



ESPIRITUALIDADES AMERINDIAS RELACIONALES. APROXIMACIONES PRELIMINARES

Amerindian Relational Spiritualities. Preliminary Approaches

Roberto Tomichá Charupá *

RESUMEN: Los pueblos amerindios conservan sabidurías y espiritualidades milenarias que se expresan en actitudes relacionales de convivencia comunitaria y en profunda sintonía con el entorno cósmico. La vida cotidiana indígena es relacional e integradora, donde todo está conectado: personas, animales, seres vivos, cosmos, trabajo, descanso, celebraciones, fiestas, sueños, nacimientos, muertes... Esta experiencia cotidiana vivida en profundidad, consistencia y convergencia en el Símbolo divino –llamado con diversos nombres– se convierte en espiritualidad. Para el cristianismo tal Símbolo es el Misterio Uno y Trino, concebido como *perijóresis* o mutua interpenetración entre las personas divinas, intuición teológica existencialmente vivida también por los pueblos originarios. El presente trabajo, de carácter aproximativo, intenta recuperar las raíces espirituales amerindias para compartirlas como una propuesta válida para toda persona en búsqueda de sentido último.

PALABRAS CLAVES: Pueblos originarios. Espiritualidad indígena. Relacionalidad. Vida comunitaria. Teología amerindia.

ABSTRACT: The Amerindian peoples preserve wisdoms and millenary spiritualities that are expressed in relational attitudes of community coexistence and in deep harmony with the cosmic environment. The indigenous everyday life is relational and integrating, where everything is connected: people, animals, creatures, cosmos, work, rest, celebrations, parties, dreams, births, deaths... This daily experience lived in depth, consistency and convergence in the divine Symbol — called with differ-

* Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Cochabamba, Bolivia.

ent names — becomes spirituality. For Christianity such Symbol is the Mystery One and Triune, conceived as *perichoresis* or mutual interpenetration between the divine persons, theological intuition existentially experienced also by native peoples. This work, merely approximate, attempts to recover the Amerindian spiritual roots to share them as a valid proposal for anyone in search of the ultimate meaning.

KEYWORDS: Native peoples. Indigenous spirituality. Relationality. Communal Life. Amerindian Theology.

Ante los profundos cambios estructurales que vive la humanidad, con implicaciones en la misma concepción religiosa, pues –como afirma la Conferencia de Aparecida– “se desvanece la concepción integral del ser humano, su relación con el mundo y con Dios” (DA 44), es preciso recuperar o volver al sentido último de *lo simbólico-espiritual*, tal como es vivido por los pueblos originarios. En efecto, estos pueblos no sólo han sido testigos de grandes acontecimientos epocales, sino que han sabido permanecer vivos durante siglos de situaciones coloniales adversas, logrando a finales del siglo XX articular procesos socioculturales y políticos de alcance regional, e incluso universal. La raíz última de tales emprendimientos creativos radica en aquella *espiritualidad* latente y expresiva que permea la vida cotidiana de dichos pueblos¹.

En sentido amplio, espiritualidad tiene que ver con aquella “manera de representar y vivir esa dimensión de la vida humana” (CORBÍ, 2007, p. 11); con la “calidad específicamente humana” (CORBÍ, 2007, p. 196, 198, 245, 248, 252) de tales experiencias, que son comunes a todos los pueblos y culturas. Tal *experiencia significativa y profunda* puede ser expresada tanto a nivel religioso-institucional como secular-laical. En este último caso, desde las experiencias seculares no institucionales, la verdadera espiritualidad o “ultimidad está en las cosas y en las personas tomadas por sí mismas, sin ninguna otra referencia trascendente que las sostenga”; sin embargo, confluye con lo religioso organizado, pues “impulsa la dimensión ética y el compromiso ecológico, el interés por mejorar el entorno colectivo a través de la técnica y de la ciencia, transformando el medio en que vivimos”².

¹ La base del presente artículo se encuentra en una ponencia inédita presentada en el Seminario internacional sobre “lo religioso a partir de la espiritualidad y responsabilidad ética”, organizado por la Universidad de La Salle (San José, Costa Rica, 4-6 de noviembre de 2015).

² MELLONI, 2011, p. 171-172. Aunque no es el tema de este trabajo, conviene tener presente que existen “espiritualidades seculares” muy diversas a las vividas por los pueblos indígenas, pero con preocupaciones éticas similares, donde lo humano-relacional representa un criterio de verificación espiritual. Dicho de otro modo, más allá de sus formas tradicionales, nuevas o sin ellas, una espiritualidad se verifica por sus frutos: en qué medida contribuye a un mundo más justo y solidario con los pobres y excluidos y, al mismo tiempo, respetuoso de la casa común de todas/os.

En el caso de los pueblos indígenas, tal ultimidad es vivida en la experiencia profunda singular y comunitaria de *relación* con algún Misterio último, absoluto, que determina, permea y da sentido pleno a la propia vida cotidiana. La espiritualidad es algo último y constitutivo, donde confluyen otras dimensiones de la vida como lo normativo, organizacional, ético, sociopolítico, económico y también cósmico. Tal experiencia indígena de relación con el Misterio, vivida en comunidad, coincide en sus fundamentos y métodos con los presupuestos de la tradición teológica latinoamericana.

En efecto, la espiritualidad representa la base de toda reflexión teológica, en cuanto “forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el evangelio [...] significa una reordenación de los grandes ejes de la vida cristiana en función de ese presente” (GUTIÉRREZ, 1990, p. 245). En otras palabras, “una auténtica teología es siempre una teología espiritual, tal como la entendían los Padres” (GUTIÉRREZ, 1980, p. 99), en el sentido que toda teología surge del compromiso crítico con la vida amenazada, con los pobres, para volver a recrear la misma vida. Se trata de una actitud de vida que se convierte en método teológico: “lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo” (GUTIÉRREZ, 1990 p. 68).

A partir de estos presupuestos, es preciso acercarse con sencillez y humildad a los pueblos originarios para aprender de sus milenarias *sabidurías* de vida, las cuales siendo auténticamente humanas, representan uno de los modelos válidos e inspiradores de toda práctica de vida con sentido. Por cierto, tal propuesta se enmarca en las preocupaciones generales de muchos varones y mujeres que viven un proceso de encuentro profundo con el Misterio último, con Aquel Símbolo por excelencia, que da plenitud al ser humano en su caminar junto con otras/os y con todo el cosmos.

Este trabajo se quiere acercar de manera preliminar al mundo indígena, así variopinto, multifacético y complejo, pero con algunos rasgos comunes presentes en la cosmovivencia indígena, como la reciprocidad o relacionalidad. Tales rasgos ancestrales, paradójicamente, guardan sintonía con las búsquedas, experiencias y propuestas que surgen en diversos ambientes contemporáneos, tanto a nivel de prácticas de vida como de reflexiones académicas.

En otras palabras, se trata simplemente de compartir reflexiones en torno a la característica inter-trans-relacional de las espiritualidades originarias, es decir, espiritualidades siempre abiertas a la permanente creatividad. Por tanto, no es un trabajo acabado (nunca lo será), más bien se propone entrar en escucha y diálogo con el lector o lectora, para continuar el proceso de relación vida-teología-vida. Teniendo como fuentes de manera particular las publicaciones propias del ILAMIS³, se deja que cada una/o pueda sacar sus propias conclusiones.

³ Véase el Catálogo descargable en línea: <http://eitinerarios.blogspot.com>. Acceso: 16 abril 2017).

1 Claves de lectura hermenéuticas: relacionalidad, transdisciplinariedad, decolonialidad

Desde la antropología cultural, Clifford Geertz consideraba en su momento a la religión o como “sistema cultural”, entendiendo por cultura “un esquema históricamente transmitido 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” (GEERTZ, 2003, p. 88). En tal sentido, la “perspectiva religiosa” es “parte integrante” y constitutiva en la vida de un pueblo; es el “modo peculiar de ver la vida y de construir el mundo” y así, en cuanto sistema simbólico, otorga un “sentido global a la vida” para responder a las motivaciones y búsquedas últimas y profundas del ser humano en armonía con su entorno. Más concretamente, “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 orden” (GEERTZ, 2003, p. 89, 93s). Por consiguiente, aquellos símbolos últimos pueden ser expresados como *religiosos*, es decir, en un sistema de creencias, ritos, organización institucional y normas éticas (MARZAL, 1988, p. 173s), o simplemente como *espirituales*, que superan lo organizativo-dogmático, en el sentido antes mencionado.

Esta concepción simbólica abierta permite, por una parte, comprender la experiencia *espiritual* del ser humano, más allá de las particulares concreciones, configuraciones o “constelaciones religiosas” y, por otra, vincular estrechamente lo religioso con lo *ético*, en su dimensión de responsabilidad humano-cósmica. En efecto, todo símbolo vivido por el ser humano remite o religa al Símbolo por excelencia, que es una “realidad cosmoteándrica”, es decir, donde el cosmos (creación), el Misterio (Dios) y el ser humano (varón-mujer) están estrechamente relacionados e interpenetrados; donde el tiempo y la eternidad están en armonía (PANIKKAR, 2006, p. 76-77). Desde la espiritualidad cristiana, esta realidad última es precisamente el Misterio Trinitario. De igual manera, desde la experiencia cristiana en versión indígena, tal realidad cosmoteándrica tiene que ver con diversos nombres-símbolos: *Pacha* para el mundo andino quechua-aymara; *Ñande reko*, para el mundo guaraní, *Ñaqui ubai Tupas*, para el pueblo chiquitano, entre otros.

A partir de lo brevemente expuesto, consideramos inicialmente 3 presupuestos, o claves hermenéuticas que surgen de las experiencias y reflexiones contemporáneas y son muy necesarias para abordar lo espiritual en sus concreciones específicas plurales (espiritualidades). Tales presupuestos coinciden en gran medida con las vivencias y propuestas indígenas de apertura, escucha y diálogo.

1.1 Relacionalidad: convergencia del todo

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), uno de los grandes pensadores del siglo XX, que buscó responder con sentido a las interpelaciones y búsquedas de varones y mujeres de su tiempo articulando ciencia y teología desde una perspectiva profundamente místico-espiritual, consideraba la realidad sostenida por tres componentes universales estrechamente compenetrados: lo cósmico, lo humano y lo crístico (TEILHARD DE CHARDIN, 2002. p. 16). Después añadirá un cuarto componente: “el conjunto debe estar tejido con cuatro hilos, a saber: Lo Cósmico, Lo Humano, Lo Crístico y Lo Femenino” (*Ibid.*, p. 15, nota 1; TOMICHÁ, 2014). Estos cuatro “hilos” o pilares de la realidad no están dispersos, sino que convergen y se interrelacionan; es una “inter-relación de convergencia” (*Ibid.*, 2002, p. 101) que constituye y fundamenta la trama de las cosas, o el tejido universal, cósmico. En sus palabras: “Materia y Espíritu, no [son] dos cosas, sino dos estados, dos rostros de una misma Trama cósmica” (*Ibid.*, 2002, p. 28). Por tanto, la realidad está íntimamente inter-conectada y sostenida por ciertos ejes, fundamentos o “hilos” mutuamente inter-compenetrados a manera de trama o red entrelazada. De este modo, cualquier pensamiento o disciplina que busca comprender esta realidad inter-conectiva deberá también ser capaz de integrar, unir y reconciliar las aparentes oposiciones (uno-múltiple, materia-espíritu, varón-mujer...) por la vía de la *superación espiritual*. Así, la vivencia y lectura de la realidad desde lo espiritual implica necesariamente una postura profundamente integradora o *relacional* entre materia, humanidad y cosmos, lo cual es concebido por Raimon Panikkar como “intuición cosmoteándrica” (PANIKKAR, 1993, 1999).

Este modo de “ser” y “estar” en la realidad se acerca mucho en estilo, contenido y estructura a la mentalidad acogedora, integradora y hospitalaria de los pueblos amerindios –todavía latente–, cuya postura ante la vida es eminentemente *relacional* y se expresa en imágenes, gestos, símbolos, representaciones, sueños, comparaciones, narraciones, mitos y celebraciones. En Mesoamérica, por ejemplo, según la filosofía náhuatl, “el universo es un *sistema de símbolos* que se reflejan los unos en los otros: colores, tiempo, espacios orientados, astros, dioses y fenómenos históricos se corresponden” (ESTERMANN, 2011b, p. 199), lo que permite formular tres principios de vida: la representación simbólica, la inclusión mutua y la reciprocidad a todo nivel. Para los mayas, por su parte, además de la representatividad simbólica, la simetría cósmica y la estructura matemática son rasgos fundantes de la realidad.

En Sudamérica, concretamente en el “mundo andino” (SARMIENTO, 2016, p. 50-54), el principio, rasgo o estilo fundamental y determinante en la vivencia y concepción de la realidad es “*la relacionalidad de todo*”, es decir, “cada elemento, ser y persona está relacionado con todos los demás elementos, seres y personas [...] todo está de una manera relacionado

(vinculado, conectado) con todo" (ESTERMANN, 2011b, p. 201). La entidad básica de cosmovivencia andina no es el "ente" sustancial, sino la relación, cuya estructura primordial permite la constitución de los entes particulares, y no al revés: "la 'realidad' (como un 'todo' holístico) recién 'es' (existe) como *conjunto de 'seres' y acontecimientos interrelacionados*" (Id., 2011a, p. 290). Este principio se explicita en al menos en 5 axiomas de vida, que caracterizan la vida cotidiana indígena (andina) profundamente simbólica: complementariedad, reciprocidad, correspondencia, integralidad, ciclicidad.

1.2 Transdisciplinariedad: vivencia integral y postura ante la vida

Un segundo presupuesto para una auténtica vivencia espiritual podría ser la clave o actitud interdisciplinaria o, mejor todavía, transdisciplinaria, considerada no sólo como momento intelectual o académico, sino más bien como actitud ante la vida, capaz de superar dualismos o fragmentos de ciertas posturas ante la realidad. Se trata de una actitud de escucha, apertura y trascendencia. En efecto, el mismo prefijo "*trans*" adquiere un valor semántico-simbólico de conexión y superación más allá de su primera acepción lingüística. Al respecto, en castellano corriente, el prefijo "trans" (del latín "*trans*", "a través, más allá") suele tener tres significados estrechamente relacionados como se aprecia en los siguientes sustantivos, adjetivos o verbos: a) "más allá de", "al otro lado de", "en la parte opuesta": transnacional, transatlántico, transpirenaico, transportar, trasladar; b) "a través de": transducción, translúcido, transmitir, transatlántico, transparente; c) cambio, mudanza o trastorno: transformar, transferir, transponer, transliterar, trasplantar, trastocar, trastornar (TOMICHÁ, 2013, p. 80-86). En general los términos denotan un *movimiento o proceso inicial* con el propósito de alcanzar un objetivo o una *situación final* distinta de la primera, a través de diversos senderos, estilos y mediaciones. Se trata de un proceso dinámico, complejo, abierto, de ninguna manera lineal, más bien, sujeto a vaivenes y contradicciones; comporta un aprendizaje permanente, cotidiano, por lo que se requiere mucha escucha y apertura tanto a la propia interioridad como a las voces (o ruidos) del entorno.

A partir de lo expresado, y siguiendo la *Carta de la Transdisciplinariedad*, la actitud transdisciplinaria reconoce "la existencia de diferentes niveles de realidad, regidos por diferentes lógicas", "es complementaria al enfoque disciplinario", busca "la apertura de todas las disciplinas a aquellos que las atraviesan y las trascienden", es decir, pretende

la unificación semántica y operativa de las acepciones *a través y más allá* de las disciplinas. Ello presupone una racionalidad abierta, ofrece una nueva mirada sobre la relatividad de las nociones de «definición» y «objetividad» [...]; trasciende el dominio de las ciencias exactas por su diálogo y su reconciliación,

no solamente con las ciencias humanas sino también con el arte, la literatura, la poesía y la experiencia interior [...]; conduce a una actitud abierta hacia los mitos y las religiones [...]; reevalúa el rol de la intuición, del imaginario, de la sensibilidad y del cuerpo en la transmisión de los conocimientos.⁴

En el mismo sentido se expresa Edgar Morin:

La Transdisciplina es una forma de organización de los conocimientos que trascienden las disciplinas de una forma radical. Se ha entendido la transdisciplina haciendo énfasis a) en lo que está entre las disciplinas, b) en lo que las atraviesa a todas, y c) en lo que está más allá de ellas. [...] La transdisciplina representa la aspiración a un conocimiento lo más completo posible, que sea capaz de dialogar con la diversidad de los saberes humanos. (MORIN, 2015)

En otras palabras, el enfoque transdisciplinario, más integrador y armónico, busca superar una visión racional identitaria excluyente de los/as otros/as (sociales, culturales, generacionales, de género...) y de lo otro (entorno, naturaleza, eco-sistema, cosmos...), precisamente porque quiere incluir al tercero (marginado, bio-diverso...). No se trata sólo de encuentro a nivel de disciplinas teóricas, más bien, supone actitudes humanas dialógicas con suficiente capacidad empática de acogida de toda alteridad. Aunque pudiera parecer un poco idealista, es una postura ética que guarda mucha sintonía con el sueño y proyecto de los pueblos indígenas, expresados en los últimos años en el "buen vivir/convivir" (*sumaj kawsay* en quechua, *suma qamaña* en aymara) y en la búsqueda de la "tierra sin mal" (*yvy mara'ey*, en guaraní). En todo caso se trata de una vida y pensamiento más simbólico-sapiencial y, por tanto, capaz de entrar en diálogo con lo transdisciplinario desde aquella apertura a lo religioso-espiritual último.

1.3 Decolonialidad: situación y desde donde

En 1615 el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala escribe su obra *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, una historia diferente, en lenguaje escrito y visual y desde la perspectiva indígena. Profundamente conocedor del mundo andino y del español, Guamán Poma considera la situación de la Indias como un "mundo al revés" (POMA, 1980; TOMICHÁ, 2006), al estar socialmente desordenada e invertida a causa de la conquista española, que no respeta las categorías sociales ni las relaciones culturales indígenas y menos aún su mundo simbólico ancestral. Por entonces, Guamán Poma propone su proyecto de "buen gobierno" desde "una constante y coherente crítica ético-política" (MIGNOLO, 2007, p. 36) a partir del mismo cristianismo en sus orígenes, crítica que abarca a todos (castellanos, indios, negros, moros y

⁴ Cf. NICOLESCU, B. *La Transdisciplinariedad*. Hermsello: Multiversidad, 1996.

judíos), pero *desde* su propia realidad vivida y experimentada: la colonia o periferia con todos sus dramas de injusticias, mezclas de jerarquías, mestizaje como producto de abuso a las indígenas... El "buen gobierno" es para Guamán Poma, "el lugar de la convivencia y la superación de la diferencia colonial" (MIGNOLO, 2007, p. 37). En otras palabras, es una propuesta *situada* que, en términos actuales, podría llamarse *decolonial*, entendiendo por decolonialidad o pensamiento decolonial aquella postura epistémica integrada e inclusiva de saberes otros, capaz de superar la hegemonía de la razón moderna estrechamente vinculada al poder colonial expansivo, que logró imponerse a grupos subalternos incluso en sus propios imaginarios simbólicos.

Por tanto, la decolonialidad supone un proceso que comporta necesariamente una profunda autocrítica de la propia episteme, una "desobediencia epistémica", según la expresión del sociólogo colombiano Orlando Fals-Borda (1970), cuando afirmaba que "la expansión colonial no fue sólo económica y política sino también educativa e intelectual" (MIGNOLO, 2011, p. 26) y, por tanto, evidenciaba ya la urgencia de una postura ética capaz de decolonizar el saber a partir de un compromiso desde abajo, desde lo marginal y periférico. En efecto, dado que todo conocimiento está estrechamente vinculado a una cierta "geopolítica", es preciso tener el debido cuidado sobre los presupuestos y condicionamientos de una cierta reflexión religiosa y/o espiritual. En el contexto actual, se trata de buscar, en palabras de Boaventura de Sousa Santos, "un nuevo sentido común emancipador"⁵, precisamente recuperando las sabidurías otras como, por ejemplo, aquellas espiritualidades indígenas más comunitarias y en armonía con el cosmos.

En tal sentido, el antropólogo indígena ecuatoriano Patricio Guerrero ha acuñado el término *corazonar* para expresar un proyecto y estilo no sólo convergente e integrador de lo diverso, sino también insurgente y decolonizador. En efecto,

el *Corazonar*, lo que hace es descentrar, desplazar, fracturar la hegemonía de la razón y poner primero algo que el poder negó, el corazón, y dar a la razón afectividad; [...] el *Corazonar* le nutre de afectividad, a fin de que decolonice el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido. (GUERRERO, 2010, p. 41)

Así, habría que comenzar a *corazonar una* cierta epistemología heredada, que ha condicionado, restringido e incluso monopolizado *una* visión de lo

⁵ "El conocimiento-emancipación sólo se constituye en cuanto tal en la medida en que se convierte en sentido común"; un sentido llamado a "romper con el sentido común conservador, mistificado y mistificador, no para crear una forma autónoma y aislada de conocimiento superior, sino para transformarse a sí mismo en un sentido común nuevo y emancipador" (SANTOS, 2003, p. 122-121).

espiritual, descartando en gran medida los presupuestos senti-pensantes y simbólico-narrativos de los pueblos otros. En otras palabras, desde los pueblos del Sur, donde se encuentra América Latina y el Caribe, hablar de relacionalidad y transdisciplinariedad comporta, al mismo tiempo, asumir una postura decolonial (deconstructiva, crítica) y propositiva (creativa, poética) como horizonte de vida y expresión para los demás pueblos del orbe (TOMICHA, 2013 y 2015).

2 Horizontes teológico-espirituales: integración, encuentro uni-trinitario, memoria revisitada

Los tres presupuestos de lectura considerados son parte, en gran medida, de la propia herencia cristiana, si se intenta mínimamente revisar aquella rica tradición bíblico-teológica y leer con estas claves las orientaciones de la Iglesia en sintonía con las experiencias indígenas.

En efecto, como hizo en su momento el andino Guamán Poma de Ayala (1534-1615) y tantos otros pensadores cristianos en la historia, se trata de releer las propias fuentes *desde* los presupuestos enunciados para vivir y proponer "nuevos cristianismos", más incluyentes y respetuosos de toda alteridad y biodiversidad. En esta búsqueda se encuentra la teología india-cristiana, que según su iniciador, el zapoteco mexicano Eleazar López Hernández, "no es otra cosa que saber «dar razón de nuestra esperanza» milenaria" o, más en detalle, se trata de aquel "discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia. Por eso existe desde que nosotros existimos como pueblos" (LÓPEZ, 1991, p. 7).

En la misma línea, según la aymara boliviana Sofía Chipana, tal postura supone una profunda inmersión en las sabidurías y riquezas ancestrales para asumirlas, recrearlas y desde ellas compartir experiencias de vida a toda persona que deambula por doquier. En sus palabras, estamos invitadas/os a

zambullirnos en las profundidades de nuestros pozos, para beber las sabidurías de nuestra ancestralidad expresadas en: los mitos y leyendas, historias aún contadas, cantos aún cantados, el folklore, las expresiones de las danzas, los proverbios, los tabúes, lamentos, códigos éticos, símbolos, alegorías, metáforas, imaginación, mapas, códigos, que reflejan una nueva visión de la vida (CHIPANA, 2011).

A partir de lo expuesto, se consideran 3 horizontes teológicos que caracterizan las espiritualidades amerindias: integración creativa, encuentro uni-trinitario y revisitación de la propia memoria.

2.1 *Espiritualidad integral, conectada: experiencia creativa, abierta*

Como se señaló al principio, la experiencia cotidiana de los pueblos amerindios se caracteriza por la integración y conexión de todo cuanto existe. El ser humano sólo se comprende a partir de su interrelación consigo mismo, con su comunidad de pertenencia ancestral (que incluye también a los antepasados difuntos) y con todo el cosmos (donde la naturaleza tiene vida). En tal sentido, la espiritualidad indígena se conecta al sentido original de lo que tendrían que vivir las religiones, llamadas a "*religar* la existencia individual con la realidad total", pues cuya razón de ser fundamental "es despertar a la conciencia de su estado de separación y de letargo y reintegrarla a esa comunión", para vivir en lo cotidiano "la adoración, el agradecimiento y la ofrenda" (MELLONI, 2011, p. 165).

Por tanto, toda auténtica religión ha de integrar con sabiduría creativa y desde sus propias vivencias y coordinadas histórico-culturales las dimensiones de lo humano, lo divino y lo cósmico, "que constituye el entramado de lo real". En efecto,

las religiones son pasajes, tránsitos para irse abriendo a esta triple dimensión [...]; ofrecen unas creencias que están en relación con lo divino; proponen unas pautas éticas para enseñar a vivir en comunidad; celebran unos ritos en relación con lo cósmico que sirven para ubicarse en el espacio y en el tiempo y para reverenciar la tierra (MELLONI, 2011, p. 166).

Así, una verdadera religión permite concretamente vivir aquel *religar* o *relacionar* la triple dimensión de la realidad como experiencia profundamente espiritual de encuentro inclusivo y apertura mística. En lo que expresaba en su momento la declaración *Nostra aetate* cuando afirmaba que los seres humanos "esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer, conmueven íntimamente su corazón", es decir, la respuesta a aquellas preguntas existenciales de todos los tiempos: "¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia donde nos dirigimos?" (NA 1). Si las religiones saben responder a estas cuestiones existenciales y ayudan a los seres humanos a ser responsables con las/os demás y con el cosmos, se podría decir que vuelven a ser auténticas vías místico-espirituales. Es preciso evitar caer –como ocurrió con gran parte del cristianismo– en aquellas desviaciones institucionales, normativas, legalistas, dogmáticas o de poder, propias de la cristiandad occidental y colonial. Se trata, más bien, de aprender de la historia.

Así, desde los fundamentos e historia del cristianismo, en este camino de recuperación de *lo espiritual* resulta fundamental poner al centro la persona del Espíritu Santo en la vida creyente, vivir según el Espíritu (Rom 8,12-13), como criterio y columna de todo proceso espiritual. Se trata de dejarse

guiar (Jn 16,13) por el mismo Espíritu que "empujó" a Jesús al desierto (Mc 1,12) y que infundió libertad de lenguaje, osadía, coraje y audacia (*parresía*) hasta el martirio a las primeras comunidades cristianas (Hech 2,29; 4,29; 4,31; 9,27; 13,46; 14,3; 19,8; 26,26; 28,31; Ef 3,13...). El mismo Espíritu "recuerda" (Jn 14,26) a la persona creyente el amor de Dios Padre revelado por medio del Hijo. En fin, es preciso no "extinguir" aquel fuego del Espíritu (1 Tes 5,19), más bien, poner en práctica sus frutos: "amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí" (Gal 5,22-23).

Vivir según el Espíritu significa asumir la realidad del propio entorno en clave integral, relacional y conectiva, como insiste el mismo Papa Francisco en su encíclica *Laudato si'*, cuando afirma que "todo está conectado" (LS 16, 91, 117, 138, 240), "todo está relacionado" (LS 70, 120, 142) o incluso "íntimamente relacionado" (LS 137, 213). Esta "convicción de que en el mundo todo está conectado" (LS 16) es una clave de lectura espiritual para comprender "todos los factores de la crisis mundial" (LS 137) y lo que sucede en el entorno. Aquel "todo" se refiere, por una parte, a un justo equilibrio entre el cuidado de la propia vida y promoción de la fraternidad y justicia (LS 70); o entre el amor a la naturaleza y a los seres humanos (LS 91), especialmente la valoración de las personas marginadas o con discapacidad (LS 117). Por otra parte, menciona a la *ecología integral*, que incorpora con espíritu crítico tanto las dimensiones humanas y sociales como los componentes físicos, químicos y biológicos del planeta (LS 137, 138); de igual modo, se preocupa por la salud institucional a nivel familiar, nacional o internacional (LS 142, 213); finalmente, supone también la defensa de la vida humana desde su concepción (LS 120).

Por tanto, se requiere una *cultura ecológica* eminentemente ético-espiritual, es decir, "una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático" (LS 111). En definitiva, "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). Por consiguiente, el camino espiritual es necesariamente relacional con todo; es integral y se requiere un proceso continuo de conversión personal, pastoral, relacional, estructural, institucional y sobre todo "conversión ecológica" (LS 216-221) o integral.

Esta espiritualidad integral, conectada y relacionada con el mundo interior y con todo lo que existe (seres humanos y ecosistema) coincide mucho con la experiencia de los pueblos indígenas, donde lo espiritual impregna cada momento del quehacer cotidiano y del entorno. Es una experiencia que, como recuerda Sofía Chipana, urge compartir "desde las espiritualidades indígenas, [...] nuestras cosmovisiones, que perciben la realidad vivida de

manera inter-conectada e inter-relacionada. Esto otorga una visión holística que es plural, centrada en la vida y en la tierra, que nos lleva al compromiso, a la deconstrucción de constructos teológicos que buscan presentarse como un solo modo de reflexionar la teología" (CHIPANA, 2011).

2.2 *Espiritualidad como encuentro uni-trinitario: Dios criador, hacedor...*

Una espiritualidad integrada, interconectada, interrelacionada, desde la teología cristiana, adquiere su fundamento último en el misterio trinitario, que representa el modelo divino de una realidad cosmoteándrica presente en toda la creación. En palabras del Papa Francisco: "las Personas divinas son relaciones subsistentes, y el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones [...] Todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad"; la persona está llamada a asumir "en su propia existencia ese dinamismo trinitario que Dios ha impreso en ella desde su creación" (LS 240). Siguiendo a San Buenaventura, añade que "toda la realidad contiene en su seno una marca propiamente trinitaria [...] *toda criatura lleva en sí una estructura propiamente trinitaria*, tan real que podría ser espontáneamente contemplada si la mirada del ser humano no fuera limitada, oscura y frágil". Por tanto, el desafío es "leer la realidad en clave trinitaria" (LS 239), es decir, visitar la tradición cristiana como relacionalidad o, dicho en términos clásicos, recuperar la dimensión teológica de la *perijóresis*.

En efecto, lo Sagrado es Dios uno y trino, trino y uno: *perijóresis* en sus dos significados (BOFF, 1987, p. 168-169); *circumincisión* (interpenetración de una persona en las otras) o *circuminsesión* (el estar estático y extático de las personas en otras); comunión de tres divinos; familia; Misterio absoluto, insondable, inefable (ZARAZAGA, 2004, p. 52ss); "interpenetración permanente [...] correlacionalidad eterna, autoentrega" entre personas divinas (BOFF, 1987, p. 11); "culminación de una verdad que penetra todos los dominios del Ser y la conciencia" (PANIKKAR, 1989, p. 22); cosmoteandrismo o interdependencia Dios-ser humano-mundo: "última estructura de la realidad [...] constitutivamente relacional entre tres polos distintos, pero inseparables" (PANIKKAR, 1994, p. 28).

Al respecto, a nivel antropológico, conviene recordar que el ser humano "no es entendido primariamente como una *sustancia* a la que vendría luego a añadirse una relación con Dios, sino que él está constituido precisamente por esa relación" (ZARAZAGA, 2004, p. 58). Precisamente, desde la experiencia indígena, el fundamento y sentido de toda la realidad es el Dios Misterio eterno y sublime; interrelación suprema, que está más allá de nuestras reflexiones y formulaciones teológicas; es lo último y definitivo; lo Absoluto y Sagrado por excelencia, que atrae y seduce y, al mismo tiempo, suscita reverencia, temor. Es el Misterio *tremendum et fas-*

cinans (OTTO, 1996), que recoge en sí e integra toda la vida y experiencia humana, relacional y cósmica.

Por tanto, para quien vive entre dos mundos culturales, el indígena tradicional y el cristiano occidental, existe un horizonte común desde el cual leer el Misterio trinitario y es precisamente la característica *intrínsecamente relacional* de la realidad, que coincide con el rasgo también constitutivamente relacional del Misterio trinitario. ¿Cómo expresar todo esto en conceptos teológicos y lenguajes verbales y no solamente en la vida cotidiana y en las celebraciones propias de los pueblos? Es una tarea todavía pendiente de la teología india-cristiana.

A propósito, hay bastante consenso en el mundo indígena en la centralidad del Dios *criador* o *hacedor* que acompaña el cotidiano vivir de su creación:

Dios que sigue muy cerca su obra: sigue criando vida y nos encarga criar vida. Encarga criar (cuidar) a los espíritus cuidadores (de los cerros, de la papa, de la casa, de las lagunas...) por supuesto a la *Pachamama*, la gran hermana-madre o providencia de Dios. El aymara insiste: somos co-criadores: tenemos encargo de seguir criando con mucho cariño lo que Dios nos da. (JORDÁ, 2012, p. 93)

2.3 Revisitación de la propia memoria: cristianismos decoloniales

Abordar la espiritualidad en perspectiva decolonial supone, al mismo tiempo, conocer críticamente la memoria eclesial y revisitarla en clave inter-relacional o perijorética. Hablar de memoria es, según el Diccionario de la Real Academia Española, aquella "facultad psíquica por medio de la cual se retiene y recuerda el pasado [...]; recuerdo que se hace o aviso que se da de algo pasado"; y hacer memoria es "recordar, acordarse" (consultado en línea). En realidad, es un concepto genérico, común, que se refiere más a recordar el pasado, sin evidenciar con claridad lo que ese pasado significa en el presente para una persona, grupo o comunidad que recuerda.

Los filósofos, desde los antiguos y clásicos como Platón, Aristóteles, Agustín y, entre los contemporáneos, Paul Ricoeur (1913-2005), han profundizado el sentido de la memoria, que tiene como propio "el recuerdo, vale decir, la certeza de una imagen o huella que los acontecimientos del pasado dejan en cada sujeto y que permanece marcada en el espíritu" (ZÁRATE, 2015). De allí las dos preguntas claves de Ricoeur: ¿de *qué* hay recuerdo?, ¿de *quién* es la memoria? Por cierto, la memoria tiene relación con el *eikōn* de Platón, "la representación presente de una cosa ausente", y con la afirmación de Aristóteles: "la memoria es del pasado" (RICOEUR, 2003, p. 13, 19, 24-35ss). En otras palabras, la memoria es la "capacidad de recorrer, de remontar el tiempo, sin que nada prohíba, en principio, proseguir, sin solución de continuidad, este movimiento [...]; orientación de doble sentido, del pasado hacia el futuro, por impulso hacia atrás en cierto modo, según la flecha del tiempo de cambio, y también del futuro hacia el pasado,

según el movimiento inverso de tránsito de la espera hacia el recuerdo, a través del presente vivo” (RICOEUR, 2003, p. 129-130). Esta conexión con el pasado “a través del presente vivo” convierte al presente en *memoria viva*, que actualiza el pasado. Tal memoria viva, sin embargo, ha de ser *justa*, pues debe recordar y “dar lugar a las memorias de las minorías o de grupos que no están en el poder” (ZÁRATE, 2015), es decir, debe incluir todas las voces de un grupo, pueblo o sociedad. En el caso que nos ocupa, se debe recuperar la memoria de aquellas minorías escondidas o invisibilizadas durante siglos: indígenas, afrodescendientes, mujeres, migrantes...

Desde la teología bíblica, “la memoria cristiana consiste en guardar el testamento del Señor, es decir, en permanecer en el *amor* (Jn 13,34; 15,10ss; 1Jn 3,24)”, pues “cuanto más penetra el Espíritu en la vida de un cristiano, tanto más vigilante lo hace, tanto más atento a los «signos de los tiempos»” (CORBON, 2001, p. 527). Por tanto, la memoria creyente, en cuanto esencialmente eclesial-comunitaria y situada en un espacio-tiempo determinado, ha de estar muy atenta a oír y discernir “lo que el Espíritu dice a las iglesias” (Ap 2,7.11). En otras palabras, en la medida que la Iglesia se deja interpelar por los “signos de los tiempos” (cfr. GS 4) y recrea su pasado en las celebraciones cotidianas, el mismo Espíritu Santo se convierte en “la memoria viva de la Iglesia” (Catecismo de la Iglesia católica, 1099).

Precisamente, gracias al Espíritu, este recuerdo vivo, le permite a toda/o discípula/o permanecer fiel en el amor de Jesucristo, haciendo presente su proyecto del Reinado de Dios o, en términos indígenas, de buen vivir o buen con-vivir, evitando así todo tipo de olvido social, cultural y eclesial. El mismo Papa Francisco expresaba a propósito en Paraguay: “un pueblo que olvida su pasado, su historia, sus raíces, no tiene futuro. La memoria, asentada firmemente sobre la justicia, alejada de sentimientos de venganza y de odio, transforma el pasado en fuente de inspiración para construir un futuro de convivencia y armonía, haciéndonos conscientes de la tragedia y la sinrazón de la guerra” (Francisco, 2015).

Sobre el tema, los mismos obispos latinoamericanos y caribeños reunidos en Aparecida en ocasión de la V Conferencia señalaban con claridad:

Permanece aún en los imaginarios colectivos una mentalidad y mirada colonial con respecto a los pueblos originarios y afroamericanos. De modo que, descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales, son condiciones para la afirmación de la plena ciudadanía de estos pueblos. (DA 96, cuarta redacción).

En otras palabras, se trata de superar una colonialidad internalizada en la mentalidad, actitudes y estructuras eclesiales que se expresan en afirmar la supremacía de una visión occidental dominante y que toma cuerpo, por ejemplo, en un estilo organizativo (poder, gobierno clerical) y modelo epistémico (saber, teología occidental) único, relegando así *otras* visiones y

estilos, *otras* epistemologías y saberes, *otras* vivencias religiosas. Desde lo indígena, tal paradigma eclesial mono-cultural y mono-teológico impide de hecho una presencia fraterna, activa, propositiva y creativa en las comunidades cristianas. Para las/os indígenas conscientes de su propia identidad, ingresar y permanecer, por ejemplo, en la mayoría de los institutos religiosos todavía supone abandonar las propias tradiciones culturales y religiosas. Bien lo señala Eleazar López: “vivir el evangelio, con una doble pertenencia y fidelidad, ha sido causa de muchos problemas a la hora de relacionarnos con miembros no indígenas de la Iglesia” (LÓPEZ 2006, p. 61).

Ante tal situación, es preciso “descolonizar las mentes”, terminar con toda *situación* colonial de dominación, prepotencia, paternalismo, superioridad y discriminación que invade no sólo los “imaginarios colectivos” sino las relaciones, comportamientos y actitudes cotidianas ante quienes son diversas/os. Este proceso decolonial supone, en la práctica, recoger la riqueza espiritual vivida por los pueblos indígenas, aquella sabiduría intercultural o transcultural, que puede servir a la sociedad global en su búsqueda de espiritualidades alternativas sólidas, coherentes, creíbles e integradas.

3 Algunas actitudes cotidianas: centralidad del espíritu-coraje, reciprocidad comunitaria, abandono en el Misterio

Es evidente que una auténtica religión se sostiene por la profundidad de su vivencia espiritual (e incluso mística) testimoniada en una coherencia ética. De allí que, ante la crisis o poca relevancia de las religiones institucionalizadas en las sociedades contemporáneas, particularmente occidentales, afloren espiritualidades denominadas seculares o laicales, sin vinculación institucional ni trascendente, pero con propuestas de vida bastante coherentes.

Desde lo indígena, esta propuesta guarda estrecha relación con el replanteo de una cierta espiritualidad occidental, marcadamente eurocéntrica, racionalista, biologista. Urge por tanto una espiritualidad más ginófila (acorde a los valores femeninos), basada “mucho más sobre los sentimientos y afectos, la sintonía con los procesos vitales, es decir, en la vida concreta y corpórea”; una espiritualidad que se transforma en actitudes cotidianas de compromiso con la vida concreta, “en un contexto de muchos diálogos interculturales [...] ante las amenazas ecológicas, militares y económicas” (ESTERMANN, 2011c, p. 286).

En este contexto, la espiritualidad relacional indígena recupera aquella fuerza y coraje que le permitió al ser humano, especialmente andino, subsistir con creatividad durante siglos. Es una fuerza eminentemente comunitario-cósmica, donde se hace presente el Misterio de la Vida.

3.1 El *jaqi* (*runa*): la fuerza cotidiana del *ajayu* (espíritu) y de la *qamasa* (coraje, valentía)

En los Andes el ser humano es denominado *jaqi*, *jach'a jaqi* (adultos) y *jisk'a jaqi* (menores), y expresan la unidad de varones y mujeres que habitan una determinada comunidad. A propósito, dice el aymara-cristiano Calixto Quispe:

Jaqi es persona individual (*sapa Jaqi*), es pareja (*chacha warmi*), es familia (*uta, suma qamaña tapa*), es comunidad (*tama Jaqi*), es humanidad (*kunaymani taqi Jaqi*). Los aymaras somos *Jaqi* y nos hacemos plenamente *Jaqi* cuando forman una pareja y una unidad en armonía con la naturaleza y los espíritus tutelares. Por tanto, el *Jaqi* está instituido por la comunidad y para la comunidad. (QUISPE, 2007b, p. 38).

De allí que la tarea del ser humano, o su quehacer, sea luchar cada día por ser mejor persona, mejor *jaqi*, es sus relaciones interpersonales, de pareja, familiares, comunitarias y cósmicas. En la que se vive como "mejor persona" en relación con la comunidad y el entorno emerge la espiritualidad cotidiana, que se expresa en celebraciones y rituales. En efecto, el ser humano es ante todo celebración y gratitud, es decir, relación agradecida con el Misterio que dona vida. De allí una frase popular en el mundo andino que se desarrollará más adelante: "la tierra no da así nomás".

Esta concepción aymara de relación con los demás y especialmente con la comunidad es similar en el mundo quechua, donde todo *runa* debe también ser buena persona, un *allin runa*, lo que se expresa en el sur andino peruano con las siguientes recomendaciones: *allin runa kaya* (sé buena persona) o *runaqa allimpuni kanchis* (las personas siempre somos buenas) (CÁCERES, 2015). El ser humano es "cuidante" de la *Pacha*: "cultivador", co-responsable por la vida y sus bases; "actor" ritual y ético; "puente" (*chakana*) que representa y regenera el equilibrio y la armonía, a nivel ritual-ceremonial y ético. En efecto, el *yatiri* tiende puentes cósmicos, energéticos y vitales. Por tanto, le corresponde al ser humano andino vivir según lo que está llamado a ser por tradición cultural: cultivador, puente, facilitador comunitario-cósmico.

En concreto, Martín Mamani Yujra resume en gran medida la comprensión y vivencia cotidiana aymara del ser *jaqi*, en las dimensiones personales, comunitarias y cósmicas:

Contemplar las estrellas y la luna para predecir el tiempo relacionado con la agricultura y la ganadería. Saludar con respeto al sol, a la luna y a las estrellas para fortalecer la energía vital. Contemplar las nubes lo que nos anuncian. Dialogar con el granizo y la helada para que no haya daños agrícolas y pecuarios. Escuchar a las *ispallas* e *illas* para que nos alimenten y mantengan en equilibrio.

Criar y cuidar a los animales y chacras para que ellos también nos críen. Dejarse criar con las plantas para vencer a las enfermedades.

Escuchar al zorro lo que nos anuncia. [...] al águila lo que nos ha de pasar. [...] a los pajarillos lo que nos anuncian. [...] a la lechuza qué nos dice y quién ha de morir. [...] al tero tero *liqi liqi* para predecir si ha de ser o no un año lluvioso. [...] a la víbora lo que nos anuncia.

Respetar al agua, aire y tierra para vivir saludablemente evitando la contaminación. Dialogar con los cerros, *apachetas*, *uywiris* y *achachilas* para que nos protejan. Dialogar con la *Pachamama* para que nos críe y nos provea lo necesario para vivir.

Solidarizarse con los pobres, huérfanos, viudas, ancianos, niños y forasteros en sus necesidades. Practicar el *ayni*, *mink'a*, *sataqa*, *chhala*, *mit'a*, *t'inkha*, *waki* en la familia y la comunidad. Celebrar la fiesta familiar y comunitaria con amor para recrear, regenerar y revitalizar la vida en su globalidad.

Vivir y estar en permanente comunicación y diálogo con nuestros difuntos.

Reciprocarse con nuestros seres tutelares y estar en diálogo permanente para vivir y convivir con toda la creación. Criar con responsabilidad todas las cosas para que la *Pachamama* nos críe a todos sus hijos e hijas. (MAMANI M., 2010, p. 15-17).

Estos principios, valores, actitudes o incluso sueños a ser realizados, han guiado y sostenido la vida cotidiana y comunitaria en las poblaciones andinas a lo largo de los siglos, dándole consistencia social a partir de un profundo fundamento religioso, cultural y simbólico. No obstante, y para evitar caer en un cierto idealismo, tales principios o valores andinos (quechua-aymaras) han sido (y son) vividos en un espacio-tiempo determinado con todas sus limitaciones, como cualquier grupo humano. A propósito, Vicenta Mamani, resalta con mucha lucidez autocrítica el carácter androcéntrico y patriarcal de los pueblos indígenas, como en el caso aymara. Propone un camino de superación a nivel cultural y eclesial, recuperando las propias raíces, como, por ejemplo, el *ajayu* (ánimo, espíritu o fuerza ancestral) y la *qamasa* (coraje, valentía...; *parresía* en griego) como ética de buen convivir. En sus palabras:

la espiritualidad significa vivir con nuestro *ajayu*, con nuestra *qamasa*, que son nuestra *qipa*, nuestro alimento del alma, es el hilo que sostiene nuestras vidas. Esta espiritualidad requiere ser recreada, alimentada y fortalecida continuamente. Las mujeres somos como una planta, necesitamos ser echadas con agua fresca y abono de la espiritualidad para vivir empoderadas con el poder de la *qamasa* para afrontar diferentes tipos de opresión, violencia, marginación y exclusión (MAMANI, 2014, p. 137-138).

3.2 El ayllu-ayni: la reciprocidad y equilibrio en el nido de comunidades

El principio de la relacionalidad quechua-aymara se vivencia y realiza especialmente, como ya se ha dicho, en la comunidad local de pertenencia, tradicionalmente denominada *ayllu*, donde se practica la ayuda

mutua socio-económica redistributiva, o simplemente *ayni*. Esta práctica es conocida más como *reciprocidad*, un rasgo central de la vida andina, y definida como “una relación social que vincula tanto a una persona con otras, con grupos sociales y con la comunidad, como a grupos con grupos, comunidades con comunidades, productores con productores y a productores con consumidores, mediante el flujo de bienes y servicios entre las partes interrelacionadas” (MAYER, 1974, p. 37). En palabras del ya citado Calixto Quispe, el ayllu es

el nido vital de las diferentes culturas [...] nido para las diferentes comunidades, y en las comunidades existen las casas que también son nidos [...] La comunidad instituye la casa como nido vital para acoger a la humanidad, la naturaleza y sus espíritus [...] La casa sabe enojarse cuando el ser humano se cree todo poderoso [...]. (QUISPE, 2012, p. 32-33)

¿Cómo este principio relacional-comunitario-recíproco es vivido fuera de los tradicionales pueblos aymaras? ¿En qué medida la migración interna y externa cambia las costumbres heredadas y los patrones éticos? Al respecto, Julio Pérez Quispe expresa: “el aymara en la ciudad y en la sociedad urbana, desde siempre, parece mostrar dos modos de ser, como *dos personalidades*: uno, destinado para enfrentarse y acomodarse ante la sociedad moderna urbana, con una actitud de subordinación ante el *misti* o los *mistis* y, otro, destinado para relacionarse con sus coterráneos, con los demás aymaras que se encuentran en las ciudades” (PÉREZ, 2010, p. 29).

Esta actitud para sobrevivir, heredada de la Colonia, no impide a los aymaras llevar su modo de ser y de actuar en comunidad, más allá del espacio propio de origen y en medio más urbanos y occidentalizados, incluso muy permeados por la cultura digital. Según nuestro autor, los “valores” que los aymaras en pareja llevan consigo serían: el esfuerzo, el trabajo, la austeridad, la habilidad, la disciplina o vida ordenada, la responsabilidad, la reciprocidad, el respeto mutuo (sin distinguir rango social o poder económico), el estar ocupado (*ama qhella*: no seas ocioso), la lealtad comunitaria, entre otros.

Por su parte, Efraín Cáceres Chalco destaca desde el sur peruano los valores persistentes en las comunidades quechuas, especialmente el acto de perdón o *pampachanakuy*, de capital importancia para la vida de un pueblo. De igual modo, el *runa* andino debe cultivar la serenidad, la regularidad, la sinceridad, la sencillez, la veracidad (*ama llulla*: no seas mentiroso), la humildad, la ecuanimidad y la concentración (CÁCERES, 2015). Estas expresiones cotidianas son vividas desde una profunda actitud contemplativo-simbólica de la realidad, que sustenta la vida indígena. En efecto, “la tierra no da así nomás”, pues en cuanto símbolo del Misterio, tiene vida y, por tanto, requiere cuidado, ternura, cariño, delicadeza, comunicación... No es sólo medio para producir, es sujeto, con quien hay que dialogar e incluso aprender. En otras palabras, se trata de una conexión

permanente con lo “sagrado” que da sentido último a la cosmovivencia quechua-aymara centrada en la *Pacha*.

3.3 La *Pacha*: nido cósmico para con-vivir bien

Según Calixto Quispe, desde la experiencia de los propios andinos, la *Pacha*

es el *eterno misterio*, el nido donde creemos existir dentro del universo vital cósmico. Por eso decimos *nido de oro y plata* en la dimensión del infinito y en sus múltiples manifestaciones [...] Es la *casa grande*, el *nido de vida* donde el espíritu nos hace vivir en armonía [...] Es el *nido de los espíritus protectores* como ser: *ispalla*, espíritu de las plantas; *illa*, espíritu de los animales; *kuntur mamani*, espíritu de la casa y otros. Pero también los *espíritus malignos* están presentes [...] es *infinito más allá del espacio y del tiempo*. Entonces, dentro de este universo cósmico, *Pacha* interactúa en el espacio de arriba, de acá y de abajo (QUISPE, 2007, p. 8-11).

es el nido de vida de culturas, comunidades, familias y de todo lo que existe [...] es el nido vital eterno de la humanidad [...] es el nido vital eterno de los animales existentes [...] es el nido de vida eterno de las plantas [...] es el nido vital de la nube, el sol, la luna, las estrellas y todo lo que existe en el cosmos [...] nido de todo lo que existe en el vientre de la Pachamama: el oro, la plata y el agua que fluye como fuente [...] (*Id.*, 2012, p. 32).

Las imágenes expresadas tienen que ver con *nido*, donde se genera y recrea la vida; *casa grande* que acoge a todos los seres vivos, a los espíritus (o dueños de los cerros, bosques, lagunas, selvas...) y a todo cuanto existe, pues de algún modo *todo tiene vida*. Por tal razón, la *Pacha* es asociada al *nido cósmico*, y se expresa en la vida cotidiana en múltiples formas, que confluyen o conectan con la vida; su centralidad consiste precisamente en generar, proteger y ser fuente de vida. De allí que, a partir de la experiencia indígena, cada momento de la existencia cotidiana tiene *relación* con la vida en su sentido último y pleno, es decir, se relaciona y conecta con la *Pacha*. La vida cotidiana en sus expresiones múltiples es símbolo que conecta con el símbolo mayor, que es la *Pacha*.

En otras palabras, *Pacha* es una noción polisémica, en cuanto simbólico-religiosa que permea toda la existencia indígena. Expresiones como *misterio*, *nido*, *cosmos*, *armonía*, *espíritus*, *infinito*, *tiempo*, *espacio*..., pueden ayudar en su comprensión. Pero seguramente, la forma más profunda de aproximación es la propia experiencia de inmersión en el mundo andino (quechua-aymara) para aprender de las sabidurías de las abuelas y los abuelos.

Al respecto, quienes desde otros contextos más occidentales, han experimentado *in situ* y estudiado las formas de vida andinas (vivencia, celebraciones, ética, mentalidad), es decir, la *espiritualidad* de varones y mujeres de aquella región, coinciden en señalar a la *Pacha* como el *Símbolo*

último que sustenta y garantiza todo cuanto existe. Así, Estermann, desde la filosofía, *Pacha*

significa el 'universo ordenado en categorías espacio-temporales', pero no simplemente como algo físico y astronómico. La palabra griega *ósmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha*, incluyendo el mundo de la 'naturaleza' al que también el ser humano pertenece. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* (ser): *pacha* es 'lo que es', el todo existente en el universo, la 'realidad'. Contiene como significado tanto la temporalidad como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera existe en el tiempo y ocupa un lugar (*tópos*) [...] Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Articulando el aspecto de 'cosmos' con el de 'relacionalidad', podemos traducir *pacha* como 'cosmos interrelacionado' o 'relacionalidad cósmica' (ESTERMANN, 2008, p. 78).

La *Pacha* en el mundo andino adquiere, por tanto, diversos significados: tierra, globo terráqueo, mundo, planeta, espacio de la vida, universo, estratificación del cosmos; incluye al ser humano y al cosmos, pero, en síntesis, tiene mucho que ver con lo "relacionado" incluyente, interconectado, o "relacionalidad cósmica" (ESTERMANN, *loc. cit.*) que se abre a todo cuanto existe. A partir de esta experiencia de encuentro con la *Pacha-Misterio* será posible vivir y comprender más en profundidad la ética andina estrechamente relacionada con la *vida*, que se expresa en la categoría de *suma qamaña*, *sumaj kawsay* o buen con-vivir.

Así, por ejemplo, *Pachamama* ya fue comprendida por los misioneros de la primera evangelización como "la tierra de pan llenar y acerca de los antiguos era nombre de reverencia, por ver que la tierra les daba de comer" (BERTONIO, 2011, p. 420) y, por consiguiente, el fundamento de la vida espiritual y de todo cuanto existe.

Referencias

BERTONIO, L. *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas, 2011, p. 420. Disponible en: <<http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/LudovicoBertonioMuchosCambios.pdf>>. Acceso en: 19 oct. 2014.

BOFF, L. *La trinidad, la sociedad y la liberación*. 2a ed. Madrid: Paulinas, 1987.

CÁCERES CHALCO, E. *El zorro y la ética andina: representaciones y Recomendaciones Simbólicas para ser "Allin Runa" [buena persona]*. Disponible en: <http://www.iecta.cl/revistas/volvere_28/articulos.htm#_ftn1>. Acceso en: 01 nov. 2015.

CHIPANA QUISPE, S. *Desafíos y tareas de la teología en la región andina: desafíos y tareas desde la Teología India*. In: Jornadas Teológicas Andinas. Bogotá 31 oct. 2011. Disponible en: <http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=ES&img=N&cod=61914>. Acceso en: 2 nov. 2015.

CORBÍ, M. *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder, 2007.

CORBON, J. Memoria. In: Léon-Dufour, X. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, 1972/2001.

DECLARACIÓN *Nostra aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html>. Acceso en: 18 nov. 2015.

DICCIONARIO de la Real Academia Española. Disponible en: <http://lema.rae.es/drae/?val=memoria>. Acceso en: 18 set. 2015.

ESTERMANN, J. *Compendio de la filosofía occidental en perspectiva intercultural*. Tomo I: Introducción al pensamiento filosófico. La Paz: ILAMIS-CMMAL-ISEAT, 2011a.

_____. *Compendio de la filosofía occidental en perspectiva intercultural*. Tomo IV: Filosofía contemporánea. La Paz: ILAMIS-CMMAL-ISEAT, 2011b.

_____. *Compendio de la filosofía occidental en perspectiva intercultural*. Tomo V: Filosofía sistemática. La Paz: ILAMIS-CMMAL-ISEAT, 2011c.

_____. *Si el Sur fuera el Norte: chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT, 2008.

FRANCISCO. Carta encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de la casa común. Disponible en <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acceso en: 24 mai. 2015.

_____. Discurso en el encuentro con las autoridades y el cuerpo diplomático en el jardín del Palacio de López. Asunción, 10 de julio de 2015. Disponible en <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150710_paraguay-autorita.html>. Acceso en: 24 mai. 2015.

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

GORSKI, J; TOMICHÁ R. *Semillas del Verbo: consideraciones teológicas*. Cochabamba: ILAMIS-EVD, 2006.

GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación: perspectivas*. 14 ed. Salamanca: Sígueme, 1990.

_____. *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos*. 2 ed. Lima: CEP, 1980.

GUAMÁN Poma de Ayala. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. V. I-II. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

GUERRERO ARIAS, P. *Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Miradas desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito-Ecuador: Abya Yala, 2010.

JORDÁ, E. Aporte región andina: Quechua-Aymara. En: CELAM, *IV Simposio Latinoamericano de Teología India*. Lima, 28 mar.-28 abr. 2011. Bogotá: CELAM, 2012.

LÓPEZ, E. Teología india hoy. In: *Teología India: primer encuentro taller latinoamericano*. México-Quito: CENAMI-Abya Yala, 1991.

_____. América, Diálogo de la Iglesia con el mundo indígena: flores y espinas. In: Gorski J; Tomichá R. (Ed.). *Compartir la diversidad en la Misionología: cuestiones de lenguaje teológico*. Segunda Asamblea Mundial de Misionólogos Católicos. Cochabamba: EVD-ILAMIS, 2006.

MAMANI BERNABÉ, V. *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. Cochabamba: ILAMIS-CMMAL, 2014.

MAMANI YUJRA, M. In: MAMANI BERNABÉ, V. et al. *Pacha-Jiwasan qamawisa-Nuestras vivencias: espiritualidades originarias 6*. Cochabamba: ILAMIS-EVD, 2010.

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

MAYER, E. Las reglas de juego en la reciprocidad andina. In: Alberti G.; Mayer E. (Ed.). *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, Lima: IEP, 1974.

MELLONI, J. *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta, 2011.

MIGNOLO, W. D. *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura, un manifiesto*. In: CASTRO-GÓMEZ S.; GROSGOUEL R. (Ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, p. 25-46.

MIGNOLO, W. *El vuelco de la razón: diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Signo, 2011.

MORIN, E. *¿Qué es Transdisciplinariedad?* Disponible en: <<http://www.edgarmorin.org/que-es-transdisciplinariedad.html>>. Acceso en: 31 oct. 2015.

NICOLESCU, B. *La transdisciplinariedad: manifiesto*. Hermosillo: Multiversidad, 1996.

OTTO, R. *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. 4a ed. Madrid: Alianza, 1996.

PANIKKAR, R. *La Trinidad y la experiencia religiosa*. Barcelona: Obelisco, 1989.

_____. La visión cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio. *Selecciones de Teología*, v. 125, 1993.

_____. *Ecosofía: para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994.

_____. *La intuición cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999.

_____. *Tra Dio e il cosmo: una visione non dualista della realtà*. Diálogo con Gwendoline Jarczyk. Roma-Bari: Laterza, 2006.

PÉREZ, J. In: MAMANI BERNABÉ V. et al. *Pacha-Jiwasan qamawisa-Nuestras vivencias. Espiritualidades originarias 6*. Cochabamba: ILAMIS-EVD, 2010.

QUISPE, C. In: QUISPE HUANCA C.; MAMANI BERNABÉ V. *Pacha. Espiritualidades originarias 1*. Cochabamba: ILAMIS-EVD, 2007a.

QUISPE, C. In: MAMANI BERNABÉ, V.; QUISPE HUANCA, C. *Pacha-Jaqi-Runa. Espiritualidades originarias 2*. Cochabamba: ILAMIS-EVD, 2007b.

QUISPE, C. In: MAMANI BERNABÉ V. et al., *Suma Qamaña – Vivir Bien*, Espiritualidades originarias 8, Cochabamba: ILAMIS-EVD, 2012.

RICOEUR, P. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003.

SANTOS, B. S. *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. V. I. Bilbao: Desclée, 2003.

SARMIENTO TUPAYUPANQUI, N. *Un arco iris de voces teológicas: la trilogía andina desde la experiencia quechua y aymara*. Cochabamba: Itinerarios, 2016.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *El corazón de la materia*. Santander: Sal Terrae, 2002.

TOMICHA CHARUPÁ, R. Hacia la casa del encuentro: itinerarios transculturales y transdisciplinarios, *Revista CLAR*, v. 51, n. 3, p. 80-86, 2013.

_____. Humanización consagrada: una búsqueda personal de integración. In: CAERO BUSTILLOS, B.C.; TOMICHÁ CHARUPÁ, R.; HURTADO, M. (Ed.). *Consagración y Humanización: experiencias, reflexiones, propuestas*. Cochabamba: ILAMIS-Itinerarios, 2015, p. 37-62.

_____. Teilhard de Chardin y los pueblos indígenas: una lectura preliminar. In: *Diálogos A*, n. 7, 2014, p. 44-52; *Voices, New Series*, v. 38, p. 155-166, 2015/2.

ZÁRATE LÓPEZ, N. D. *La memoria justa: una fenomenología de la memoria histórica en Paul Ricoeur*. Disponible en <http://www.corredordelasideas.org/docs/ix_encuentro/nilo_zarate.pdf>. Acceso en: 30 set. 2015.

ZARAZAGA, G. J. *Dios es comunión: el nuevo paradigma trinitario. Homenaje a Karl Rahner, 1904-2004*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.

Artículo sometido a evaluación en 22.12.2016 y aprobado para publicación en 14.03.2017.

Roberto Tomichá Charupá es doctor en Misionología, Universidad Gregoriana, Roma (2000); Máster en Misionología, Universidad Gregoriana, Roma (1995) e Máster en Teología, espec. Cristología, Facultad San Bonaventura, Roma (1994). Profesor de Teología en el Instituto Latinoamericano de Misionología, Universidad Católica Boliviana “San Pablo” – regional Cochabamba.

Dirección: Facultad de Teología “San Pablo” – Instituto de Misionología
Calle Oruro E-492 esq. Av. Ramón Rivero
Casilla 15 – Cochabamba – BOLIVIA
rtomicha@gmail.com