



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 13

CTX 126 TEOLOGÍAS Y HERMENÉUTICAS CONTEXTUALES

Chipana Quispe, Sofía. “La Biblia en los procesos andinos de descolonización e interculturalidad”. *Concilium* 382, (2019): pp. 521-533.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Sofía Chipana Quispe *

LA BIBLIA EN LOS PROCESOS ANDINOS DE DESCOLONIZACIÓN E INTERCULTURALIDAD

Como comunidad humana, atravesamos por un tiempo de interpelaciones profundas al reconectarnos con las fuentes sagradas de la vida, que nos sitúan como un hilo matizado en el tejido de la vida, en la que es preciso reconocernos en nuestra diversidad, para salir de la hegemonía cultural y religiosa que se impuso a lo largo de la historia a partir de la colonización en *Abya Yala*. Por lo que será sano y sanador para el cristianismo dialógico ubicar la Biblia no como la única y exclusiva palabra de Dios, para reconocer en toda su plenitud en otros textos, palabras, textiles, cantos, memorias, relatos y danzas los múltiples lenguajes del Misterio de vida, sentido y nombrado de diversas maneras en los pueblos vinculados a su ancestralidad, que les permite seguir siendo y estando.

Unas palabras necesarias...

Este compartir recoge la experiencia de la lectura popular de la Biblia en los contextos andinos, que como una especie de ensayo se presentó el año 2006 con el título: «... *Has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños*»

* SOFÍA CHIPANA QUISPE es aymara de Bolivia. Miembro de la Congregación de Religiosas Trinitarias. Es parte de las Comunidades de Teólogas de Abya Yala y de Teología Andina. Comparte su camino con el Centro de saberes alternativos Thakichañani de El Alto de La Paz-Bolivia, y diversas comunidades vinculadas a las palabras y textualidades sagradas de la vida.

Dirección: Casilla postal 11991, La Paz (Bolivia). Correo electrónico: warmi_pacha@hotmail.com

(Mt 11,25): *Hacia una hermenéutica andina de la Biblia*¹. Se trata de un texto que es parte de la articulación teológica andina que se compiló en dos tomos por el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), que atravesó diversas fronteras para ser palabras que se comparten y enriquecen en la medida en que otras/os pueden aportarle experiencias y miradas, como todo texto que, cuando sale de las manos de sus tejedoras/es, se queda en la mano de los/as que lo acogen.

Asumo con responsabilidad las intuiciones que en ese tiempo me acompañaron en el compartir con las comunidades de fe, y que ahora se desteejen para asumir el aporte de otros caminares más plurales e interculturales. Dichos caminares transgreden el sentido de la Biblia como palabra única y exclusiva de «Dios», para abrirse a otras palabras, textiles, cantos, memorias, relatos y danzas que narran las relaciones con el Misterio de vida, sentido y nombrado de diversas maneras.

Se trata del desafío de seguir los caminares de una Teología Andina, que es capaz de salir de las perspectivas e intereses solo cristianas y cristianizantes, para abrirse a los aportes que brotan de la vivencia de los pueblos andinos y sus autoafirmaciones en las identidades enajenadas y espiritualidades avasalladas, que se presentan hoy como una herencia milenaria. Herencia que pervive y sale de sus clandestinidades para ofrecer orientaciones que se vinculan con los caminos transitados por nuestras/os ancestros/os, no para quedarnos en la añoranza de un tiempo pasado y del tiempo marcado por la violencia, el horror y el dolor colonial, sino para beber de las fuentes que nos conectan a los saberes y sabidurías, que se rescatan en la cosmo-praxis de los pueblos, que permiten otros modos de comprendernos, de ser y estar en nuestras tierras, territorios y territorialidades.

La superioridad de la Biblia en las relecturas andinas

En los contextos de pueblos colonizados de *Abya Yala*², la Biblia ha sido utilizada como instrumento colonizador para enajenar nues-

¹ Josef Estermann, *Teología Andina*, Tomo II, Plural, La Paz 2006, pp. 411-430.

² Palabra en el idioma del pueblo Kuna de Panamá que nombra la territorialidad del continente americano, la cual ha sido tomada por los diferentes pue-

tras identidades, avasallar nuestros territorios y confinarnos a vivir como extranjeros/as en nuestras propias tierras. Pero también, las relecturas de textos bíblicos que narran el carácter intolerante de la imagen de un Dios único y verdadero fueron usadas para deslegitimar las espiritualidades ancestrales tanto indígenas como las afrodescendientes. Como lo expresa Frisotti, al plantear que la

Biblia tiene cara de juez inquisidor, pues fue usada para demonizar la religión del negro. Toda referencia bíblica a los ídolos, a los sacrificios, a los espíritus, a los muertos, a la rebeldía y a la desnudez, convirtiase en argumento que estigmatizaba y exorcizaba la fe y las manifestaciones religiosas no católicas³.

Larga y dolorosa es la historia de la estigmatización. Sin embargo, la fuerza de las resistencias, en plena conexión con las espiritualidades ancestrales, emprendieron caminos transgresores que cuestionaron la centralidad de la Biblia, a fin de generar vínculos con las fuentes de la vida, a través del silencio, los cantos, los tejidos, las danzas, los símbolos, los mensajes de los otros seres⁴, las montañas, los ríos, los astros, la medicina, el cultivo y las palabras, que ayudan a fortalecer la relación con las raíces de cada pueblo.

Se trata de experiencias profundas que cuestionan la pretensión hegemónica de un cristianismo que ubica a la Biblia como la única palabra de Dios a partir de la hegemonía del logos de la cultura dominante, que presenta los textos bíblicos aislados de una historia marcada de desencuentros por la preminencia de un «solo Dios». Quedando como tarea pendiente y necesaria

leer de manera crítica aquellos textos que han sido utilizados tanto para justificar las diferencias como para afirmar una igualdad aplanadora, y que imponen un modelo de humano, el humano occidental, cristiano, hegemónico, que se usa en una lógi-

blos articulados en el movimiento de nacionalidades y pueblos indígenas, en las Cumbres Continentales.

³ Heitor Frisotti, *Pueblo negro y Biblia: Replanteamiento histórico*, <http://servicioskoinonia.org/relat/154.htm> (22.02.2019).

⁴ Sobre todo se escucha con atención el canto de los pájaros, o algunos animales o aves que están relacionados con el Misterio sagrado de la vida, con la fuerza vital.

ca donde la afirmación de la igualdad implica la eliminación de lo diferente»⁵.

No se puede negar que, en los contextos andinos, la Biblia ha sido asumida como un símbolo sagrado, no tanto por su lectura, por el límite del lenguaje o el poco acceso a la escritura, sino por su carácter simbólico, que procede del sentido de la complementariedad, que en la cosmovisión andina es asumida como un principio regulador del equilibrio y la armonía; por ello muchos elementos cristianos, entre ellos la Biblia, fueron apropiados de manera creativa hasta tener su espacio.

Si bien la Biblia, como cualquier otro texto considerado como «sagrado», ofrece sabidurías y sentidos profundos de vínculos con la red de la vida, pero también parte de la experiencia humana, por lo mismo no presenta un solo modo de sentir a Dios. No obstante, el problema radica en las interpretaciones de los textos bíblicos, por lo que es acertada la apreciación de Carlos Mesters⁶, al referirse a los escritos bíblicos como «flor sin defensa», que viven la constante distorsión de sus sentidos por las relecturas fundamentalistas.

Para seguir haciendo camino —del mismo modo que cuestionamos las diversas aproximaciones bíblicas que enfatizan un monoteísmo patriarcal y violento de la divinidad que sostiene los sistemas colonizadores—, también nos planteamos desafíos en las articulaciones teológicas andinas, a fin de seguir vislumbrando los horizontes utópicos de la vida digna en relación, que reconocemos como el *suma jacaña*⁷.

⁵ Silvia Regina de Lima Silva, «Colonialidad, descolonización y Lectura Popular de la Biblia», *Pasos* 151 Tercera época (2011), 22-30, 28, <http://www.deicr.org/pasos-no-151-tercera-epoca-ano> (22.02.2019).

⁶ Hago referencia al título de su libro *Flor sin defensa: Una explicación de la Biblia a partir del pueblo*, publicado el año de 1987 por la Confederación Latinoamericana de Religiosos.

⁷ Una palabra vinculada a la vida habitada en este espacio y tiempo, a las dinámicas cotidianas que tienen que ver con la vida en relación.

Una descolonización necesaria de la Teología Andina

Siguiendo el aporte anterior, a partir de los procesos de la Teología Andina, surge el desafío necesario de la descolonización, que tiene sentido en la medida en que somos conscientes de nuestra «condición colonial», y que muchas de nuestras actitudes y comportamientos son reflejo de lo aprendido con relación a nuestras identidades catalogadas como «indias», con toda la carga racista que supuso esa denominación a lo largo de los territorios de lo que hoy llamamos, *Abya Yala*. Como diría Quispe:

Tenemos un pasado histórico muy duro. Nos han machucado por años. Por muchos años hemos sido pisoteados. Quedó una cicatriz. Esto nos ha desfigurado. Somos el resultado de ese pasado. Por eso nuestra conciencia tardará en brotar. No podemos hacernos ilusiones de una liberación fácil⁸.

La interiorización del menosprecio y la marginalización planteó una alienación cultural, o un «blanqueamiento», que lleva a sumir una identidad neutra que privilegia lo noreuropeo, realidad que con mucho acierto plantea Ludeña al referirse a su pueblo quechua, que «cree que su mundo no tiene valor, de allí que aspira a otros mundos diferentes negando el suyo»⁹.

Es decir, estamos atravesados/as por una perspectiva ontológica consolidada por la organización de las sociedades coloniales, que hoy se extienden en las repúblicas liberales y «democráticas», las cuales se constituyeron en base a la desigualdad y el racismo. Como plantearía Bonfil:

al indio lo creó el europeo, porque toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior (desde una perspectiva total: racial, cultural intelectual, religiosa, etc.); en

⁸ Rufino P'axi, Calixto Quispe, Néstor Escobar y Ramón Conde (1986), «Religión Aymara y Cristianismo», *Fe y Pueblo* 13 (1986), 6-13, esp. 7.

⁹ Dina Ludeña Cebrián, *La comida compartida: una lectura de Marcos 6:30-44 en diálogo con la cultura Quechua – Andina*, Aportes Bíblicos 3, UBL, Costa Rica 2006, 37.

base a esa categorización de indio, el colonizador racionaliza y justifica la dominación y su posición de privilegio¹⁰.

Por esta razón, no podemos hacer mucho camino sin superar la percepción del «ser indio/a», ya que la presencia del cristianismo de la cristiandad que llegó con la conquista, basada en la arrogancia teológica, invalidó todo lo que estaba fuera de los parámetros de la religión «oficial», considerándolos demoniacos, y a las múltiples expresiones religiosas como idolatrías. Esto supuso que la evangelización fuera considerada como una lucha sin tregua para expulsar al demonio que habitaba en nuestros territorios.

No obstante, la fuerza del sentido teológico andino ancestral que acompañó desde tiempos milenarios a los pueblos que habitaron nuestros territorios y sostuvo sus esperanzas, resistencias e insurrecciones, hoy nos acompaña desde el vínculo con los ciclos del cosmos, procurando así la dignificación de la vida de todos los seres.

Aunque el reconocimiento de las fuentes ancestrales, del gran tejido de la vida, una y otra vez, son desvaloradas por los abrazos fundamentalistas y patriarcales de las diversas denominaciones cristianas, que se valen de lecturas literales de algunos textos bíblicos para luchar contra el demonio «andino», usando lamentablemente como sus representantes a hijos e hijas de raíces andinas, lo que sin duda debilitó los procesos ecuménicos e interreligiosos que se habían logrado establecer en vínculo con la Teología Indígena o Andina.

Pese a la generalización anterior, no podemos obviar que hubo y hay, excepciones en la considerada evangelización o misión de la Iglesia cristiana que busca otros modos de relacionarse con la vivencia de las espiritualidades de los pueblos, en la buena voluntad de «encarnarse» en la cultura, y vincular la fe cristiana y la cultura andina, asumiendo el sentido de la «inculturación», dejando la aculturación cristiana que ha sido invasora y violenta, para llevar el mensaje de la «buena noticia» de Jesús a las culturas. Pero con honestidad será necesario admitir que la centralidad de Jesucristo, incluso en su vertiente más liberadora, no reconoce en toda su dignidad a las es-

¹⁰ Guillermo Bonfil, *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México 1988, 19.

piritualidades y experiencias religiosas en el contexto andino y los otros contextos de *Abya Yala*.

Por ello, la oficialidad católica, en el documento pastoral de Santo Domingo del año de 1992, reconoce que, antes de la llegada del cristianismo a nuestros territorios, ya estaban las semillas del verbo encarnado, lo que da valor a la vivencia de los pueblos, como se indica en dicho documento:

Buscar ocasiones de diálogo con las religiones afroamericanas y de los pueblos indígenas, atentos a descubrir en ellas las «semillas del Verbo» con un verdadero discernimiento cristiano, ofreciéndoles el anuncio integral del Evangelio y evitando cualquier forma de sincretismo religioso [...] Los pueblos indígenas de hoy cultivan valores humanos de gran significación [...] Estos valores y convicciones son fruto de «las semillas del Verbo» que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados para que fueran descubriendo la presencia del Creador en todas sus criaturas: el sol, la luna, la madre Tierra, etc.¹¹

Se trata de afirmaciones que, aún contienen el sentido de la aculturación que se plasmó en la propuesta del proceso de inculturación que fue promovida por misioneros/as, pero también asumida por los/as agentes de pastoral de las regiones andinas que llevó al planteamiento de una doble fidelidad: a la herencia de las espiritualidades ancestrales y a la fe cristiana asumida. Pues la mayoría de las/os andinas/os que nos sumamos al caminar de la Teología Indígena bebimos de la tradición de la doble fidelidad, aunque el parámetro cristiano sería el parámetro de validez de lo andino. Esto se puede entrever en los diversos textos producidos en las que se asociaron los símbolos, ritualidades, orientaciones de vida y la vida misma de nuestros pueblos en correspondencia al cristianismo, pues solo así podían tener valor, y en la medida que eran incluidas en el cristianismo podían ser reconocidas, nombradas y transmitidas.

Se valoran los procesos de inculturación hechos más desde los caminos y con sabor a pueblo, por ser parte de búsquedas profundas, sobre todo para las/os que empezamos a reconocernos como

¹¹ Santo Domingo, Conclusiones 138.245, <http://www.iglesiaticolica.org.uy/departamento-de-catequesis/files/2012/08/santodomingo.pdf> (28.03.2019).

parte de nuestros pueblos y beber de la sabia de nuestras raíces ancestrales. Sin embargo, vislumbramos cómo los caminos se van reconstituyendo, a partir del reconocimiento de la ancestralidad, no como una simple mirada al pasado, sino como parte de la sabiduría que encierra un sentido profundo de autoafirmación y reconocimiento de nuestras historias.

Aunque se trata de historias sometidas, humilladas, despreciadas y negadas, pero también potentes, pues nos reconocemos en la memoria de nuestras ancestras y nuestros ancestros, que se valieron de resistencias creativas, que hoy nos habitan e inspiran los sentipensares cósmicos, políticos, que buscan hacer frente a las nuevas formas de colonización del mercado transnacional, las políticas desarrollistas y extractivistas que están desplazando pueblos completos y amenazando la vida en nuestros territorios.

Interculturalidad y Biblia

Estamos en tiempos plenos, donde la resistencia se consolida en el acuerpamiento necesario de los diversos pueblos que habitamos los territorios andinos, para hacer frente a las nuevas colonizaciones. Pero, a su vez, nos sumamos a los diversos territorios y situaciones desde los que se critica a la cultura dominante y al pensamiento hegemónico, como lo afirma Tamez, «observamos la crítica al pensamiento único, cultura única, lengua única, al conocimiento que no deja nada en el misterio»¹². Desde esta perspectiva, según la misma autora,

las seguridades en las afirmaciones, sin espacio a dudas, quedaron atrás. Las equivalencias son cuestionadas porque la realidad las desborda. Es por eso que este cambio de época ha implicado un replanteamiento de toda teoría, concepto, marco categorial, disciplinas¹³.

En ese sentido, también encontramos que los diversos métodos de lecturas bíblicas, y entre ellos el método histórico crítico y los

¹² Tamez, Elsa, *Desafíos de multiculturalismo a la traducción bíblica*, 2010, http://www.traducciondelabiblia.org/archivo/vol_2010_en_linea/#c1044 (22.02.2019).

¹³ *Ibídem*.

aportes en relación a la hermenéutica bíblica, responden a criterios epistemológicos occidentales, como lo plantea Richard:

Los métodos son útiles y eficaces, pero el espíritu de estos métodos sigue siendo el espíritu etnocéntrico, patriarcal y autoritario del mundo occidental, antiguo y moderno¹⁴.

A pesar que la exégesis es necesaria a fin de profundizar el sentido de los textos bíblicos y otras textualidades, sin embargo, habría que apelar a algunos criterios que posibiliten otros modos de comprender a la Divinidad que no solo se limita a la Biblia. Tal es el planteamiento de las mujeres cristianas, que desde la hermenéutica feminista propusieron algunos aportes en la interpretación bíblica —a partir de su realidad de exclusión— como será la sospecha, la memoria y la actualización de los textos, que las llevaron a dialogar con textos de culturas cercanas al poblado de la Biblia y plantear otros modos de vivir y sentir el Misterio, que abrió otras rutas para vivir su fe.

Por ello, en el plano de lo religioso, implica replantear las categorías teológicas y los sentidos de los textos denominados como sagrados, que posibiliten los caminos de la interculturalidad descolonizadora, asumiendo que en los contextos colonizados estamos atravesados/as por relaciones asimétricas y de estructuras de exclusión, dominación y racismo, que responde a la construcción ideológica colonial. Se trata de una interculturalidad que parte de la afirmación de lo propio, que no se niega a aprender de las epistemologías de los pueblos en resistencia para enriquecerse y abrirse a otras perspectivas necesarias para restablecer el equilibrio y la armonía en el cosmos.

Por otra parte, la expresión de la pluriculturalidad en los procesos interculturales, desafía a abrirse y reconocer las expresiones sagradas, no centradas solo en la palabra, como se asumió en la tradición oral de los pueblos andinos, pues la experiencia va más allá de las «palabras» y «escritos», como se puede advertir en el siguiente testimonio,

¹⁴ Pablo Richard, «Crítica de la hermenéutica occidental y lectura popular de la tradición: hermenéutica del Espíritu», *Pasos* 49 (1993) 10, <http://deicr.org/IMG/pdf/pasos49.pdf> (28.03.2019).

los aymaras vivimos en esta tierra desde tiempos inmemorables; no hay escrituras al respecto. Nuestra historia y nuestra religión la tenemos escrita en piedras, en los huesos, en los tejidos y en nuestra mente¹⁵.

Sin duda, se trata de reconocer la multiplicidad de las manifestaciones del Misterio sagrado de la vida, que se nos ofrece a través de los símbolos, lugares, tiempos, personas, animales, astros, constelaciones, tejidos, y otros. Según Arnold:

Otro aspecto a tomar en cuenta es aquél de la «voz» de estas fuentes. Por ejemplo, una traducción aymara de la Biblia evidentemente no constituye parte de una religión aymara, sino de una traducción al ámbito de la lengua y cultura aymara del catolicismo (o protestantismo). Además, el medio de la escritura alfabética de la Biblia está lejos de una textualidad propia de la región andina, por ejemplo del textil o el kipu o chinu anudado, que igualmente servía como el medio para la expresión religiosa en esta región¹⁶.

Por consiguiente, el proceso de recuperación de las diversas expresiones y palabras sagradas supone dejar la hegemonía de lo que se presenta como las únicas «palabras sagradas»; por ello, desde el ámbito de las traducciones bíblicas, siguiendo a Tamez,

Ha costado aceptar que nuestro logos prestado [el español o portugués en nuestros territorios] esté siendo cuestionado, y que por lo tanto nuestros acercamientos conceptuales de todo tipo deben reubicarse [...] Porque, por un lado, pone en jaque toda pretensión de equivalencia absoluta en las traducciones, cosa negada ya por las nuevas teorías de traducción. Y por otro, redimensiona los aportes de las equivalencias dinámicas y funcionales, radicalizándolas¹⁷.

¹⁵ Rufino P'axi, Calixto Quispe, Néstor Escobar y Ramón Conde, «Religión Aymara y Cristianismo», *Fe y Pueblo* 13 (1986), 6-13, esp. 6.

¹⁶ Denise Arnold, «Algunos aportes de las ciencias sociales para el proyecto de la teología andina», en Josef Estermann (coord.), *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*, Tomo I, ISEAT / Plural, La Paz 2006, 247-293, 256.

¹⁷ Elsa Tamez, *Desafíos*.

No cabe duda de que las traducciones bíblicas tienen sentido en la medida en que ubican los textos como narrativas con historias de vida de diversas culturas, es decir, de «historias traspasadas por la clase, el género, la etnia, la ideología y el contexto; historias antiguas narradas en una lengua lejana, escrita por autores condicionados por su tiempo y cultura»¹⁸. Por su parte, Barros plantea:

[Q]ue una lectura bíblica no será verdaderamente pluralista y actual si el lenguaje heteronómico en el que Dios es pensado, fuera de nosotros y de nuestra vida aquí, no es relativizado como una parábola o forma de hablar. Que el descubrimiento de la palabra divina en estos textos nos ayude a descubrir como cristianos las palabras que Dios tiene que decirnos desde otros libros sagrados y otras tradiciones religiosas¹⁹.

Desde estos planteamientos, me parece fundamental reconocer que el sentido multicultural e intercultural de los textos bíblicos abre la posibilidad para que el cristianismo ubique sus experiencias de maneras plurales desde la profundización en sus raíces, reconociendo que las «narrativas religiosas no son inocentes, sino que sirven de instrumentos políticos al servicio de los intereses de ciertos linajes poderosos»²⁰, de los que muchos textos no están libres. Por ello, se trata de una mirada mucho más interna y que ayude a que sus narrativas estén abiertas, no solo a «convertir» y a «cristianizar», sino a compartirse como una palabra que camina. Como diría Regina:

¿Y la Biblia? Continúa siendo un libro importante en la vida de nuestras comunidades, pero necesita ser liberada de las lecturas viciadas que acostumbramos a hacer, donde somos siempre los escogidos, los enviados, los creadores, con la misión de salvar, de liberar a los demás²¹.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Marcelo Barros, *Los innumerables rostros del Misterio: La Biblia y el pluralismo cultural y religioso*, 12, <http://servicioskoinonia.org/relat/419.htm> (22.02.2019).

²⁰ Denise Arnold, «Algunos aportes de las ciencias sociales para el proyecto de la teología andina», en Josef Estermann (coord.), *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*, Tomo I, ISEAT / Plural, La Paz 2006, 247-293, 257.

²¹ Silvia Regina De Lima Silva, «“Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies”: Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribe-

Sin duda, que el gran desafío es superar la comprensión de la Biblia, como único fundamento de la verdad, para acoger las otras expresiones del Misterio de vida o la fuerza vital, que es nombrado y sentido de diversas maneras. Por ello me parecen significativas las preguntas que plantea de Lima desde su experiencia en la comunidad afrodescendiente:

¿Será posible superar el paradigma lineal de la revelación que tiene en el cristianismo ... y escuchar, contemplar la revelación de Dios en diversos lugares, pueblos, culturas y religiones? ¿Cómo ese cambio en el paradigma de la revelación puede significar un empoderamiento para los diferentes pueblos y culturas del continente?²²

No podemos negar que la Biblia, al estar asociada a la cultura dominante, fue presentada como la «verdadera palabra de Dios», y así quedó, como herencia que pasa de generación en generación, y que hoy se refuerza desde los fundamentalismos de las iglesias, que buscan reafirmarse en sus modos de presentar a su «Dios», e imponerse de manera autoritaria y exclusiva a los diversos pueblos.

Conclusión

En los diversos caminares, la Teología Andina o Indígena, desde los caminos interculturales, no solo está llamada a buscar el reconocimiento en las articulaciones teológicas, y sobre todo eclesiales a partir de fundamentaciones bíblicas, que hasta el momento ha sido una forma de presentar nuestras reflexiones a fin de encontrar algunos rasgos de nuestras culturas en los textos bíblicos. Pero, según los procesos históricos de los pueblos andinos en sus diversas reivindicaciones, luchas y resistencias, será importante rescatar la valoración y las búsquedas propias de lo que vamos encaminando, sin que la validación o aceptación venga de fuera, sino desde las mismas co-

na», *Ribla* 19, 2000, 44, <https://archive.org/details/revistadeinterpr19depa/page/36> (27.03.2019)

²² Silvia Regina de Lima Silva, «Colonialidad, descolonización y Lectura Popular de la Biblia», *Pasos* 151 Tercera época (2011) 22-30, esp. 29, <http://www.deicr.org/pasos-no-151-tercera-epoca-ano> (28.03.2019).

munidades andinas, considerando que en las dinámicas comunales la construcción colectiva de los aspectos vitales de la comunidad son importantes.

En ese proceso, lo más sanador será entrar en diálogo para ampliar las formas de comprensión del Misterio de la vida, ensanchar las comprensiones de la vida y los horizontes de sentido en las búsquedas de conexión con las raíces andinas —a partir de las sabidurías y espiritualidades ancestrales— para abrirnos hacia otras espiritualidades. Lo que supone que el diálogo no será con una sola «palabra», sino con la rica diversidad de lenguajes, como fuentes de resistencia de nuestra bella pluralidad. Por lo tanto, será imprescindible analizar las claves de sentido de las expresiones y lenguajes andinos desde el sentido de las espiritualidades, reubicando los conceptos religiosos andinos en sus prácticas regionales, pero también en el marco de un aporte mayor, para invitarnos a acercarnos a las diversas experiencias de lo «sagrado» o de la «sacralidad» en las manifestaciones cosmogónicas, que se expresan de maneras creativas y diversas.

Finalmente, decir que estamos al inicio de un largo camino de reencuentro con las fuerzas vitales que nos integran a su danza y a la lucha social, que hace frente a las múltiples opresiones sobre nuestros cuerpos y la tierra. Lucha que tiene su sentido en la medida en que es fortalecida por las espiritualidades sanadoras que nos convocan para la vida en plenitud, sin fundamentalismos y sin esencialismos.