

Apuntes sobre “mística indígena” en perspectiva amazónica

*Roberto Tomichá Charupá, O.F.Conv.**

Resumen

La mística amerindia adquiere también las mismas connotaciones y sensibilidades presentes en la imagen del Dios Abuelo-Diosa Abuela que ha creado y formado el mundo. La experiencia religiosa y mística es vivida como camino o peregrinación hacia el re-encuentro con el Misterio-Sabiduría, Abuela-Abuelo, que se expresa concretamente en el sembrar sabidurías ancestrales, hacer florecer la tierra y los campos, cuidar y proteger la creación, embellecer cada instante de la vida, escuchar y dejarse guiar por los espíritus que reflejan la voz del Gran Espíritu... En definitiva, la experiencia indígena de Dios-Diosa, concebida como Abuelo-Abuela, puede enriquecer la experiencia cristiana del Misterio Inefable y, por consiguiente, la tradición mística cristiana.

Palabras clave: Mística Indígena, Dios Abuelo - Diosa Abuela, Misterio - Sabiduría, Gran Espíritu.

* Franciscano conventual de Bolivia. Doctor en Historia y Teología de las Misiones por la Universidad Gregoriana de Roma. Director del Instituto de Misionología de la Universidad Católica de Bolivia. Docente de la Facultad de Teología de Cochabamba, Universidad Católica Boliviana. Correo electrónico: rtomicha@gmail.com.

□

Thoughts on “the indigenous mystique” in an amazonian perspective

Summary

The Amerindian mystique acquires the same connotations and sensitivities present in the image of the Grandfather-Grandmother God who created and formed the world. The religious and mystical experience is lived as a journey or pilgrimage toward re-encountering with the Mystery-Wisdom, Grandmother-Grandfather, which is expressed specifically in the ancestral wisdom: sowing, making the earth and fields flourish, caring for and protecting creation, beautifying every moment of life, listening and letting oneself be guided by the spirits that reflect the voice of the Great Spirit... In short, the indigenous experience of God-Goddess, conceived as Grandfather-Grandmother, can enrich the Christian experience of the ineffable mystery and, consequently, the Christian mystical tradition.

Key words: Indigenous Mystique, Grandfather-Grandmother God, Mystery – Wisdom, Great Spirit.



La Exhortación Apostólica Postsinodal *Querida Amazonia* del Papa Francisco¹, al referirse a los pueblos originarios amazónicos, reconoce la necesidad de la Iglesia, no sólo de “escuchar su sabiduría ancestral” (QA 70; cf. 40, 51) —que, por ejemplo, “se expresa en su modo comunitario de pensar la existencia, en la capacidad de encontrar gozo y plenitud en medio de una vida austera y sencilla, así como en el cuidado responsable de la naturaleza”— sino también de dejarse enseñar, aprender de sus inmensas riquezas, lo que “debe ser valorado y recogido en la evangelización” (QA 71). En otras palabras, la “cosmovisión marcadamente cósmica”, interrelacional e interconectada de los pueblos indígenas confluye en aquel Misterio de Vida con sus diversos Nombres, que para toda persona cristiana es el mismo “Resucitado que penetra todas las cosas”, pues “Él está gloriosa y misteriosamente presente en el río, en los árboles, en los peces, en el viento” (QA 74). En este sentido integrador y convergente “hay que valorar esa mística indígena de la interconexión e interdependencia de todo lo creado, mística de gratitud que ama la vida como don, mística de admiración sagrada ante la naturaleza que nos desborda con tanta vida” (QA 73). Por tanto, la milenaria y profunda experiencia espiritual de los pueblos amazónicos, particularmente indígenas, puede representar una vía auténtica de mística cristiana en sintonía con la también milenaria tradición del cristianismo.

¹ FRANCISCO, Exhortación Apostólica Postsinodal *Querida Amazonia* (Roma 02.02.2020); en adelante: QA.



En este proceso de explicitación de la “mística indígena” o “amerindia”, se parte del presupuesto de la íntima y profunda interconexión entre cultura, espiritualidad y símbolo religioso muy presente en los pueblos originarios. Para ello, se tiene presente la aproximación a la cultura del antropólogo Clifford Geertz, según el cual la religión es un “sistema cultural” que se transmite a través “de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”². Es más,

los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden³.

Este acercamiento simbólico a la vida de los pueblos ayuda mucho a comprender sus realidades *desde o a partir de* lo que ellos mismos expresan y comunican en lo cotidiano en sus múltiples manifestaciones. Por consiguiente, toda persona —tanto del propio pueblo como ajena al mismo— está en el deber ineludible de profundizar aquellos símbolos que no son sólo culturales, sino especialmente *religiosos* —en el sentido amplio de *re-ligare*— que se expresan por medio de un sistema de creencias, ritos, organización institucional y normas éticas⁴, en constante resignificación. La mística amerindia cristiana se nutre precisamente de estos símbolos de vida, que los pueblos indígenas a lo largo de la historia han podido conjugar y expresar en creencias (mitos), celebraciones (ritos), organización institucional (ministerios) y normas éticas (en especial el cuidado de la creación).

En las siguientes páginas intentaremos ofrecer algunos apuntes sobre “mística amerindia” recogiendo brevemente algo de

² GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 2003, 88.

³ GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 2003, 89, 93s.

⁴ MARZAL, M., *La transformación religiosa peruana*, PUCP, Lima 1988, 173s.

la tradición bíblico-teológica y del caminar de la Iglesia “oficial” en América Latina y El Caribe —o Afro-Indo-Latinoamérica y El Caribe— en su esfuerzo por responder a las interpelaciones de los pueblos indígenas amazónicos en su mayoría cristianos. Se abordarán 3 momentos: a) algunas consideraciones en torno a la “mística integral” después del Concilio Vaticano II; b) la mística popular y amerindia como experiencia comunitaria-cósmica; c) algunas fuentes y expresiones de mística indígena.

1. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE “MÍSTICA INTEGRAL”: ENCUENTRO PLENO CON/EN DIOS UNI-TRINO

El Papa Francisco, en su encíclica *Laudato si'* (2015)⁵, ante la grave situación del mundo actual, propone como vía de superación la “conversión ecológica global” (LS 5), lo que supone una “conversión ecológica”, “interior” e “íntegra de la persona” (LS 218). Se trata, en última instancia, de un profundo y permanente camino espiritual, inclusivo, abierto, autocrítico, profético, es decir, “integral”; este camino, vivido en plenitud cotidiana, bordea la “mística integral” que eleva a su máxima expresión la espiritualidad cotidiana. Esta “mística” supone por tanto una profunda experiencia del Misterio de Dios, que se manifiesta en cada una de las múltiples dimensiones de la realidad circundante. Si tal realidad es compleja, en permanente movimiento e “íntimamente interconectada” (cf. LS 16, 91, 117, 138, 240) y si en ella habita el mismo Dios Uno y Trino, le corresponde al ser humano descubrir, vivir y ser consecuente con la Presencia y el proyecto de ese Dios de la Vida en las situaciones histórico-cósmicas cambiantes. En otras palabras, si “el universo se desarrolla en Dios, que lo llena todo”, el camino espiritual y la actitud contemplativa (mística) buscan “descubrir la acción de Dios” y “encontrarlo en todas las cosas”, también “en las criaturas exteriores” (LS 233), pues Él es “*el Señor de todo lo que existe*”, “el Resucitado que penetra todas las cosas” (QA 111, 74). En realidad, esta visión de Francisco tiene sólidas raíces bíblico-

⁵ FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común (24.05.2015); en adelante: LS.



teológicas sostenidas de algún modo por el magisterio de la Iglesia católica que peregrina en Afro-Indo-Latinoamérica y El Caribe.

1.1. Aproximaciones bíblico-teológicas: ágape nupcial, plenitud existencial, energía vital

Según el biblista Gianfranco Ravasi, “la experiencia mística, por encima de todo, no es una experiencia *sobre* Dios, sino *de* Dios”, “no es conocer-amar a Dios, sino ser conocidos-amados por Dios” (Gál 4,9), “dejarse ‘conquistar’ por él”⁶, pues es el mismo Dios que se preocupa por el ser humano (Is 40,27; 49, 14-16), irrumpe en el silencio con su palabra creadora; “está a la puerta y llama” (Ap 3,20). En el principio hay una epifanía de Dios que existe antes de Abrahán (cf. Jn 8,58), hay un primado de la revelación divina y de la gracia por sobre la búsqueda y el esfuerzo del ser humano; el reinado de Dios crece por sí solo. Tal teofanía es posible encontrarla o experimentarla en tres “lugares”: a) la historia de la salvación (cf. Dt 26,2-9; Gén 24,1-13; Sal 136), que revela particularmente la encarnación de Cristo, presencia suprema y santuario perfecto de Dios; b) el espacio, que se expresa, por ejemplo, en el templo cósmico (cf. Sal 19 y 104); c) la palabra eficaz, que fecunda todo terreno árido para que pueda dar fruto (Is 55,10-11).

Por cierto, historia-tiempo, espacio-escenario y palabra-vida están en permanente interacción y movimiento, lo que le permite al ser humano —y a los pueblos bíblicos— relacionarse y experimentar el Misterio de Dios en las circunstancias espacio-temporales precisas; es decir, establecer una comunicación directa con esa Presencia divina en sus diversos Nombres o Símbolos. A esta irrupción o revelación divina, el ser humano y los pueblos responden con algunos símbolos de vida, entre los cuales se pueden mencionar dos. El primero es el *agape*, pues “El Señor quiere [...] que lo ames” (Dt 10,12); Él (o Ella) nos ha amado primero a nosotros (cf. 1Jn 4,8ss.; Ef 2,4); es un verdadero himno (cf. 1Cor 13), “con el que se mide la auténtica experiencia *mística*”⁷, una experiencia

⁶ RAVASI, G., “Biblia”, en: BORRIELLO, L. ET AL., *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 321 y 322.

siempre en tensión hacia la vida digna y plena (cf. *Jn* 10,10). Este encuentro con el amor divino es expresado por los profetas en modo nupcial, particularmente en Oseas (*Os* 1-3; cf. *Is* 54; 62,1-5; *Jer* 2,2; *Ex* 16), hasta alcanzar su cima en el poema *Cantar de los Cantares*, donde el amor humano, “lazo de unión de toda la composición, puede convertirse en paradigma de la relación entre Dios y la humanidad”⁸. El *Cantar* celebra el “amor humano como gran símbolo (no como simple metáfora) con múltiples valores y significados”⁹. En efecto, una adecuada lectura literal y alegórica del poema, unida a la simbólica, permitirá recuperar lo humano-corpóreo concreto de una auténtica relación nupcial varón-mujer como “expresión del misterio del amor que tiende al infinito y manifiesta por ello la realidad trascendente y divina”¹⁰. De hecho, así fue vivido por grandes místicos cristianos, entre ellos San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús.

El segundo símbolo, más joánico, es el “permanecer-morar” en Dios y en Cristo (*menein-monê*): “Permaneced en mí y yo en vosotros [...] Si uno permanece en mí y yo en él, dará mucho fruto” (*Jn* 15,4-5; 13,17; *1Jn* 1,7; 3,16; 4,7.11.16.20-21). Tal “permanecer-morar” conduce a una *vida común* en Dios y las creaturas, en Dios y con los pueblos de la tierra, con una profunda intensidad de relación y comunicación, que se puede llamar comunión o, mejor todavía, *armonía íntima* de la persona creyente consigo misma y, en/desde ella, con su Dios Uni-Trino y con todo lo creado. Esta armonía profunda tiene que ver con lo que los Padres de la Iglesia denominaban la inhabitación de la Trinidad no sólo en los seres humanos justos, sino en todo cuanto existe. En este contexto “místico” habría que entender la frase escatológica de Pablo: “Dios sea todo en todos” (*1Cor* 15,28). Este proceso de “permanecer-morar”, que comienza en esta tierra, supone por cierto vivir el misterio pascual

⁷ RAVASI, G., “Biblia”, en: BORRIELLO, L. ET AL., *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 322.

⁸ RAVASI, G., “Cantar de los Cantares”, en: BORRIELLO, L. ET AL., *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 356.

⁹ RAVASI, G., “Cantar de los Cantares”, en: BORRIELLO, L. ET AL., *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 358.

¹⁰ *Ibíd.*



en medio de las contradicciones históricas concretas, hasta alcanzar la morada eterna.

En síntesis, tanto el símbolo agápico-nupcial como el permanecer-morar acentúan, por una parte, la dimensión relacional que incluye toda la corporeidad humana y, por otra, el carácter unitivo y profundo de inmersión personal *en* el Símbolo, que es Misterio Divino, Sabiduría Divina, que se revela por Jesús de Nazareth. Al mismo tiempo, conviene insistir en la historicidad visible y verificación comunitaria de dicha vida agápica unitiva y relacional, pues toda mística cristiana ha de tener presente lo que decía el mismo Jesús: “todo árbol bueno da frutos buenos [...] por sus frutos los conoceréis” (*Mt* 7,18.20; cf. *Lc* 6,43-44).

La tradición cristiana ha propuesto siempre a las/os creyentes una vida de unión con Dios en Cristo, bajo la fuerza e iluminación del Espíritu Santo; es decir, una experiencia mística, vivida en el encuentro cotidiano con Dios Uni-Trino, Tri-Uno. Se trata de un camino arduo y exigente de continua purificación interior e iluminación divina para alcanzar aquella unión con Dios. Así, San Buenaventura de Bagnoreggio, en el *Itinerarium mentis in Deum*, sostiene que toda creatura humana (cristiana) cuenta con los medios “sobrenaturales” para alcanzar la plenitud de vida mística, que se vive y manifiesta en aquella experiencia suprema de amor, que une y trasciende a todas las demás facultades de la existencia¹¹. Esta experiencia mística suprema trasciende lo cognitivo e intelectual, pues, conforme al pensador franciscano, se relaciona más con lo afectivo: *affectus* más que *intellectus*; *sentire* más que *cognoscere*; *ignote ascendere*; *docta ignorantia*. Al mismo tiempo, como señala Ratzinger, es una experiencia de revelación —“la sabiduría mística es revelada por medio del Espíritu Santo”¹²— de tal modo que “la

¹¹ Cf. POMPEI, A., “Buenaventura, San”, en: BORRIELLO, L. ET AL., *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 354.

¹² “Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum Sanctum revelatam”, BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO, *Itinerario della mente verso Dio*, introduzione, traduzione e note di Massimo Parodi e Marco Rossini, testo latino a fronte, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1994, VII, 4, p. 168.

mística no es una gracia individual independiente del tiempo, sino que se determina según el desarrollo histórico de la revelación divina¹³. Por tanto, si el conocimiento experiencial de la revelación manifestada en Cristo depende del tiempo-espacio en que viven las creaturas y está sujeto a nuevas profundizaciones, también la comprensión de la mística cristiana está sujeta a nuevas aproximaciones, como sucede desde la experiencia de los pueblos originarios.

1.2. Las Conferencias Generales del Episcopado latinoamericano y caribeño: búsqueda de encuentro profundo e integral con Dios Uno y Trino

Así ha sucedido, por ejemplo, en Afro-Indo-Latinoamérica y El Caribe, sobre todo después de la Conferencia General del Episcopado reunida en Medellín (1968), que marcó el inicio del proceso de *maduración* teológico-ecclesial —y, por qué no, también *maduración mística*— de una Iglesia cada vez más consciente de su mayoría de edad y por consiguiente de su gran responsabilidad profética ante la historia mundial. Aunque la Conferencia de Medellín no se refiere en modo explícito a la mística, sí exige a los sacerdotes adoptar “nuevas formas de espiritualidad según las orientaciones del Vaticano II” en modo tal de superar “la dicotomía entre la Iglesia y el Mundo y la necesidad de una mayor presencia de la fe en los valores temporales” y así vivir “una profunda y permanente vida de fe” (DM XI, 6 y 20). Medellín pide a los religiosos y laicos un mayor y renovado compromiso con los más necesitados para vivir una fe cristiana comunitaria creíble y coherente. De este modo la mística cristiana latinoamericana comienza a orientarse hacia su dimensión profética de lucha por la verdad y la justicia en el mundo, a favor de los más pobres.

En la misma línea, pero con acento más eclesial, el documento de Puebla (1979) se refiere a las ideologías como “fenómenos vitales de dinamismo arrollador, contagioso”, dotados “de pode-

¹³ RATZINGER, J., *La teología de la historia de san Buenaventura*, Ediciones Encuentro, Madrid 2004, 152.



rosa fuerza de conquista y fervor redentor”, con gran capacidad para arrastrar y penetrar en diversos ambientes; esta energía vital que atrae y moviliza es denominada “mística especial” (DP 537). A la par del compromiso social, Puebla pide a los católicos “desarrollar [...] una mística de servicio evangelizador” (DP 462) en favor de los pobres. Esto último es retomado por Santo Domingo (1992) cuando pide que la evangelización “bajo la acción del Espíritu, genere una mística, un entusiasmo incontenible” en todos sus espacios (DSD 28, cf. 227). Se comprende la mística como energía espiritual que se ha de expresar particularmente en una pastoral comprometida a favor de la paz y de la justicia. Este compromiso profético llevó a muchas/os cristianas/os (laicas/os, consagradas/os, clero) a entregar cruentamente la propia vida por el Evangelio de Jesús, como los obispos Oscar Arnulfo Romero, Oscar Angellesi, entre otros.

En 2007 la Conferencia de Aparecida, ante el “cambio de época” (DA 44) que vive la sociedad contemporánea con todas sus consecuencias, reconoce en ella “una búsqueda de espiritualidad, de oración y de mística que expresa el hambre y sed de Dios” (DA 99g); tal búsqueda es ecuménica e interreligiosa, es decir común a todas las personas sinceras y de buena voluntad. Ante esta situación las/os creyentes y consagradas/os están llamadas/os a vivir una auténtica experiencia mística comunitaria (cf. DA 220). En todo caso, emerge la necesidad de una experiencia espiritual y mística que sea profunda, creíble y atractiva, capaz de unir el *agape* nupcial interior y comunitario con la energía vital del testimonio profético eclesial, incluyendo a todas/os las/os que promueven vida plena en sus diversos espacios. Como se verá más adelante, Aparecida resalta el reconocimiento de la “mística popular” (DA 262).

1.3. El Papa Francisco y la mística en salida: más allá de una “conciencia aislada” y “autorreferencial”

La credibilidad histórica humana y social de la Iglesia en la promoción de un mundo más justo, equilibrado, fraterno y pacífico, donde las personas pobres, marginadas y descartadas sean incluidas, será una de las preocupaciones del Papa Francisco. Todo

ello será posible si las/os creyentes viven en modo auténtico su fe en Jesucristo, hijo de Dios Padre, es decir, si el empeño cotidiano surge de un encuentro vivificante con el Símbolo divino. Así, por ejemplo, en su Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (2013) y en sintonía con Aparecida, insiste en la urgencia de “descubrir y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos” (EG 87; cf. 272), pero sin encerrarnos en las comodidades o mediocridades, sino con “un fuerte compromiso social y misionero”, es decir, con “una espiritualidad que transforme el corazón” (EG 262). En otras palabras, la apuesta va por “una fraternidad mística, contemplativa, que sabe mirar la grandeza sagrada del prójimo, [...] descubrir a Dios en cada ser humano, [...] tolerar las molestias de la convivencia aferrándose al amor de Dios” (EG 92).

Dos años después, según Francisco, aquella “fraternidad mística” no se limita a los humanos, sino que incluye explícitamente a todas las realidades, a todo lo creado. Así, señala la urgencia de una “mística” para cuidar la casa común, pues “la espiritualidad no está desconectada del propio cuerpo ni de la naturaleza o de las realidades de este mundo, sino que se vive con ellas y en ellas, en comunión con todo lo que nos rodea” (LS 216). Esta visión cósmica, pero al mismo tiempo profética, de la mística cristiana no es nada nueva, pues ya Francisco de Asís en su vida y escritos —como en el *Cántico del hermano Sol*— vivía íntimamente conectado con todas las creaturas-criaturas. De igual modo, y más explícitamente, San Juan de la Cruz en el *Cántico espiritual* veía y sentía al mismo Dios, su Amado, en todas las cosas buenas del mundo, como lo recuerda el mismo Papa Francisco: “el místico experimenta la íntima conexión que hay entre Dios y todos los seres, y así siente ser todas las cosas Dios” (LS 234).

El camino cristiano que permite o lleva a experimentar en la misma creación la presencia de aquel Dios íntimamente conectado con ella y en ella, es la espiritualidad o mística de salida: “desarrollar la capacidad de salir de sí hacia el otro [...] autotranscenderse, rompiendo la conciencia aislada y la autorreferencialidad, es la raíz



que hace posible todo cuidado de los demás y del medio ambiente” (LS 208). Esta mística en salida se podría expresar en al menos tres momentos:

- a) Salir del templo como espacio restringido y casi único de devoción, encuentro y contemplación de Dios, para escuchar y dejarse conducir por el Misterio presente en la vida cotidiana de los diversos pueblos y culturas, como pueden ser las/os indígenas, afrodescendientes, nuevas generaciones, jóvenes, entre otras/os.
- b) Salir del individuo considerado sujeto centrado en sí mismo (antropocentrismo-androcentrismo) y espacio privilegiado de experiencia espiritual, para abrirse no sólo a las relaciones y aprendizajes que provienen de las/os otras/os, sino a considerar también a la comunidad en sí misma como sujeto teológico y espiritual.
- c) Salir de ciertos esquemas y paradigmas teológico-eclesiales que tradicionalmente han dominado el sentido común y se han impuesto como los únicos y auténticos modelos de santidad, para animarse —en un proceso de discernimiento comunitario y descolonizador (cf. DA 96)— a releer la mística desde vivencias, coordinadas y lógicas diversas a las eurocéntricas aprendidas.

2. MÍSTICA AMERINDIA COMO DEJARSE ACARICIAR POR LOS DETALLES COTIDIANOS DEL MISTERIO: GRATUIDAD, ESTUPOR, PROFECÍA

La presencia de Dios, que colma todo lo creado, no es genérica ni mucho menos uniforme, pues la misma encarnación del Hijo de Dios ha sido un evento histórico particular, situado, pero con alcance salvífico universal. Así el camino de santidad supone seguir a Cristo desde las propias sabidurías de vida (cf. QA 32), muchas veces milenarias. En efecto, como recuerda Francisco, inspirándose en el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, “la vida divina se comunica ‘a unos en una manera y a otros en otra’”; por tanto, “cada

creyente discierna su propio camino y saque a la luz lo mejor de sí, aquello tan personal que Dios ha puesto en él (cf. *1Co* 12, 7), y no que se desgaste intentando imitar algo que no ha sido pensado para él" (GE 11). Este discernimiento "vale también para los pueblos, donde la gracia se encarna y brilla con rasgos distintivos" (QA 77), como sucede en el caso de los diversos pueblos amazónicos: indígenas, afrodescendientes o quilombolas, ribereños, campesinos, habitantes de las ciudades, entre otros. En el caso de la región amazónica, Francisco espera puedan

nacer testimonios de santidad con rostro amazónico, que no sean copias de modelos de otros lugares, santidad hecha de encuentro y de entrega, de contemplación y de servicio, de soledad receptiva y de vida común, de alegre sobriedad y de lucha por la justicia (QA 77).

A propósito de los pueblos indígenas de Abya Yala (Afro-Indo-Latinoamérica y El Caribe), la Iglesia que peregrina en este subcontinente, después del Concilio Vaticano II, fue tomado conciencia de sus diversas culturas y sabidurías de vida para poco a poco avanzar a reconocerlos como sujetos teológico-pastorales. Varios autores han estudiado este proceso, pero más desde el punto de vista sociocultural, pastoral o misional, con poco énfasis explícito en lo espiritual y místico; si bien, todo está relacionado, conviene ofrecer más detalles sobre el sentido de la espiritualidad y de la "mística" vivida por los pueblos indígenas, algunos de ellos con milenaria tradición cristiana. En este proceso de reconocimiento de "lo propio" indígena, adquiere singular importancia la religiosidad o, mejor todavía, la religión popular latinoamericana y caribeña, pues conserva en sus expresiones fuertes raíces indígenas y/o africanas, en permanente resignificación según los variados contextos y países.

Lo que sigue será un intento aproximativo, en un primer momento, a los fundamentos teológicos de la experiencia espiritual y mística de los pueblos originarios, particularmente amazónicos y, en el apartado siguiente, señalar algunos rasgos o expresiones de aquella vivencia mística, en cuanto profecía de vida para toda la humanidad.



2.1. El paulatino reconocimiento de las espiritualidades indígenas: “reinterpretan colectivamente su sistema religioso tradicional a la luz del hecho salvador de Cristo”

En el II Encuentro de misiones organizado por el Departamento de Misiones de CELAM y realizado en Melgar, Colombia (20-27 abril 1968), comenzó a proyectarse una pastoral —y también una teología— más histórico-salvífica, relacional-inclusiva y cósmico-integradora en Cristo y su Espíritu:

Todo el universo, toda la historia humana, están pues, penetrados de la presencia activa del Señor y de su Espíritu. [...] por la *fe* [la comunidad cristiana] reconoce que el Señor realiza su obra de salvación y la lleva al cumplimiento por caminos a veces ocultos¹⁴.

La salvación en Cristo “está presente en el corazón de la historia de los hombres”, pues en esa historia “se insertan, en forma diversa, los diferentes grupos religiosos de la humanidad”; en ellos hay que “descubrir la forma cómo Cristo está realizando ya el plan de salvación” para todas/os comenzando por “respetar los valores culturales y religiosos (GS 92) de los pueblos”¹⁵. Según Melgar la vía para discernir tal presencia salvífica de Cristo comienza por escuchar o prestar atención al “dinamismo” personal y comunitario de los pueblos —no sólo cristianizados— a partir del respeto a sus auténticos valores y expresiones también religiosas. Es un proceso guiado por el Espíritu que lleva en la práctica a discernir las “semillas del Verbo”, es decir, aquella “presencia oculta del Verbo” latente en la pluralidad de “lenguajes, costumbres, instituciones, valores y aspiraciones”¹⁶. Años después, el *Primer Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas* (Iquitos, Perú, 21-27 marzo 1971), en su Declaración final señalaba: “La Iglesia decide hacerse ella misma

¹⁴ “Melgar - 1968”, en: DEPARTAMENTO DE MISIONES - DEMIS, *Documentos de pastoral indígena 1968-1985*, CELAM, Bogotá 1989, numeral 10; p. 19.

¹⁵ “Melgar - 1968”, en: DEPARTAMENTO DE MISIONES - DEMIS, *Documentos de pastoral indígena 1968-1985*, CELAM, Bogotá 1989, numeral 7 y 8; p. 18.

¹⁶ “Melgar - 1968”, en: DEPARTAMENTO DE MISIONES - DEMIS, *Documentos de pastoral indígena 1968-1985*, CELAM, Bogotá 1989, numerales 27 y 3; pp. 35 y 13.

amazónica, [...] encarnándose en sus culturas, sus ritos, sus ministros y sus estructuras, y dándose a sí misma estructuras de mayor unidad”¹⁷. Al mismo tiempo, al hablar de los “signos sacramentales” sin relación con la vida, pedía a los evangelizadores dar participación a “los creyentes, quienes, al interrelacionarse comunitariamente, reinterpretan colectivamente su sistema religioso tradicional a la luz del hecho salvador de Cristo, formulan su profesión de fe y su propia teología” para “desembocar en la creación de un nuevo sistema litúrgico”¹⁸.

Por todo lo expuesto, precisamente en esta diversidad de manifestaciones culturales, los pueblos indígenas viven sus propias espiritualidades, las cuales, pueden llegar a ser, si es el caso, también expresiones de mística cristiana en versión indígena. Melgar, fiel al Concilio Vaticano II, destaca la centralidad cristológica en la misión; el Espíritu Santo es mencionado como “enviado”, “presencia activa”, “don” y “acción”, mientras el Misterio Trinitario aparece sólo en referencia al documento *Ad gentes*¹⁹. Un dato teológico resulta fundamental: “la *unidad* de la historia salvífica humano-cósmica, [que] pone las bases para una nueva teología más concreta, relacional e integradora y, por tanto, menos abstracta, jurídica o dualista”²⁰. Esta “nueva teología” —que ha de reflejar y profundizar los “nuevos ministerios”, las “nuevas estructuras” y organizaciones, así como la “nueva liturgia”— es propuesta para los pueblos amazónicos en el documento de Iquitos, que además sugiere un proceso de trabajo comunitario, con la participación de todo el pueblo creyente (clero, religiosas y laicos). Así comenzará a difundirse por el continente la necesidad de “iglesias autóctonas” (AG 6), indígenas, amazónicas,

¹⁷ “Iquitos - 1971”, en: DEPARTAMENTO DE MISIONES - DEMIS, *Documentos de pastoral indígena 1968-1985*, CELAM, Bogotá 1989, numeral 32; p. 85.

¹⁸ “Iquitos - 1971”, en DEPARTAMENTO DE MISIONES - DEMIS, *Documentos de pastoral indígena 1968-1985*, CELAM, Bogotá 1989, numerales 45 y 47; pp. 92 y 93.

¹⁹ “Melgar - 1968”, en DEPARTAMENTO DE MISIONES - DEMIS, *Documentos de pastoral indígena 1968-1985*, CELAM, Bogotá 1989, numerales 9, 10, 20 y 62; pp. 19, 20, 29 y 52; cf. n. 12; pp. 21 y 22.

²⁰ TOMICHÁ, R., “El Encuentro de Melgar (1968) después de 50 años: los inicios de la misionología latinoamericana”, *Spiritus* (edición hispanoamericana) año 59/1, n. 230 (2018) 119.



donde las/os bautizadas/os puedan expresar el Misterio de Cristo (creencias, celebraciones, ministerios, actitudes) según sus propios símbolos, idiosincrasias y estilos.

A 35 años después de Melgar y 31 después de Iquitos I, un nuevo *Encuentro Panamazónico de Misioneros*, realizado también en Iquitos (25-28 febrero 2002), a tiempo de señalar “el progreso en la participación de los indígenas en las iglesias locales” (ministerios), además de “algunos atisbos” de teología contextualizada, y no obstante la “escasa renovación de agentes pastorales”, miraba “con esperanza la constitución de iglesias autóctonas”²¹. Este Encuentro no menciona, sin embargo, es aspecto ritual, celebrativo o litúrgico de los pueblos. Al respecto, en 2020, el mismo Papa Francisco reconoce que se ha “avanzado poco”, invitando nuevamente a “recoger en la liturgia muchos elementos propios de la experiencia de los indígenas en su íntimo contacto con la naturaleza y estimular expresiones autóctonas en cantos, danzas, ritos, gestos y símbolos” (QA 82). A pesar del escaso proceso realizado en la gestación concreta de iglesias autóctonas por parte de la Iglesia oficial, los mismos pueblos cristianos organizados —no sólo indígenas— junto a sus ministras/os y agentes de pastoral laicas/os han continuado “a su modo” la inculturación del Evangelio.

150

medellín 176 / Enero - Abril (2020)

2.2. La importancia de la “mística popular”: integra “lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas”

En realidad, no se trata de nada nuevo, pues durante siglos y por diversos motivos el pueblo laico fue un gran actor en la creación de lo que comúnmente se denomina piedad, religiosidad o religión popular, que según Seibold sería la “antesala” de la “mística popular” (DA 262)²². En concreto, siguiendo a San Juan de la Cruz, Seibold considera tres modos de Presencia Divina: a) por “Esencia”, Dios está presente en todo cuanto existe, en todas las creaturas;

²¹ CELAM-CETA, *Encuentro Panamazónico de Misioneros. Inculturación de la Iglesia en la Amazonia*, CETA, Iquitos 2002, 149-150, 151.

²² SEIBOLD, J. R., “La mística popular en la ciudad”, *Medellín* 39/154 (2013) 169, 175, 177.

b) por “Gracia”, Dios está presente en quienes lo aceptan con toda libertad y conciencia; c) por “afecto espiritual”, Dios está presente en quienes se dejan transformar por Él y viven totalmente para Él en sus situaciones concretas. En la medida que “los fieles están centrados, penetrados y transformados en el amor a Dios y al prójimo” y se dejan conducir “por diversos caminos y etapas hasta alcanzar la plena unión de Amor con Dios” en sus vidas cotidianas, se podría hablar de mística popular²³. Más concretamente, esta mística se expresa en la “vinculación con Dios de un modo muy familiar y cercano”; “en fiestas litúrgicas o patronales, con música, cantos, bailes y otras expresiones folklóricas, que son animadas con diversos instrumentos musicales y vestuarios bellamente compuestos”²⁴. En todo caso, estas expresiones *forman parte y están integradas* en la fiesta religiosa que permite a los creyentes “contemplar a Dios en sus vidas y en todas las cosas del mundo”: “Si se baila o se canta, se baila o canta para el Señor, la Virgen o los Santos, no para sí mismos”²⁵. Según Aparecida, esta “espiritualidad popular” es una “espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas” (DA 263).

La contemplación popular, por tanto, va más allá de lo mental, vocal o discursivo, pues incluye la expresividad de todo el ser humano, especialmente en su dimensión afectiva no verbal, muy descuidada en la tradición cristiana eurocéntrica. Es más, una auténtica “mística popular” es todo menos intimista, pues encierra “el rico potencial de santidad y de justicia social” (DA 262) que se manifiesta en las luchas cotidianas no sólo para sobrellevar las familias ante las múltiples dificultades, sino también en el compromiso comunitario e incluso político en defensa de la vida, de la casa común, de las propias fuentes laborales. En estas campañas es importante destacar la presencia de la mujer, cuyo protagonismo activo, visible y crítico es cada día mayor en la sociedad y en las comunidades cristianas, ante tanta violencia agresiva que cada

²³ SEIBOLD, J. R., “La mística popular en la ciudad”, *Medellín* 39/154 (2013) 176-177.

²⁴ SEIBOLD, J. R., “La mística popular en la ciudad”, *Medellín* 39/154 (2013) 177 y 178.

²⁵ *Ibíd.*



vez aumenta más, como sucede en el caso de los feminicidios. ¿De dónde la mujer cristiana, soltera o madre de familia o madre soltera, saca fuerzas para seguir luchando a favor de la vida? Sin duda, de aquella espiritualidad cotidiana, viva y concreta; de su experiencia de Dios, que al contemplarlo se abandona a su Providencia. Se trata de una espiritualidad afectiva mediada por diversos símbolos de lo Divino, como son las imágenes de Jesús crucificado, de la Virgen Madre María y de diversos santos. El fundamento teológico de esta “espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos” y que se convierte en “mística popular” es “el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios” (DA 263), que se derrama en toda humana creatura, sin discriminación alguna.

2.3. La “mística amerindia” como experiencia cotidiana interconectada: gratuidad, admiración y desborde ante los detalles del Dios de la vida

En esta misma línea de la mística popular, pero con raíces lingüístico-culturales y simbólicas propias, es posible comprender el significado de la mística para los pueblos indígenas. Al respecto, es preciso recordar el símbolo bíblico agápico-nupcial de Dios con su pueblo y el permanecer-morar en Cristo, junto al símbolo teológico de “fraternidad universal” con toda la creación, propuesto por Francisco de Asís y Francisco de Roma. Como se puede apreciar de modo velado en estas páginas, la mística indígena no sólo está en sintonía con estos dos o tres símbolos bíblico-teológicos sino que ofrece a la mística cristiana general aquellos matices propios y relecturas particulares que surgen de la milenaria tradición de los pueblos originarios. De igual modo, si se consideran las tres Presencias divinas expresadas por San Juan de la Cruz (Esencia, Gracia y afecto espiritual), sin duda, la espiritualidad indígena ha buscado *vivir* comunitariamente y con sentido esa íntima afección con el Misterio Divino, para responderle en plenitud y *desde* su propia realidad cotidiana.

Esta afirmación bastante apodíctica en torno a la mística amerindia como *auténtica* mística cristiana —y que será profundizada en ulteriores trabajos— es corroborada también por algunos

autores contemporáneos que consideran la mística como aquella “experiencia religiosa [...] de interioridad e inmediatez”, en el sentido “particular de unidad-comunión presencia en donde lo que se ‘sabe’ es precisamente la realidad, el *dato* de esa unidad-comunión presencia y no una reflexión, una conceptualización, una racionalización del dato religioso vivido”²⁶. Se trata, por tanto, de una experiencia religiosa profunda, íntima e inmediata con el Misterio-Sabiduría Divina: libre, consciente, gozosa, unitiva, convergente, donde lo afectivo ocupa un lugar central. Tal afección es integral, pues incluye todas las dimensiones del ser humano en sus relaciones consigo misma/o, con las/os demás y con todo su entorno cósmico viviente. Esta afección es “experiencia de Dios mediante la integración de lo sagrado y de lo erótico” elevada a su máxima expresión, es decir, es la totalidad del ser humano que está inmerso en el Misterio-Sabiduría Inefable; esta “inmersión” se puede expresar —a partir del *Cantar de los Cantares* según la reinterpretación de Orígenes y Gregorio de Nisa— como mística nupcial o matrimonio espiritual entre el alma individual (novia) y su Amado (novio), lo que ha causado un gran impacto en la “mística de la experiencia”, concebida como “manifestación de Dios o de la Trinidad en el alma, transformada así profundísimamente por Dios”²⁷.

Como se ha afirmado antes, tal “mística de la experiencia” no es exclusiva de un grupo de creyentes privilegiados ni tampoco se reduce a algunos modos particulares de expresión, pues existe también una “mística popular” entre aquellas personas que viven en plenitud la religión del pueblo. Al respecto, conviene considerar lo que señala el zapoteco Eleazar López en el sentido que esta religión popular “es primeramente obra de nuestras abuelas y abuelos indígenas”²⁸, es decir, la estructura profunda de lo popular latinoame-

²⁶ MOIOLI, G., “Mística cristiana”, en: DE FIORES S. – Goffi, T. (ED.), *Nuevo Diccionario de espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1985, 2da. edición, 931.

²⁷ DINZELBACHER, P., “Esposa (mística de la)”, en: DINZELBACHER, P. (ED.), *Diccionario de la Mística*, Monte Carmelo, Burgos 2000, 363.

²⁸ LÓPEZ HERNÁNDEZ, E., *Teologías Indias en la Iglesia, Métodos y Propuestas*, en: CELAM, *Teología India. Emergencia indígena: desafío para la pastoral de la Iglesia*, vol. I, Oaxaca, México, 21-26 de abril de 2002, CELAM, Bogotá 2006, 71.



ricano se remonta a la cosmovivencia ancestral indígena. En otras palabras, aquella experiencia unitiva, interior, inmediata, relacional y cósmica de armonía con el Misterio se expresa en diversos y múltiples modos, y de ninguna manera privilegia la racionalidad conceptual, como en la tradición europea occidental.

En resumen, se podría decir que la mística amerindia privilegia la experiencia del Dios Creador; Misterio-Sabiduría, que se manifiesta en los “detalles” de su creación. De modo que la vía de acceso a su Realidad es posible también desde y a través del “íntimo contacto” con todo lo creado. Este proceso se expresa en variados modos, no limitados ni reducidos a la dimensión meramente especulativa, como bien es señalado por el mismo Papa Francisco, quien insiste en recuperar “la experiencia de los indígenas en su íntimo contacto con la naturaleza y estimular expresiones autóctonas en cantos, danzas, ritos, gestos y símbolos” (QA 82). Es más, la mística indígena es fundamentalmente inclusiva, interrelacional y cósmica, pues coloca en primer plano “la interconexión e interdependencia de todo lo creado” (QA 73), donde el ser humano es parte inseparable de su entorno ambiental: “nosotros mismos somos tierra (cf. *Gn* 2,7)” (LS 2); “no somos Dios”, pues “la tierra nos precede y nos ha sido dada” (LS 67); “somos parte de ella [la naturaleza] y estamos interpenetrados” (LS 139).

La espiritualidad indígena tradicional asume en su totalidad estas afirmaciones del Papa Francisco; esta espiritualidad vivida en plenitud se deja afectar por el Misterio con sus diversos Nombres presente en cada detalle del cosmos. Así el cosmos, de extraño, genérico, exterior, se convierte en creación divina, donde el Misterio se revela como muy cercano, particular, interior. Se hace Presencia cotidiana, Alegría que acompaña, Ternura que cura, Sabiduría que cuida, Amor que protege y exige... Es en y desde esta experiencia que los pueblos indígenas viven la “mística de gratuidad que ama la vida como don, mística de admiración sagrada ante la naturaleza que nos desborda con tanta vida” (QA 73). Por eso, “hay mística en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre”, pues el universo vive “en Dios, que lo llena todo” (LS 233).

3. ALGUNAS FUENTES Y EXPRESIONES DE LA MÍSTICA AMERINDIA: LO ANCESTRAL, LO FEMENINO Y LA IMAGEN DE DIOS ABUELO-ABUELA

¿Cómo se vive y siente aquella experiencia directa e inmediata con Dios Misterio-Sabiduría? ¿Es posible señalar con algún símbolo o imagen tal experiencia de plenitud espiritual? ¿Cuáles son aquellas expresiones específicas que podrían ayudar hoy tanto a los pueblos originarios como a las demás Iglesias particulares, e incluso a los otros pueblos de la tierra?

Antes de intentar responder a aquellas cuestiones, como recordar que las mismas culturas y pueblos originarios, especialmente tradicionales (quienes viven en sus propios territorios de origen), conservan *en sus propias vivencias* aquellas fuentes espirituales y místicas que necesitan ser recogidas, apreciadas y reconocidas por la tradición teológica de la Iglesia universal. Por cierto, se trata de una cosmovisión y cosmovivencia “marcadamente cósmica” (QA 74), donde los “mitos, narrativa, ritos, canciones, danza y expresiones espirituales” de los pueblos indígenas, no sólo “enriquece[n] el encuentro intercultural” (DFSPA 54), sino a la misma Iglesia en sus múltiples dimensiones (teología, celebraciones, ministerios, ética).

3.1. Lo Ancestral como fuente: valorar los símbolos, saberes, mitos, tradiciones, narraciones, sueños, ritos, celebraciones, estilos de vida

El Papa Francisco, al referirse a los pueblos indígenas, insiste en que “la Iglesia necesita escuchar su sabiduría ancestral, volver a dar voz a los mayores, reconocer los valores presentes en el estilo de vida de las comunidades originarias, recuperar a tiempo las ricas narraciones de los pueblos” (QA 70); reconoce además que “las culturas ancestrales de los pueblos originarios nacieron y se desarrollaron en íntimo contacto con el entorno natural” (QA 40), de allí que todo daño al medio ambiente es un profundo daño a los pueblos.

No sólo recuperar las “ricas narraciones” sino valorarlas para reconocerlas e integrarlas en el caminar eclesial, supone escuchar



y aprender de los *mitos*, ritos, leyendas, poesías y diversas tradiciones indígenas, especialmente orales, que continúan enseñando hoy valiosas sabidurías de vida. Precisamente es lo que intenta hacer en estas últimas décadas la “teología india” o amerindia de Abya Yala y lo que el mismo Francisco reconoce en su *Querida Amazonia*, cuando cita diversos textos poéticos elaborados por las/os mismas/os indígenas. La teología amerindia, al igual que “la teología de rostro amazónico y la piedad popular”, representa la “riqueza del mundo indígena, de su cultura y espiritualidad” (DFSPA 54; cf. 108), cuya tarea es, entre otras, profundizar las raíces ancestrales de los pueblos, en sintonía con la tradición de la Iglesia, para responder con autocrítica y profecía “mediante la interpretación los signos de los tiempos” y “bajo la guía del Espíritu Santo” (DFSPA 90) a las interpelaciones del Dios de la Vida. En todo caso, no sólo los textos escritos y orales son fuentes de sabiduría y mística, también de modo particular los sueños, que se comparten, discernen e interpretan en modo comunitario e inspiran el vivir, accionar y las decisiones cotidianas de los pueblos.

Los mitos y narraciones se actualizan en los *ritos* y celebraciones, que recrean en modo permanente las creencias de los pueblos. En el mundo amazónico, al igual que en otras regiones de Latinoamérica, los mismos laicos indígenas —a veces con la presencia de religiosas y en mucha menor medida del clero— han conservado un estilo propio de celebraciones cristianas. De allí la necesidad de “adaptar la liturgia valorando la cosmovisión, las tradiciones, los símbolos y los ritos originarios que incluyan dimensiones trascendentes, comunitarias y ecológicas”; es preciso y urgente elaborar “un rito amazónico, que exprese el patrimonio litúrgico, teológico, disciplinario y espiritual amazónico” (DFSPA 116 y 119; ILSPA 98 d) 2). De este modo, aumentarán los 23 ritos ya existentes en la Iglesia. Según Francisco, hay que “recoger en la liturgia muchos elementos propios de la experiencia de los indígenas en su íntimo contacto con la naturaleza y estimular expresiones autóctonas en cantos, danzas, ritos, gestos y símbolos” (QA 82).

Los mitos y narraciones, que se recrean cotidianamente en ritos y celebraciones, se verifican en lo concreto en *estilos de vida*,

actitudes, comportamientos y normas éticas. Entre algunas tradiciones, los documentos del Sínodo panamazónico señalan “la necesidad de preservar y transmitir los saberes de la medicina tradicional” (ILSPA 88; cf. DFSPA 58). Sin embargo, una de las grandes enseñanzas de la ancestralidad indígena, recuperada y apreciada últimamente por una parte de la sociedad y de la Iglesia, se refiere al *cuidado* de las personas y de los ecosistemas:

La sabiduría de los pueblos originarios de la Amazonia ‘inspira el cuidado y el respeto por la creación, con conciencia clara de sus límites, prohibiendo su abuso. Abusar de la naturaleza es abusar de los ancestros, de los hermanos y hermanas, de la creación, y del Creador, hipotecando el futuro’ (ILSPA 26) (QA 42).

En el mundo amazónico, donde “la existencia cotidiana es siempre cósmica” (QA 41), la *vivencia comunitaria* también lo es; la familia es extensa y comprende todo el entorno, todo cuanto existe, incluyendo los *espíritus*; es una forma de vida donde “todo se comparte, los espacios privados [...] son mínimos” y “las tareas y las responsabilidades se dividen y se comparten en función del bien común”, sin dar lugar a concebir al “individuo desligado de la comunidad o de su territorio” (ILSPA 24). Según la tradición indígena, “los espíritus de la divinidad, llamados de innumerables maneras, con y en el territorio, con y en relación con la naturaleza (LS 16, 91, 117, 138, 240)” (DFSPA 14), forman parte de la comunidad o familia; ellos viven y están presentes en los bosques, ríos, lagunas, cerros; y son los verdaderos cuidantes del territorio y de la naturaleza; a ellos el ser humano debe respetar, pedir permiso y dialogar para entrar en sus espacios sagrados, ocupar sus territorios y extraer los bienes y riquezas que a ellos les pertenece en cuanto “mediadores” de lo Divino en el cosmos. Muchas veces tales espíritus protectores son las/os ancestras/os divinizadas/os, es decir, aquellas personas de vida ejemplar y sacrificada, que llegaron a ser “referentes” en el caminar de los pueblos y continúan viviendo de otro modo ya en esta vida, presentándose a veces como “puentes”, “acompañantes” y “guardianes”, en su relación con la Sabiduría Divina. Por cierto, a la hora de valorar el camino espiritual y místico de los pueblos origi-



narios, aunque se requiere “un adecuado discernimiento teológico-espiritual comunitario”, a la luz de la Palabra y de la Tradición eclesial, no queda duda de la relación entre “espíritus”, Gran Espíritu y Espíritu Santo²⁹.

Lo ancestral indígena se podría resumir en la expresión “buen vivir”, que significa “vivir en armonía consigo mismo, con la naturaleza, con los seres humanos y con el ser supremo”, en permanente “intercomunicación entre todo el cosmos, donde no hay excluyentes ni excluidos, y donde podamos forjar un proyecto de vida plena para todos”; el “buen vivir” supone “la conectividad y armonía de relaciones entre el agua, el territorio y la naturaleza, la vida comunitaria y la cultura, Dios y las diversas fuerzas espirituales” (DFSPA 9). Para Francisco, “implica una armonía personal, familiar, comunitaria y cósmica”, y “se expresa en su modo comunitario de pensar la existencia, en la capacidad de encontrar gozo y plenitud en medio de una vida austera y sencilla, así como en el cuidado responsable de la naturaleza” (QA 71). De modo que, si se vive en modo originario, auténtico y autocrítico el “buen vivir” indígena, a partir de las propias raíces espirituales, se está en camino hacia una verdadera mística amerindia cristiana. En el contexto actual de antiguos intereses y nuevos colonialismos, la lucha por defender la ancestralidad indígena a favor de la vida convierte a la espiritualidad y mística de los pueblos amazónicos en espiritualidad de la cruz, en “mística martirial”. En efecto, las/os mártires gritan por la “justicia ecológica” en nuestra Hermana Madre Tierra: “el gemido de la hermana tierra, que se une al gemido de los abandonados del mundo” (LS 53).

3.2. Lo Femenino como símbolo: “la madre tierra tiene rostro femenino”

La sabiduría ancestral de los pueblos indígenas adquiere su fundamento último en el Símbolo Mayor Ancestral, pues, aunque tiene diversos Nombres, hay un rasgo vivencial y simbólico que

²⁹ TOMICHÁ, R., “Diez consideraciones para una pneumatología cristiana en perspectiva indígena”, *Revista Teología*, tomo LVI, n. 129 (agosto 2019) 142, cf. 144-147.

recoge el ya citado Documento final del Sínodo: “los pueblos ancestrales [...] la madre tierra tiene rostro femenino” (DFSPA 101). Ya en su momento Juan Pablo II, en relación al antropomorfismo del lenguaje bíblico, hacía notar cómo en el Antiguo Testamento se encuentran “comparaciones que atribuyen a Dios cualidades ‘masculinas’ o también ‘femeninas’”, confirmando así que “tanto el hombre como la mujer, han sido creados a imagen y semejanza de Dios”, pues “existe semejanza entre el Creador y las criaturas”; es más, “el amor de Dios es presentado en muchos pasajes como amor ‘masculino’ del esposo y padre (cf. *Os* 11, 1-4; *Jer* 3, 4-19), pero a veces también como amor ‘femenino’ de la madre” (MD 8).

En la Biblia la mujer llega a ser “ella misma” en la medida que “más siente la acogida-don como vía de realización total”, que se expresa en el amor oblativo, servicial, misericordioso; es más, Cristo considera a la mujer “como prototipo de apertura mística” valorando aquella imagen de Dios que descubre y acoge en ella misma. Así “la mujer se convierte casi en paradigma de intimidad con él”³⁰. Resulta interesante notar cómo en el Nuevo Testamento, a medida que crece la experiencia mística de quien sigue a Cristo, se supera de la distinción varón-mujer (cf. *Gál* 3,28), sin negarla ni difuminarla, pues se “trasciende el aspecto masculino-femenino para perderse en el Espíritu, que con frecuencia es considerado como arquetipo de lo femenino”³¹. Por su parte, la teóloga Maria Clara Bingemer habla que hay “tanto un principio femenino como un principio masculino en nuestra creación a imagen de Dios, en nuestra salvación [...] por la Encarnación, la Pasión y la Resurrección de Jesucristo, y en nuestro nuevo ser configurado por el Espíritu de Dios”; aunque por cierto históricamente ha predominado el principio masculino, asociado a una cultura patriarcal y machista: “es tiempo de repensar nuestra fe en Dios”³².

³⁰ DEL GENIO, M. R., “Mujer”, en BORRIELLO, L. ET AL., *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 1281.

³¹ DEL GENIO, M. R., “Mujer”, en: BORRIELLO, L. ET AL., *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 1282.

³² LUCCHETTI BINGEMER, M. C., “El Dios trinitario y su declinación femenina”, en: ESCUELA SOCIAL DEL CELAM (Ed.), *Desde nuestros pueblos. Antropología Trinitaria en clave afro-indo-latinoamericana y caribeña*, CELAM, Bogotá 2018, 181.



A partir de la experiencia de los pueblos amazónicos, entre muchos detalles, hay uno que conviene resaltar para la mística: el principio femenino. Este principio, al igual que el masculino, está presente en la historia de salvación e incluye concretamente a todas las *creaturas* —que se convierten en *criaturas* cuando aceptar al Creador—; éstas manifiestan el principio femenino en la dualidad recíproca de la convivencia mutua, pues todos los seres creados viven y tienen incorporado en sí el principio femenino: crecen y maduran en la necesaria interrelación con el principio masculino. Por tal motivo, de acuerdo a esta cosmovivencia, la mística cósmica es dual, recíproca, interrelacional e interconectiva. En tal sentido, releendo al santo franciscano Buenaventura, a la luz de los últimos documentos sobre el Sínodo panamazónico, las tres vías del ser humano para encontrarse o “elevarse” hacia la intimidad de Dios (*desde/hacia* las cosas exteriores, interiores y superiores) están en estrecha relación; lo simbólico y lo místico se conjugan e interactúan; más que progresión, existe interconexión; más que separación, articulación; más que linealidad, habría que enfatizar la circularidad, espiralidad o el bucle. Por tanto, el *vestigium Dei* o los *vestigia Dei* que se manifiestan a través de las criaturas exteriores (como puede ser la naturaleza) no representan simplemente una primera vía, casi imperfecta para el encuentro con Dios, sino *un auténtico y verdadero camino hacia El-Ella*, toda vez que el acceso a la realidad última experimentada por grandes e indiscutibles místicas/os no es ni lineal ni progresivo, como tampoco restringido a lo humano. En otras palabras, el “contemplar a Dios en todas las criaturas”, “en ellas” y “no sólo por medio de ellas”³³, es un auténtico camino espiritual y místico, pues es “Dios trino, quien existe incircunscrito en todas las cosas por potencia, por presencia y por esencia”³⁴. De modo que el símbolo femenino de/en Dios es posible

³³ “Sed quoniam circa speculum sensibilibum non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis [...] debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis”, BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO, *Itinerario della mente verso Dio*; II, 1, p. 103.

³⁴ “Patet in operatione ignis, manifeste indicat immensitatem potentiae, sapientiae et bonitate trini Dei, qui in cunctis rebus per potentiam, praesentiam et essentiam incircumscribitur existit”, BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO, *Itinerario della mente verso Dio*; I, 14, p. 98.

percibirlo, acogerlo y reconocerlo en *todas* las creaturas, no sólo en los seres humanos.

Desde la psicología, lo femenino generalmente ha sido más relacionado con algunas características peculiares: el mundo afectivo, el sentir-escuchar, los procesos, lo que reúne y junta, lo multifocal, la comunicación verbal, la externalización, la receptividad que engendra vida, la donación, el servicio³⁵. Por cierto, lo femenino no se restringe o reduce a la mujer, como tampoco lo masculino al varón, pues lo femenino está presente, "convive" y "habita en la interioridad de la mujer y del varón"; "el varón es en la mujer y la mujer en el varón constitutivos de su propia vida, sin dejar de ser ella o él mismo como tal, en sus particularidades"³⁶. De allí el necesario proceso de apertura, encuentro, escucha, reciprocidad, aprendizaje mutuo, comunicación entre lo masculino y femenino para crecer en la propia "identidad" personal. De igual modo, como se ha visto antes, esta íntima dimensión relacional también fue vivida por grandes maestros espirituales y místicas/os, quienes experimentaron verdaderas nupcias con el Misterio Divino, con un Tú divino, generalmente experimentado más como *relación* con una Persona-individuo, y no tanto con una Persona-cosmos-creación.

A propósito y volviendo al mundo indígena, el Misterio-Sabiduría se puede expresar con diversos nombres, que manifiestan el Ser de Dios, que es al mismo tiempo Diosa, Principio Divino como "dualidad fundante" masculino-femenino que comprende toda la realidad creada. Así, por ejemplo, en el caso del mundo náhuatl: "Nuestros abuelos, los más antiguos, nos dicen que la *xóchitl* y el *cuicatl* nos fueron dados por *Ometéotzin*, quien es Diosa-Dios", Misterio que "siempre ha sido expresado a través de una vasta plurinominalidad de títulos divinos"³⁷. La relación con tal Misterio-

³⁵ Cf. SORDO, P., *¡Viva la diferencia! (...y el complemento también)*. La magia en el ser mujer, la realidad en el ser hombre, Santiago de Chile 2007, Norma, esp. 39-72.

³⁶ ROMERO CHAMBA, L. M., *Genio femenino. Un nuevo estilo misionero*, Itinerarios, Cochabamba 2018, 46, 47-48.

³⁷ PÉREZ PÉREZ, M., "Sobre las hermenéuticas indígenas como experiencia colectiva de diálogo intercultural e interreligioso", en: CELAM, *Teología India. IV Simposio*



Sabiduría es por cierto, para los indígenas cristianos, siempre un Tú Viviente, pero no limitado a la persona humana, pues todo lo que existe vive (árboles, plantas, piedras, cerros, manantiales...) y depende radicalmente de Aquel y/o Aquella que es Fuente de Vida. El Misterio Divino es concebido como un Tú divino, que es Persona-Vida. Por consiguiente, donde se manifiesta la vida allí está presente el Símbolo último con sus diversos Nombres y que exige, por parte de los indígenas, un debido respeto y cuidado. Ahora bien, este cuidado de la vida cotidiana —que es continuamente donada, por ser gratuita— requiere de permanente contemplación en cada uno de sus detalles, teniendo presente aquellas actitudes tradicionalmente consideradas femeninas. Esta profunda contemplación del Misterio-Sabiduría supone acoger y reconocer sus enseñanzas de vida, donde la “dualidad fundante” y especialmente el principio femenino se manifiesta no sólo en las mujeres, ni en los seres humanos, sino en la misma naturaleza y en todo lo creado.

Un breve recorrido a los simposios de teología india organizados por el CELAM muestran que, a pesar de su generalizada “terminología androcéntrica”, en “varios [...] momentos [...] se habla de Dios madre, para resaltar sus rasgos femeninos de dar vida”, que a veces “son atribuidos a la *madre tierra* y a la *madre naturaleza*”, pero sin relación alguna “con el genio y la femineidad de la mujer”³⁸. En el I simposio (1997), un autor al referirse al “concepto de Dios” entre los pueblos mesoamericanos, señala su estrecha relación “no sólo al maíz, sino a lo femenino”, pues en general hacen “converger en Dios tanto lo masculino como lo femenino de una manera esencial”; no obstante, “hubo etnias que solo conocieron a Dios como Madre”³⁹. Aunque no ha sido una temática trabajada por las teolo-

latinoamericano de Teología India. La teología de la creación en la fe católica y en los mitos, ritos y símbolos de los pueblos originarios de América Latina. El sueño de Dios en la creación humana y en el cosmos, vol. IV, Lima, Perú, marzo 28-abril 2 de 2011, CELAM, Bogotá 2013, 239.

³⁸ ROMERO CHAMBA, L. M., *Genio femenino. Un nuevo estilo misionero*, Itinerarios, Cochabamba 2018, 241 y 242.

³⁹ ARIAS MONTES, M., “Teología india como reflexión de fe inculturada”, en: CELAM-SEPAC-SEPAI, *Simposio. Hacia una teología india inculturada. Parte III: La inculturación en la teología indígena*; Bogotá, 21 al 25 de abril de 1997 (Bogotá: texto mecanografiado, 1997) 77 [pdf].

gías amerindias, es bastante claro que lo femenino relacional en/de Dios está presente en la espiritualidad cotidiana y —por qué no— mística de los pueblos indígenas.

Por todo lo considerado, la mística indígena-cristiana, vivida por los pueblos originarios, contempla en su experiencia a un Dios Misterio-Sabiduría que garantiza y sostiene la vida cotidiana humano-cósmica en medio de las contradicciones propias de todo proceso humano. Dado que “el lenguaje [...] modela nuestra intencionalidad consciente y ordena nuestro mundo” y nuestra expresión de vivencia religiosa, y ante la urgencia de buscar “nuevos caminos” teológicos⁴⁰, aquella intimidad del creyente con el Símbolo Divino se podría expresar, tal vez con mayor propiedad afectivo-simbólica, como experiencia con una Diosa más que con un Dios, donde el Principio Femenino, si bien sensiblemente dominante, integra, reúne e incluye el Principio Masculino en el mismo y único “Ser” de Dios-Diosa.

3.3. La Abuela y/o el Abuelo como imagen: “Gracias a ustedes hemos sido creados, ¡abuela nuestra, abuelo nuestro!”

Una imagen propiamente indígena es la figura de la Abuela o del Abuelo, punto de referencia comunitaria, expresión de la sabiduría de vida adquirida o garantía de estabilidad grupal. Desde la cosmovivencia indígena, las/os abuelas/os han dejado a los pueblos amerindios una rica tradición propia o herencia cultural y religiosa, que se traduce en el “buen vivir” —o “buen convivir”—, en la búsqueda de la tierra sin mal, la tierra de la flor o de la armonía histórico-cósmica de los pueblos de la tierra, un proyecto de vida, que podría resumir la ancestralidad indígena. En efecto, entre las familias indígenas, los mayores, “abuelos padres y adultos” son respetados y reconocidos como “autoridad moral y espiritual”, se les escucha y “consulta para tomar decisiones acertadas [...] que indican el camino a seguir y la actitud a vivir”, pues “ellos son quienes

⁴⁰ VÉLEZ CARO, O. C., *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*, Javeriana, Bogotá 2018, 111.



han dado la posibilidad de existir, poseen la madurez de la vida, conocimientos prácticos y son depositarios de sabiduría”⁴¹.

En el mundo maya —al igual que en muchos pueblos indígenas amazónicos— las/os abuelos después de la muerte se convierten en antepasados o ancestras/os, cuyos espíritus están siempre presentes, y son quienes reciben las reliquias de los recién fallecidos:

los que ya no están con nosotros, los que ya son polvo y arena, pero sus espíritus, su ‘dios y sus santos’ están con nosotros, nos ven, nos oyen. No sólo nosotros, pues debemos tomar y recibir la reliquia, que así sea también para ellos, para mojar sus bocas, para mojar sus rostros [...] Reciban, pues, abuelas, abuelos, nuestras cabezas, nuestros guías [...]”⁴².

A partir de esta mediación espiritual de las abuelas y los abuelos convertidas/os en espíritus o ancestras/os, “mediadores” o “puentes” de comunicación entre el más acá y más allá, es posible acceder a la imagen del Misterio Divino como Abuela o Abuelo. Ya los k’iche’es en el Popol Wuj —donde las figuras de la abuela y del abuelo son omnipresentes— así le hablaban a la divinidad: “Gracias a ustedes hemos sido creados, hemos sido contruidos, hemos sido formados, hemos sido originados. ¡Tú, abuela nuestra!; ¡Tú, abuelo nuestro!”⁴³. La Abuela y el Abuelo es, sin duda, una de las imágenes confluyentes y más expresivas de lo Divino en la experiencia religiosa de los k’iche’es. Tal imagen expresa algunos atributos o rasgos vivenciales de la Divinidad Abuela-Abuelo, muy presente en este texto antiguo y que aún perduran en la experiencia de los actuales descendientes mayas, en especial, el binomio creador-formador de todo cuanto existe. De allí la relación del Abuelo con sol

⁴¹ RUANO, V. M., “Tradición en las Culturas Indígenas”, en: CELAM, *Teología India. Simposio-Diálogo entre obispos y expertos*, vol. II, Riobamba, Ecuador, 21-25 de octubre de 2002, CELAM, Bogotá 2006, 270.

⁴² GARCÍA, T., “Ritos Funerarios en la Cultura ‘Maya Quiché’ de Guatemala”, en: CELAM, *Teología India. Simposio-Diálogo entre obispos y expertos*, vol. II, Riobamba, Ecuador, 21-25 de octubre de 2002, CELAM, Bogotá 2006, 443.

⁴³ SAM COLOP, L. E., *Popol Wuj* (edición popular); traducción al español y glosario de Sam Colop, F&G, Guatemala 2012, Ukaj cap. IV; p. 116.

—“abuelo sol”⁴⁴— como sucede entre los kuna de Panamá, o de la Abuela con la luna o con el tigre —“abuela-tigresa”⁴⁵— según los relatos guaraní. Entre los guarayos, según los mitos, el pueblo se considera nieto de Abaanguí o *Ava’anguí*, quien no sólo —junto a Mbirachua y Candir— ha creado el mundo, sino que sostiene la vida cotidiana de los guarayos; éstos han de “pasar por muchos sufrimientos y trabajos para llegar a la tierra prometida del Abuelo”⁴⁶; de allí que *Ava’anguí* sea considerado el “símbolo mayor de identidad cultural”⁴⁷, un Símbolo religioso que garantiza la vida de todo el pueblo.

En resumen, la Diosa Abuela y el Dios Abuelo —que son un mismo y único Principio Divino— siguen formando y creando en la vida cotidiana de los pueblos indígenas. En todo caso, más que Padre-Madre, desde la vivencia humana indígena, el Principio Divino es percibido, vivido y celebrado como Abuela-Abuelo, con aquellos rasgos de la abuela y del abuelo experimentados en las propias comunidades: sabiduría de vida, transmisión de saberes ancestrales, cercanía a cada una/o, guía y referencia en momentos difíciles, autoridad moral, cuidado y respeto a la creación, entre otros. A propósito, el Mensaje final del IV Encuentro-Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India (Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6-10 mayo 2002) ya mencionaba a Dios Abuela-Abuelo:

Dios Madre-Padre, Abuelo-Abuela, sembró en estas tierras a nuestros pueblos para hacernos florecer. También nosotros

⁴⁴ WAGUA, A., *Así habla mi gente - Uegii an tule sunmake* (Anotaciones históricas y mitos kunas para niños, II), EMISKY, Ustupu octubre 1986, 17.

⁴⁵ BREMER, M., “El sueño de dios Ñamandú en la creación humana y en el cosmos presente en la mitología guaraní de la creación”, en: CELAM, *Teología India. IV Simposio latinoamericano de Teología India. La teología de la creación en la fe católica y en los mitos, ritos y símbolos de los pueblos originarios de América Latina. El sueño de Dios en la creación humana y en el cosmos*, vol. IV, Lima, Perú, marzo 28-abril 2 de 2011, CELAM, Bogotá 2013, 99.

⁴⁶ [AELAPI], *En busca de la tierra sin mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios*. Memoria del IV Encuentro-Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India; Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6 del 10 de mayo de 2002, Abya Yala, Quito 2004, 37.

⁴⁷ URAÑAVI, J., *Ava’anguí, Abuelo de los Gwarayu. Símbolo Mayor de identidad cultural*, Instituto de Misionología, Cochabamba 2009, 37.



[...] sembramos la sabiduría ancestral de nuestros pueblos [...]; es en esta Tierra Florida donde toda la creación y todos los seres se vuelven preciosos, hermosos, relucientes, verdaderos, abundantes y vivificantes⁴⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

[AELAPI], *En busca de la tierra sin mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios*. Memoria del IV Encuentro-Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India; Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6 del 10 de mayo de 2002, Abya Yala, Quito 2004.

ARIAS MONTES, M., “Teología india como reflexión de fe inculturada”, en: CELAM-SEPAC-SEPAI, *Simposio. Hacia una teología india inculturada*. Parte III: La inculturación en la teología indígena; Bogotá, 21 al 25 de abril de 1997, texto mecanografiado, Bogotá 1997.

BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO, *Itinerario della mente verso Dio; introduzione, traduzione e note di Massimo Parodi e Marco Rossini*, testo latino a fronte, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1994.

BREMER, M., “El sueño de dios Ñamandú en la creación humana y en el cosmos presente en la mitología guaraní de la creación”, en: CELAM, *Teología India. IV Simposio latinoamericano de Teología India. La teología de la creación en la fe católica y en los mitos, ritos y símbolos de los pueblos originarios de América Latina. El sueño de Dios en la creación humana y en el cosmos*, vol. IV, Lima, Perú, marzo 28-abril 2 de 2011, CELAM, Bogotá 2013, 95-107.

CELAM-CETA, *Encuentro Panamazónico de Misioneros. Inculturación de la Iglesia en la Amazonia*, CETA, Iquitos 2002.

⁴⁸ [AELAPI], *En busca de la tierra sin mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios*. Memoria del IV Encuentro-Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India; Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6 del 10 de mayo de 2002, Abya Yala, Quito 2004; Mensaje final, n. 15; p. 69.

CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (07.12.1965) [GS]. Decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia (07.12.1965) [AG].

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

DEPARTAMENTO DE MISIONES - DEMIS, *Documentos de pastoral indígena 1968-1985*, CELAM, Bogotá 1989.

DINZELBACHER, P., “Esposa (mística de la)”, en: DINZELBACHER, P. (ED.), *Diccionario de la Mística*, editado por Peter Dinzelbacher con la colaboración de numerosos especialistas, Monte Carmelo, Burgos 2000, 363-366.

FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual (24.11.2013) [EG].

———, Carta encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común (24.05.2015) [LS].

———, Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate* sobre la llamada a la santidad en el mundo contemporáneo (19.03.2018) [GE].

———, Exhortación Apostólica Postsinodal *Querida Amazonia* (02.02.2020) [QA].

GARCÍA, T., “Ritos Funerarios en la Cultura ‘Maya Quiché’ de Guatemala”, en: CELAM, *Teología India. Simposio-Diálogo entre obispos y expertos*, vol. II, Riobamba, Ecuador, 21-25 de octubre de 2002, CELAM, Bogotá 2006, 437-455.

GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, 12a ed., Gedisa, Barcelona 2003.

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



LÓPEZ HERNÁNDEZ, E., “Teologías Indias en la Iglesia, Métodos y Propuestas”, en: CELAM, *Teología India. Emergencia indígena: desafío para la pastoral de la Iglesia*; vol. I, Oaxaca, México, 21-26 de abril de 2002, CELAM, Bogotá 2006, 59-86.

LUCCHETTI BINGEMER, M. C., “El Dios trinitario y su declinación femenina”, en: ESCUELA SOCIAL DEL CELAM (ED.), *Desde nuestros pueblos. Antropología Trinitaria en clave afro-indo-latinoamericana y caribeña*, CELAM, Bogotá 2018, 177-207.

MARZAL, M., *La transformación religiosa peruana*, 2da. ed., PUCP, Lima 1988.

MOIOLI, G., “Mística cristiana”, en: DE FIORES, S. – GOFFI T. (ED.), *Nuevo Diccionario de espiritualidad*, 2da. edición, Paulinas, Madrid 1985, 931-943.

PÉREZ PÉREZ, M., “Sobre las hermenéuticas indígenas como experiencia colectiva de diálogo intercultural e interreligioso”, en: CELAM, *Teología India. IV Simposio latinoamericano de Teología India. La teología de la creación en la fe católica y en los mitos, ritos y símbolos de los pueblos originarios de América Latina. El sueño de Dios en la creación humana y en el cosmos*, vol. IV, Lima, Perú, marzo 28-abril 2 de 2011, CELAM, Bogotá 2013, 239, 231-244.

POMPEI, A., “Buenaventura, San”, en: BORRIELLO, L. ET AL., *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 352-354.

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

RATZINGER, J., *La teología de la historia de san Buenaventura*, Ediciones Encuentro, Madrid 2004.

RAVASI, G., “Biblia”, en: BORRIELLO, L. ET AL., *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 321-324.

- _____, "Cantar de los Cantares", en: BORRIELLO L., ET AL., *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002, 356-359.
- ROMERO CHAMBA, L. M., *Genio femenino. Un nuevo estilo misionero*, Itinerarios, Cochabamba 2018.
- RUANO, V. M., "Tradición en las Culturas Indígenas", en: CELAM, *Teología India. Simposio-Diálogo entre obispos y expertos*, vol. II, Riobamba, Ecuador, 21-25 de octubre de 2002, CELAM, Bogotá 2006, 261-275.
- SAM COLOP, L. E., *Popol Wuj* (edición popular); traducción al español y glosario de Sam Colop, F&G, Guatemala 2012.
- SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Documento final de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos* (26 octubre 2019) [DFSPA].
- _____, *Instrumentum laboris* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 octubre 2019) [ILSPA].
- Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Medellín. Conclusiones* (Medellín, 24.08-06.09.1968), aprobado por el Papa Pablo VI (Roma, 24.10.1968) [DM].
- SEIBOLD, J. R., "La mística popular en la ciudad", *Medellín* 39/154 (2013) 169-194.
- SORDO, P., *¡Viva la diferencia! (...y el complemento también). La magia en el ser mujer, la realidad en el ser hombre*, Norma, Santiago de Chile 2007.
- Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Puebla. Documentos* (Puebla, 27.01-12.02.1979) [DP].
- TOMICHÁ, R., "El Encuentro de Melgar (1968) después de 50 años: los inicios de la misionología latinoamericana", *Spiritus* (edición hispanoamericana) año 59/1, n. 230 (2018) 112-127.
- _____, "Diez consideraciones para una pneumatología cristiana en perspectiva indígena", *Revista Teología*, tomo LVI, n. 129 (agosto 2019) 117-151.



URAÑAVI, J., *Ava'ängui, Abuelo de los Gwarayu. Símbolo Mayor de identidad cultural*, Instituto de Misionología, Cochabamba 2009.

VÉLEZ CARO, O. C., *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*, Javeriana, Bogotá 2018.

WAGUA, Aiban, *Así habla mi gente – Uegii an tule sunmake* (Anotaciones históricas y mitos kunas para niños, II), EMISKY, Ustupu octubre 1986.