 2012. <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>
- Ídem. La transformación intercultural de la Teología de la Liberación: Ruptura epistemológica e irrupción de lo indígena. *Alternativas* N° 44, Managua, p.129-158, 2013.
- Ídem. Un giro hermenéutico. In: ESTERMANN, J. *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de religión y teología*, Quito: Abya Yala, 2014. p.116-120.
- Ídem. Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del Filosofar Intercultural, *Concordia* 77, Aachen, p.81-100, 2020.
- LEÓN-PORTILLA, M. *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*. México: Instituto Indigenista Interamericano. 1956.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. *Teología India: Antología*, Cochabamba: Verbo Divino; UCB; Editorial Guadalupe. 2000.

Ídem. *Caminar de la Pastoral Indígena y de la Teología India en América Latina*. México: Centro nacional de ayuda a las misiones indígenas (CENAMI). 2006.

IDEA. Un camino recorrido: 15 años de Encuentros. En: ESTERMANN, J. (ed.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. 2 vols. La Paz: ISEAT, Vol. I, p.227-248. 2009.

SARMIENTO TUPAYUPANQUI, N. *Caminos de la Teología India*. Cochabamba: Verbo Divino; UCB; Editorial Guadalupe. 2000.

TEOLOGÍA INDIA, MEMORIA DEL PRIMER ENCUENTRO EN MÉXICO. *Teología India: Primer Encuentro Taller Latinoamericano de México 1990*. Tomo I, Cayambe-Quito: CENAMI; Abya Yala. 1991.

**Artigo recebido em: 18 de abril de 2020.**

**Artigo aceito em: \_\_\_ de \_\_\_ 2020.**

**Artigo publicado \_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2020.**