

## TEXTOS Y TEJIDOS: LECTURAS INTERCULTURALES DE LA BIBLIA EN *ABYA YALA*

**Texts and tissues: intercultural readings  
of the Bible in *Abya Yala***

**Textos e tecidos: leituras interculturais  
da Bíblia em *Abya Yala***

**Sofía Nicolasa Chipana Quispe**

Comunidad de Sabias y Teólogas de Abya Yala

La Paz, Bolivia

[warmi\\_pacha@hotmail.com](mailto:warmi_pacha@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-4508-1249>

### Resumen

En el compartir se plantea que las lecturas interculturales de la Biblia en *Abya Yala*<sup>1</sup>, precisan partir de una actitud crítica que no cuestiona solo a la matriz colonial que se extiende en las formas de leer e interpretar los textos bíblicos, que sostienen la estigmatización de la idolatría respecto a los otros modos de sentir y vivir con lo sagrado. Sino también, de reconocer las palabras sagradas de los pueblos indígenas, expresadas de diversas maneras, y que tienen como fuente la fuerza de las espiritualidades relacionales recíprocas, como modo de vida que procuran sus resurgencias.

**Palabras claves:** *Abya Yala*, Biblia, colonial, espiritualidad, interculturalidad

### Abstract

In sharing, it is proposed that the intercultural readings of the Bible in *Abya Yala*, precisely starting from a critical attitude that does not only question the colonial matrix that extends in the ways of reading and interpreting the biblical texts that sustain the stigmatization of idolatry regarding the other ways of feeling and living with the sacred. But also, to recognize the sacred words of indigenous peoples,

1 Abya Yala proviene de la lengua del pueblo Kuna o Guna de Panamá, y significa “tierra en plena madurez”, “tierra fértil”, “tierra floreciente”. Ya que la asignación de Latinoamérica es eurocéntrica y colonial, por lo que Constantino Mamani (Takir Mamani), en 1977 propuso este nombre después de su visita a los pueblos Kuna.

expressed in various ways, and that have as their source the strength of reciprocal relational spiritualities, as a way of life that their resurgences seek.

**Keywords:** *Abya Yala*, Bible, colonial, interculturality, spirituality

### Resumo

Na partilha sugere-se que as leituras interculturais da Bíblia em *Abya Yala* precisam partir de uma atitude crítica que não apenas questione a matriz colonial que se estende nas formas de ler e interpretar os textos bíblicos que sustentam a estigmatização da idolatria em relação às outras formas de sentir e conviver com o sagrado. Mas também, reconhecer as palavras sagradas dos povos indígenas, expressas de diversas formas, e que têm como fonte a força das espiritualidades relacionais recíprocas, como forma de vida que seus ressurgimentos buscam.

**Palavras-chave:** *Abya Yala*, Bíblia, colonial, espiritualidade, interculturalidade

## Introducción

El compartir del texto, se busca presentar algunas consideraciones respecto a la lectura intercultural de la Biblia en los contextos de los pueblos indígenas de *Abya Yala*, a partir de la aproximación a los pueblos andinos. Igual que otras territorialidades, ahí se gestan sentipensares y haceres en torno a la interculturalidad, buscando salir de la perspectiva funcional a los sistemas en la que subyace la matriz colonial.

Por ello, buscamos seguir los aportes de la interculturalidad crítica para cuestionar los sesgos coloniales y hegemónicos del cristianismo, que llevan a leer e interpretar los textos bíblicos desde/en actitudes coloniales. Tal postura niega y estigmatiza las experiencias plurales de lo sagrado que aún

conservan los pueblos vinculados a sus raíces ancestrales y, además, recurre al estigma de la idolatría.

Pero también consideramos que la influencia de la matriz colonial se manifiesta en las relecturas de la Biblia, aunque se opte por las perspectivas liberadoras, en las que se consideran las historias de las/los lectoras/es. Esto porque la noción hegemónica del Dios cristiano se presenta como una revelación única que se impone a los pueblos invadidos y colonizados en *Abya Yala*. Así, la lectura intercultural de la Biblia supone un cambio de actitud respecto a los modos en que se lee e interpreta los textos bíblicos.

La interculturalidad precisa partir de la conciencia de que *Abya Yala* es un territorio habitado por una hermosa

pluriversidad relacional que aún mantiene su vínculo con las fuerzas vitales, consideradas como seres de respeto, que precisan relaciones de reciprocidad. Y, desde sus principios vitales, logra establecer relaciones con el cristianismo que deben ser comprendidas más allá de las nociones sincréticas y de inculturación. Por lo que la interculturalidad crítica llevaría a asumir el desafío de recorrer los caminos de diálogos interreligiosos e interespirituales, donde las narrativas bíblicas se abren a las otras narrativas sagradas, cantadas, contadas, bailadas, tejidas, pero, sobre todo, sentidas y vividas en las relaciones de correspondencia con las fuerzas vitales sagradas.

### 1. Procesos interculturales que ameritan considerarse

La lectura intercultural de la Biblia en *Abya Yala* no puede ser ajena al aporte y a la comprensión de la interculturalidad que se va entretejiendo en espacios que cuestionan las estructuras coloniales. Tales estructuras fueron construidas desde un mundo hegemónico de *lo uno*, el cual niega la pluralidad de existencias, y ha generado una serie de procesos de asimilación a la cultura única que tiene su referencia en un “occidente”, influenciado por el pensamiento moderno y sus afanes de desarrollo. En estos espacios y estas estructuras ubicamos al cristianismo

occidentalizado, que, pese a la búsqueda de su apertura, ha incidido en el rechazo de las otras formas de experiencias de lo sagrado, por medio de su teología, sus lenguajes, liturgias, tradicionalismos y su texto sagrado, la Biblia, donde no caben las otras formas plurales de lo sagrado.

Por ello, en este texto, seguiremos la fuerza de los aportes de la interculturalidad crítica que busca evidenciar las causas de las asimetrías y visibilizar las diversas maneras de ser, vivir y saber. Tales aportes son parte de la propuesta descolonizadora y de desaprendizajes, que surge de la demanda de los pueblos indígenas, no solo a ser considerados en la organización política de los estados con rasgos coloniales y permeadas por el capitalismo extractivista, sino a “la reconstrucción de sociedades diferentes [...] en otro ordenamiento” (Walsh, 2007, p. 33).

Tal propuesta cuestiona la colonialidad del ser, saber y poder, que se encuentran imbricadas en las sociedades, estructuradas a partir de la matriz colonial del mundo moderno occidental binario, que separa a la naturaleza como objeto y mercancía, la sensibilidad de la razón; y que busca el reconocimiento de los mundos relacionales de acuerdo a sus trayectorias históricas. Este cuestionamiento es importante para que lo intercultural en nuestros contextos sociales y religiosos no

se limite a las poblaciones indígenas, como un reto que tienen que asumir para ajustarse a las normas de la cultura y religión dominante.

En ese sentido, ponemos énfasis en la interculturalidad que cuestiona la imposición de la matriz colonial monocultural y hegemónica que desplazó la pluralidad de seres, saberes y haceres. Y por ello consideramos la propuesta que surge desde algunos pueblos indígenas, que asumen la interculturalidad como principio que busca “la transformación de las actuales estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad, con miras hacia la conformación de poderes locales alternativos, el Estado plurinacional y una sociedad distinta” (Walsh, 2007, p. 31).

Este planteamiento supone partir de un proceso intracultural, que permite el reconocimiento y la autoafirmación de lo propio que ha sido enajenado y negado, como un paso previo al camino intercultural, que precisa de relaciones simétricas que dignifican el aporte de las diferencias.

Es por eso que se reivindica la constitución de lo plurinacional, que supone la participación de las comunidades, pueblos, naciones y nacionalidades, en la organización de los Estados, para superar las perspectivas de la inclusión, ya que se busca, con todos sus desafíos, contribuir desde

sus epistemologías y espiritualidades relacionales propias. Esto supone considerar su modo de vida, planteada a partir del *Sumak Kausay*, *Suma Jach'aña* o *Suma Q'amaña*, el Buen Vivir, o las nociones de la Tierra sin males y la Vida Armoniosa, o las otras expresiones que tienen los diversos pueblos respecto a las relaciones de reciprocidad con todas las formas de vida.

En consecuencia, las rutas trazadas como caminos cósmicos de sanación del tejido de la vida, a partir de las espiritualidades relacionales, sostienen como fuentes, a las propuestas articuladas por las teologías indias, las cuales buscan abrir caminos interculturales en el quehacer teológico y en la lectura intercultural e interreligiosa de la Biblia. Eso se hace desde el diálogo con las narrativas que expresan la espiritualidad de los pueblos en *Abya Yala*, que, de algún modo, abre fisuras en la estructura hegemónica del cristianismo.

## 2. Referencias de la lectura intercultural de la Biblia

La referencia de la lectura intercultural de la Biblia cuenta con la experiencia propuesta por el biblista Hans de Witt, junto a diversas comunidades cristianas y no cristianas de diversas culturas. Esas comunidades compartieron e intercambiaron sus relecturas en torno a un texto bíblico

común, orientado por el manual que lo acompañó, titulado: *Trough the Eyes of Another* (Mirar “por el ojo del otro/a”). Tal ejercicio reconoce el aporte de las/los lectoras/es comunes que se aproximan a la Biblia, como se plantea en las preguntas que orientaron la experiencia:

¿Cómo manejan las lectoras y lectores comunes de culturas diferentes la Biblia? ¿Qué sucede cuando cristianos y cristianas de culturas y situaciones que son completamente diferentes, están leyendo el mismo relato bíblico y conversan sobre ello? ¿Es posible que la lectura colectiva pueda contribuir de una u otra manera a la sensibilidad y mutua comprensión? (Chipana, s. f., p. 5)

La intención del proyecto buscó orientar, por medio de la lectura de la Biblia, puentes para el diálogo y el intercambio de diversas comunidades, teniendo como punto de encuentro el texto bíblico. Esa lectura podía ser enriquecida en la relectura de las comunidades, a partir de sus experiencias propias, superando así el límite del carácter normativo de la Biblia.

En este aspecto, la lectura intercultural en América Latina, con sus características propias, tiene cierta relación con los procesos de la lectura popular o comunitaria de la Biblia, por su carácter comunitario y por reconocer

la importancia de las/los lectoras/es como intérpretes de los textos bíblicos.

Sin embargo, cabe señalar que, a partir de las lecturas populares, se buscó cuestionar y transformar las estructuras sociales desiguales y los discursos teológicos que las sostenían. Así, se abrió el carácter polisémico de los textos bíblicos y su carácter sagrado, al plantearse la relación entre el libro de la vida y el libro de la Biblia, propuesta de Carlos Mesters. (Mesters, 1989). Para Elsa Támez, esto supone un proceso de diálogo entre dos cuerpos sagrados, los textos bíblicos como cuerpos que narran sus propias historias y que se interrelacionan recíprocamente, con los cuerpos de las/los lectoras/es y sus historias, que adquieren relevancia:

El texto-lector es vivo, a diferencia del texto-texto. Pues bien, esta vitalidad le permite trascender cualquier texto, pues no sólo es recreador de los escritos, sino productor de nuevos personajes, imágenes y escenas nunca antes vistas u oídas, y que tienen la capacidad de mostrarse como textos con revelación de Dios. La interrelación saludable entre el texto sagrado canónico y la vida de los lectores como texto sagrado da vía libre a la producción novedosa... (Támez, 2006, p. 42)

Si bien estos modos de lectura ayudan a una apropiación de los textos bíblicos que buscan hacerse vida,

la noción de revelación de Dios en los diversos cuerpos queda limitada, ya que se trata de una noción de lo sagrado fuertemente permeada por la tradición cristiana, que pone en cuestión las otras formas de concebir lo sagrado que tienen los pueblos invadidos y colonizados en *Abya Yala*.

En ese sentido, se hallan aportes significativos en las relecturas bíblicas planteadas por las articulaciones teológicas indias/indígenas y afrodescendientes. No obstante, hay un mayor aporte que procede de las poblaciones afrodescendientes, como se puede apreciar en las palabras de Silvia Regina respecto a la experiencia de asumir la identidad negra o de negritud, y de encuentro con el Dios o las fuerzas vitales de sus ancestros/os, lo que generó inquietudes y preguntas en su relación con la Biblia:

Los zapatos que calzábamos, la fe que nos fue enseñada y que profesamos, parece no calzar muy bien. Nos incomoda. A veces, ¡hasta para caminar! Otras veces parece que algo está fuera de lugar, y... ¡ay! Es duro... Todos y todas saben lo que es un zapato apretando el pie. ¿Habrán crecido nuestro pie? Pero, ¿con esta edad? ¿Los zapatos se encogieron?

¡No es posible, si son tan viejos! Nuestra experiencia, sin embargo, afirma: sí, “hay zapatos viejos que

hacen callos en los pies. (De Lima, 2000, p. 38)

El planteamiento de la lectura intercultural de la Biblia en el contexto de *Abya Yala* supone considerar que la Biblia es un texto que se impuso a partir de la estructura del poder colonial. Por ello precisamos una aproximación a la interculturalidad, más allá de su sentido funcional, que se limita al discurso multicultural de la tolerancia y la inclusión de las minorías étnicas al sistema hegemónico. También es necesario replantear, en el ámbito cristiano, la noción de la inculturación del verbo encarnado (Jesucristo) en las culturas ancestrales.

### 3. Textos y tejidos en Abya Yala: palabra hilada, palabra tejida

En el contexto de la colonización, la Biblia como escrito al que se le confiere la autoridad que procede del Dios cristiano, supuso la sacralización de la escritura. Este entendimiento confirió legitimidad a las leyes escritas que justificaron el despojo de las tierras y la desestructuración de los sistemas de organización de los pueblos invadidos, donde los acuerdos se sostenían por la fuerza y el valor de la palabra dada.

La palabra para los pueblos ancestrales aún tiene el poder de recrear la vida, pues es asumida como un

mandato cósmico para entender la vida y sanarla. ¿Será por ello que aún se conservan los principios vitales que se fueron transmitiendo por la tradición oral de generación en generación, por medio de consejos, relatos y advertencias que tienen la finalidad de ofrecer enseñanzas y aprendizajes que perviven, como parte de los saberes?

Aunque se reconoce que los pueblos mayas desarrollaron su propia escritura, registrada en los códices que lograron sobrevivir a la destrucción de la inquisición, muchos otros, entre ellos los pueblos andinos, “no habrían desarrollado un modelo único de inscripción sino una variedad de subsistemas que permitían a distintos “géneros discursivos” (Bajtín, 2011) plasmarse en otros tantos formatos y soportes” (Garcés, 2017, p. 56).

Lo descrito anteriormente se puede ver en los glifos plasmados en la alfarería, los muros, o tallados en madera, piedras y metales, que, pese al tiempo, su destrucción y apropiación, llegaron a nuestros días como piezas arqueológicas de museos. Tales piezas están asociadas a un pasado milenario que se extinguió y son parte de la memoria de muchos pueblos a quienes se enajenó de sus saberes. En ese sentido, el sabio Calixto Huanca, quien reconoce la memoria ancestral, expresa que “los aymaras vivimos en esta tierra desde tiempos inmemorables; no hay escrituras al

respecto. Nuestra historia y nuestra religión la tenemos escrita en piedras, en los huesos, en los tejidos y en nuestra mente” (Huanca, 1986, p. 6).

También, cabe considerar el registro de los textos tejidos que se conservan como un modo de expresión de las sabidurías y sus adaptaciones, reflejados en los diseños, colores y texturas que son recreados, cuidadosamente, por las mujeres que mantienen las técnicas y la sabiduría que hace posible su elaboración. Aunque para los mundos letrados, estos otros textos-textiles son una especie de colorido folklórico, no se puede silenciar el entramado de la palabra hilada y tejida. Por otra parte, están los registros asociados a los tejidos por el uso de hebras, los quipus, usados por los incas. Tales registros se asocian, por lo general, con registros numéricos, pero parece recoger diversos otros registros, como señala Homero Carvalho al referirse a dos crónicas: “Los quipus significaban diversas cosas y cuanto los libros pueden decir de historias, leyes ceremoniales y cuentas de negocios...” Crónica del Perú. El señorío de los incas. Pedro Cieza de León (Carvalho, 2014, p. 15). “Los escribanos asentaban todo en el quipu con tanta habilidad que las anotaciones resultaban en los cordeles como si se hubiera escrito con letras.” Nueva crónica y buen gobierno, Felipe Guamán Poma de Ayala (Carvalho, 2014, p. 15).

El desconocimiento de las otras formas de descripciones, y la imposición de la escritura colonial, no será casual, como mencionamos anteriormente. Esto dio origen a una serie de leyes que supusieron el despojo de tierras, bienes, seres, saberes y espiritualidades, generando violencias como se presenta en el escrito titulado *Primer nueva crónica y buen gobierno*, del indígena ubicado en la territorialidad de Perú, Felipe Guamán Poma de Ayala (1600-1615). Ese escrito dirigido al rey Felipe III expresa las injusticias y violencias ejercidas por las autoridades sociales y religiosas, que puso al “mundo al revés”, aunque el texto, en forma de una carta de 1500 páginas, nunca llegó a manos del rey.

Pero también cabe destacar que, en dicho documento, se refleja la difícil tarea de la escritura impuesta, aunque, según los estudios realizados respecto a Guamán Poma, lo presentan como traductor de los funcionarios coloniales. Sin embargo, Poma acude a los dibujos y alusiones de palabras en quechua. Posiblemente, ante el difícil acceso a la escritura española, el cronista haya usado técnicas de comunicación propias.

Según la historiadora María Ros-tworowski<sup>2</sup>, los incas cantaban la historia como melopeyas, en ciertas

ceremonias, con el fin de ser memorizadas. Por otra parte, menciona que pudo acceder a un documento en los archivos de Sevilla que hace referencia a las pinturas o lienzos de los incas, que el virrey de Lima, Francisco de Toledo (1569-1581), envió al rey en Madrid; y que, según otros registros, hacen referencia a incendios. Esa información permite plantear que podría tratarse de una manera gráfica de registrar los eventos, que Guamán Poma podía haber conocido y aplicado en su crónica.

Asimismo, en el contexto andino, se encuentran diversas crónicas y escritos que narran el supuesto encuentro entre el conquistador Francisco Pizarro y *Atahuallpa*, el gobernador inca, teniendo como mediador al sacerdote Vicente Valverde que buscaba justificar sus presencias por medio de la Biblia. Frente al enojo del inca que increpaba sobre “las devastaciones, los robos y la violencia de los españoles y pide la restitución de sus bienes; Valverde, por su parte, tiene que responder a los cargos del inca” (Oesterreicher, s. f., p. 30). Y lo hace por medio de un escrito que nada le decía al Inca, y por ser un objeto ajeno a su entendimiento lo tira, gesto que se interpreta como sacrilegio. Siguiendo la información de las crónicas de Pedro Cieza de León (1553), se hace referencia que el texto presentado se trataba de un breviario al que, antes de tirar, *Atahuallpa* lo miró y hojeó.

---

2 Conversaciones con Cristian Warnken. En: <https://www.youtube.com/watch?v=liHtcAkoG8M>.



Sin duda, el relato busca presentar las causas de una guerra justa, por parte de los invasores, por lo que no será casual que se haya divulgado en diversas crónicas, llegando a ser parte de las narraciones orales que circulan en torno a la invasión y el rechazo de la Biblia. No se puede desconsiderar, sin embargo, que los relatos también incorporan el pedido de la restitución que hacía *Atahualpa* ante las iniquidades cometidas. Tal información permite observar que, en los caminos de encuentros y diálogos que se buscan entre la Biblia y los pueblos, no se considera lo que supuso el predominio de la escritura asociada a la dominación que vivieron los pueblos, así como la violenta destrucción de sus sistemas ancestrales de organización.

A la vez, es importante considerar que los diversos registros que habían plasmado los pueblos, no solo eran considerados como inferiores en relación con la escritura alfabética, sino también, “recibieron la sanción que los ubicaba como formas idolátricas a ser penadas o reemplazadas por simbología cristiana” (Garcés, 2017, p. 56). Por ello, el estigma de lo idolátrico hizo que muchos de esos registros fueran destruidos.

#### 4. Lectura y relecturas coloniales de la Biblia

En contextos influidos por la matriz colonial, las relecturas bíblicas se establecen en la ambivalencia de muerte y vida. Pues se asume que son signo de muerte cuando favorecen a las estructuras de poder que oprimen y que se sostienen en relatos hegemónicos y verdaderos. Mientras que son generadoras de vida cuando fortalecen la dignificación de la vida de los pueblos dominados, tal como se buscó plantear, a partir de las relecturas liberadoras.

No obstante, en nuestros contextos, donde los pueblos vinculados a sus raíces ancestrales fueron sistemáticamente exterminados, enajenados de sus modos de ser, y sus territorios avasallados, cabe preguntarnos, ¿los textos bíblicos con los que se los sometió, podrían ser generadores de vida? En las relecturas, incluso de los textos considerados como liberadores, se halla el rechazo y condena de aquello que aleja al pueblo elegido de la fidelidad a su Dios.

Desde la perspectiva liberadora, uno de los textos que se trabaja frecuentemente es el *Éxodo*. En su estructura, se observa el énfasis a la censura y al castigo de todo aquello que aleja al pueblo elegido de la fuerza que lo convoca y lo hace diferente: la alianza con su Dios nacional Yahvé. Ese

aspecto atraviesa los diversos apartados del Antiguo Testamento, pues todo lo que aleja de la alianza es rechazado, por eso, de manera explícita, se narra la condena hacia las religiones cosmológicas de la tierra invadida y la de los pueblos vecinos, como idolatría.

Eso explica la violencia con la que se narran la destrucción de las Diosas/Dioses vinculadas/os a la fertilidad, la protección y a los fenómenos cosmológicos, sus sacerdotes, sacerdotisas, profetas, sus espacios y representaciones. Tal violencia no genera mayor indignación, más bien se la interpreta como una acción necesaria, a fin de mantener la fuerza liberadora del Dios nacional.

El aspecto mencionado se remarca en las relecturas y enseñanzas de la Biblia, lo que lleva incluso a muchos catequistas, pastoras/es, sacerdotes de raíces indígenas a condenar la cosmovivencia de sus pueblos, y a asumir la narrativa de la conversión al único Dios, dejando todo aquello que contravenga a su voluntad. Este tipo de actitudes en nuestros contextos de matrices coloniales, no solo refleja el purismo religioso, sino el acceso a la estructura colonial del blanqueamiento, pues la Biblia es considerada como parte del saber “occidental”, que se asume como bueno; por lo tanto, próximo a lo sagrado, lo que lleva a negar las otras formas de saberes y espiritualidades.

Además, en el contexto bíblico, las otras divinidades que serán presentadas como idolatrías, explícitamente debían ser rechazadas, a fin de cumplir con el mandato de la alianza que se señala en el decálogo de Éxodo 20, 2-6 y Deuteronomio 5, 6-10. Aunque se trata de un texto judío que ha pasado por filtros hegemónicos, ubicados en la *Torá*, ha sido parte de la enseñanza que todo “buen cristiano” debe interiorizar, a fin de alcanzar la bendición y liberarse de la maldición, que recae en “mil generaciones” (Cf. Ex 20, 5-6). Es decir, se trata de una línea continua de bendiciones a cambio de la fidelidad, que puede ser asumida como una especie de privilegio que se naturaliza para aquellos que no solo cumplen con el mandato, sino que también lo hacen cumplir.

Obviamente que en el entorno del texto se puede encontrar interpretaciones polisémicas en torno a los ídolos, es decir, a las fuerzas vitales ancestrales de los pueblos y algunos modos de nombrarlos (El, Elohim, Saday, Sabiduría), que, aunque hayan sido integrados al Dios único, se les rechazan aquellos aspectos que salen de sus parámetros normados, como serán las imágenes hechas asociadas a lo que se considera como parte de la creación. Por lo tanto, quedan ubicados en un nivel de subordinación a su creador. Así, aunque en la tradición profética se buscó presentar a un Dios de la justicia, el derecho y la misericordia con

las/os más desfavorecidas/os, se trata del Dios de la alianza, lo que explica la condena a todas las otras expresiones de lo sagrado.

En ese sentido, el denominado texto de la alianza, desde sus nociones coloniales, se entronca en las relecturas que se refuerzan en la hegemonía del discurso religioso que determina qué es lo correcto y quiénes tienen la autoridad de producir eso que se considera como correcto. Se parte, pues, de una noción dualista que ve las realidades separadas entre cielo y tierra, bien y mal, infierno y paraíso, Dios y demonio, lo verdadero y lo idólatrico.

Debido a lo anterior, en la experiencia de *Abya Yala*, los denominados ídolos y sus seguidoras/es, se asociaron a lo demoníaco, aunque sale de las nociones bíblicas del adversario (satán) y del acusador (diábolo), ya que adquieren una especie de personificación del mal que hay que destruir. Ello se refleja en los escritos de uno de los cronistas más reconocidos, José de Acosta, quien, en su escrito: *Historia natural y moral de las Indias* (1590), considera que “la idolatría fue extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retiróse (el Demonio) a lo más apartado, y reinó en esta otra parte del mundo, que aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura no lo es”. (Van den Berg, 1990, p. 195).

En ese sentido, las relecturas respecto a la idolatría bíblica empezaron a usarse para perseguir las diferencias, por lo que los mundos plurales de *Abya Yala* y sus relaciones con las fuerzas vitales cosmológicas fueron profanadas, a fin de favorecer a la ideología colonialista, a partir de la narrativa de lo demoníaco. Sobre eso plantea Marzal:

En esa cultura española el demonio sirvió para explicar muchas cosas: la semejanza entre el cristianismo y las religiones americanas era una parodia diabólica... Y en general todo lo malo o inexplicable era atribuido al demonio. Esta dimensión ideológica, pasó también en el proceso de transculturación indígena... (Marzal, 1994, p. 213)

La acción colonial de la inquisición fue considerada como una victoria concedida por el Dios de la alianza, y asumida por las poblaciones colonizadas como una especie de castigo por su condición de “idólatras”. Eso se puede ver en los textos de Felipe Guamán Poma de Ayala, que cataloga las prácticas religiosas incas como diabólicas, y que refleja el discurso ideológico del mal que justificó que los territorios y poblaciones “indias” fueran violentamente profanadas y acusadas de su propia victimización. Tal es el planteamiento de Enrique Dussel, quien declara una “plena inocencia con respecto al acto victimario” (Dussel, 2008, p. 65).

## 5. Nuestra ubicación frente a la Biblia

En nuestros contextos, las interpretaciones bíblicas sostienen el estigma de la idolatría, aunque esta se haya interpretado por las teologías liberadoras como las estructuras de los sistemas de dominio. No obstante, tal interpretación favorece la condena de las espiritualidades ancestrales, y es por ello que, para algunas pastorales indígenas, los otros modos de vida de los pueblos consideradas alejadas de Dios, precisan pasar por la purificación del mensaje cristiano. Pero también, muchas veces, esas otras formas de vida son asumidas como una de las causas de su pobreza, por lo que su liberación proviene del acceso a instancias que incidan en dejar sus modos de ser, vivir y hacer, como una especie de civilización, ubicándolos dentro del sistema hegemónico, sin cuestionar las estructuras desiguales.

Al respecto, será importante considerar que los procesos de descolonización e interculturalidad suponen un cambio “de las lecturas viciadas que acostumbramos a hacer, donde somos siempre los escogidos, los enviados, los creadores, con la misión de salvar, de liberar a los demás” (De Lima, 2000, p. 44).

Por otra parte, implica reconocer los sesgos coloniales de los textos

bíblicos, que hacen una especie de entronque con las interpretaciones colonizadoras, pues la Biblia llegó como un instrumento del invasor, que proporcionaba interpretaciones respecto a lo que se consideraba la desviación de la “verdad” religiosa, como serán la idolatría, la brujería y la hechicería. Eso se observa en las orientaciones de los Concilios en Lima y México, denominados: *Limenses* y *Mexicanos* (1551 – 1585), en las que se considera la extirpación de las idolatrías y directrices catequéticas frente a la difícil tarea de ‘conversión de los indígenas’, lo que conllevó métodos de adoctrinamiento, los cuales, con algunas variaciones, llegarán hasta el tiempo del *Concilio Vaticano II* (1962-1965).

Debido a lo anterior, es importante revisar las interpretaciones coloniales de la Biblia que promueven actitudes colonizadoras y buscan justificar la segregación racial, sexual y religiosa. Pero también es necesario realizar una crítica de las estructuras coloniales del poder, en las que, según la antropóloga Denisse Arnold, las “narrativas religiosas no son inocentes, sino que sirven de instrumentos políticos al servicio de los intereses de ciertos linajes poderosos” (Arnold, 2006, p. 257).

A partir de los cuestionamientos planteados, el cristianismo requiere hacer memoria de que Cristo era un hombre de carne y hueso, que anunció

buenas noticias a su pueblo oprimido por las estructuras coloniales y fue perseguido y asesinado por los poderosos de su tiempo; y que no impuso ningún mensaje, sino que buscó profundizar, en el sentido de lo que podía ofrecer la vida digna y plena a su pueblo. Por lo que la predicación de ese Cristo que llegó en un contexto de invasión y que se impuso por la fuerza, se aleja del sentido del *kerigma* y se convierte, como lo expresa Marzal, “en el mito de los de arriba, que hasta sus dioses imponen” (Marzal, 1994, p. 21), sobreponiendo la ideología colonial a los textos bíblicos.

## 6. Restauraciones que hacen posible la interculturalidad

Fue significativo que, en el primer Encuentro de Teología India/Indígena del año 1990 en México, tiempo en que se conmemoró la resistencia de los diversos pueblos en *Abya Yala* y la consolidación de las articulaciones teológicas indígenas, se planteara la ambivalencia de la Biblia, asumiendo que es signo de vida y lo está siendo:

Cuando potencia la vida comunitaria de los pueblos indígenas, cuando fortalece la vida, la lógica indígena, creando los servicios ministeriales que requiere el pueblo, cuando potencia la tradición y los relatos de la propia cultura, cuando potencia la solidaridad

interétnica. Produce vida cuando ayuda a rescatar la tradición; ayuda a leer la propia historia, los mitos, las fiestas; de modo que se pueda afrontar el momento presente para salir de la opresión y caminar hacia la liberación. En este sentido la Biblia se enriquece con la revelación de los pueblos indígenas, con la interpretación que de ella hacen desde su propia cultura. (Sarmiento, 2000, p. 96)

Lo planteado reconoce la tarea de las relecturas bíblicas como un proceso crítico a las múltiples opresiones que fortalecen en los pueblos indígenas la búsqueda de la Vida Digna y Plena, el Buen Vivir, la Tierra sin males, la Vida armoniosa. Esto significa que no requiere, específicamente, una lectura indígena de la Biblia, sino de procesos que deconstruyen la superioridad de la escritura occidental y la supremacía de la Biblia, en la que se sostienen los purismos religiosos que reproducen actitudes coloniales. Ello posibilitará abrirse a las otras palabras que cada pueblo considera importantes y como memorias que honrar porque rememoran la ancestralidad y la relación con las fuerzas vitales. Desde esas palabras y memorias se puede encaminar una aproximación a los textos bíblicos, considerando sus propias cosmogonías y cosmologías.

Se trata, pues, de una apertura a las textualidades y narraciones de los

diversos pueblos y sus propios modos de expresiones, que les permite beber de sus propias fuentes, nutridas a partir de sus espiritualidades relacionales, muy diferentes a las nociones hegemónicas de sentir y relacionarse con lo considerado sagrado. Pero también, conlleva procesos que deconstruyen los relatos y narraciones que los primeros evangelizadores plasmaron por escrito, donde la noción del mal y el referencial masculino se sobreponen e imperan. Esa deconstrucción parte de sus propias visiones de mundo, respecto a las formas plurales de relacionarse con las diversas fuerzas vitales.

La deconstrucción de los relatos y narraciones de los evangelizadores consiste en procesos interculturales relacionales que buscan propiciar desaprendizajes respecto a la estigmatización de las cosmogonías y cosmologías ancestrales. Además, busca hacer posible que los pueblos, en *Abya Yala*, beban de sus propias fuentes para asumir el camino de la recuperación y estima de las expresiones orales y las otras expresiones como los tejidos, pinturas, cantos, danzas, ritualidades. Esas expresiones, aunque veladas en muchos casos por su negación y folklorización, recrean sus historias negadas, invisibilizadas y satanizadas, como una recomposición de los textos-tejidos con los hilos rotos y quemados, para avivar la fuerza de sus sentidos, que proceden de su relación con las fuerzas

o energías vitales y las diversas comunidades. Eso les permite seguir caminando y siendo como pueblos.

Tal propuesta supone procesos comunitarios, en los cuales se comparten saberes y espiritualidades, donde los textos bíblicos puedan ser parte del compartir, sin necesidad de métodos de análisis e interpretaciones mediadas por especialistas, y, mucho menos, de una autoridad eclesiástica que busque controlar a los que considera tutelables, como lo expresa Elisabeth Schüssler Fiorenza:

Se suele asumir que los conocimientos bíblicos y las estrategias de lectura son elaborados primero por profesores universitarios y responsables eclesiásticos y luego “traducidos” a la lengua vernácula del “lector medio”, del que se espera que haga suyos tales conocimientos y los aplique a la vida cotidiana. (Fiorenza, 2004, p. 124)

Se trata, pues, de relecturas bíblicas descolonizadoras que procuran escuchar la voz de los pueblos invadidos, para reconocer que hay otras palabras y narraciones que permiten salir de las historias únicas y verdaderas que ven la vida solo desde una perspectiva. Con eso, se hace posible abrirse a las historias plurales humanas y cósmicas, las cuales generan fisuras en los muros infranqueables de los imaginarios y las construcciones religiosas que

se sostienen en los relatos bíblicos al que el cristianismo está acostumbrado, para reconocer las otras formas de energías o fuerzas vitales.

Como comparte Margot Bremer en su experiencia con el pueblo guaraní, la palabra de lo sagrado es acogida por “los ancianos sabios que reciben la palabra inspirada en sus sueños y la convierten en consejo, oración, canto, profecía y exhortación política-espiritual” (Bremer, 2016, p. 74).

## 7. Las sendas de herradura para una lectura intercultural de la Biblia

En esta última parte planteamos algunas consideraciones que ayudan a trazar las lecturas interculturales de la Biblia, considerando que la matriz colonial racista impera en nuestras sociedades e iglesias. Pero, también, reconociendo que los diversos pueblos asignados como “indios”, quedaron subordinados, pero no eliminados, debido a la pervivencia de sus espiritualidades como modos de vida, lo que ayudó a su resurgimiento, pese a las políticas genocidas y la continua criminalización de su derecho a la libre determinación por parte de los Estados nación.

### 7.1 Resistencia y resurgimiento de los pueblos ancestrales

Partimos de la resistencia de los pueblos en *Abya Yala*, que supuso su resurgimiento o su reexistencia, a partir de la conexión con las memorias sanadoras. En el contexto andino, eso se constata en el movimiento del *Taki Onqoy*, asignado por los extirpadores como la *enfermedad del baile*. El movimiento buscó subvertir la imposición del Dios cristiano a través de la danza y el canto que propició el resurgir de las *Huac'as*<sup>3</sup> destruidas, en sus propios cuerpos, a fin de sanar los territorios invadidos, ya que el olvido de sus fuentes vitales protectoras suponía una ruptura de sus mundos relacionales. Aunque el movimiento fue perseguido y reprimido entre los años de 1568-1571, la fuerza del canto y del baile habita de otras maneras, revitalizando las espiritualidades que viven una serie de adaptaciones y transformaciones.

Similares experiencias podemos encontrar en las memorias que habitan las diversas territorialidades y pueblos en el devenir de estos más de 500 años, que supuso una apropiación de algunos elementos de la religión del opresor, a partir de su vínculo con las espiritualidades ancestrales, proceso considerado como sincrético. No obstante, muchos

3 Son los espíritus guardianes y protectores de los pueblos, que se representan como rocas, o estelas, ubicados en los centros ceremoniales.

pueblos hacen la diferenciación y no una fusión, siguiendo el principio de que todo tiene su tiempo y espacio. Lo ancestral es parte de una memoria larga que habita en la relación y vínculo con las diversas comunidades de vida, donde se ubica la relación con las fuerzas vitales, a la que se relacionó a algunos símbolos cristianos. Este es un aspecto importante a considerar en la relectura de los textos bíblicos.

Sin embargo, no podemos ubicar a todos los pueblos en una sola categorización, ya que son parte de un gran pluriverso, como se presenta, con sus limitaciones e intereses, en los informes de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) del año 2014. En este documento, se registraron 826 pueblos indígenas y “de acuerdo con los datos de la última ronda de censos disponibles, en 2010 había alrededor de 42 millones de indígenas en América Latina, que representaban el 7,8% de la población total” (Banco Mundial, 2015, p. 22). Estos datos nos llevan a destacar la pervivencia de diversos pueblos y sus organizaciones, además de que el número de sus poblaciones no debería minimizar la relevancia de sus presencias como pueblos, ya que cada uno está vinculado a una memoria larga que va más allá del periodo colonial. Por ende, no pueden ser considerados como minorías étnicas.

Por otra parte, será importante considerar que los diversos pueblos ancestrales enfrentan el desarraigo territorial. Según datos del informe del Banco Mundial, el 49 % de la población indígena vive en las zonas urbanas, mientras que el 51 % en las áreas rurales (Banco Mundial, 2015, p. 25). Aunque se hace esta distinción, se trata de una población empobrecida, debido a la exclusión social, política, económica y cultural, que tiene que ver con opresión e inequidad histórica. Esa situación lleva a la migración hacia ciudades o países próximos para acceder a trabajos precarios y mal remunerados, debido, muchas veces, a la usurpación de sus territorios, o la afectación de los mismos por el cambio climático, la contaminación, y la deforestación por empresas extractivas y el narcotráfico.

No obstante, las poblaciones desplazadas, unas más que otras, buscan procesos para resignificar sus identidades, que les permita construir un nuevo sentido de pertenencia en los espacios urbanos, para no correr el riesgo de asimilarse o aculturarse completamente al sistema hegemónico establecido. Para ello, procuran adaptaciones significativas, pero también se reconoce que es una realidad que las nuevas generaciones son más proclives a entrar en los esquemas imperantes establecidos, a fin de buscar su reconocimiento.



## 7.2 Experiencias plurales de relación con el cristianismo

Respecto a su vivencia religiosa, será importante considerar que, desde los primeros periodos de la invasión colonial, aunque el cristianismo fue impuesto, no se puede obviar que se fuera viviendo procesos paulatinos de conversión a la religión hegemónica, debido a los métodos de evangelización. Es lo que indica el sacerdote jesuita Bartomeu Melià:

Tanto en el área de dominación colonial propiamente dicha como en el área de misión por reducción fue procesándose gradual y firmemente la substitución de la religión indígena por la religión cristiana... que ciertamente tuvo más de implantación exterior que de inculcación participada. (Melià, 1994, p. 253)

Por otra parte, se observa que, aún pervive una especie de conversión a medias que tiene una proximidad al cristianismo, se mantiene la vivencia de sus propias espiritualidades. Mientras en otras comunidades, viven una especie de conversión formal, cumpliendo con ciertos mandatos, sobre todo, sacramentales. En estas experiencias, se aprecia la vigencia del principio cosmogónico relacional de que todo tiene su tiempo y espacio, que procura las relaciones recíprocas y de cuidado, desde las cuales se asume la

integración de símbolos cristianos que son interpretados a partir de sus propias cosmovivencias.

Este aspecto será importante considerar, ya que muchos pueblos procuraron el resurgimiento de sus identidades, aunque fuera en los espacios urbanos, como una especie de folklorización relacionada con las expresiones del catolicismo popular, que son mucho más complejas en las relaciones que establece. Mientras que los pueblos que aún se mantienen en sus territorios de origen conservan la conexión con las fuentes vitales que recrean su ser y estar, donde ubican su relación con el cristianismo.

Por otra parte, es importante considerar que, en estos últimos tiempos, se evidencia una población significativa en los diversos territorios, ya sea rurales y urbanos, que se presenta como *convertida al cristianismo*, en vínculo con alguna iglesia evangélica, marcando una distancia con las espiritualidades de sus pueblos por considerarlas idolátricas. Así, se asume como norma de vida las narraciones bíblicas, que, por lo general, tienden a posturas conservadoras que cuidan el sentido literal de los textos, donde el discurso de la bendición y el castigo se hace parte del mensaje.

Por ello, consideramos que las poblaciones que recrean sus cosmovivencias y espiritualidades, son las que

ofrecen aportes significativos en el camino de la interculturalidad crítica, ya que, desde sus ontologías relacionales, reconocen que hay diversos modos de corazonar lo sagrado. Pero también, son muy respetuosas en relacionarse con ellas, ya que cada ser precisa de su tiempo y espacio para que sea. Aspecto que desde las miradas externas se tiende a asignar como supersticiosas y panteístas.

### 7.3 Inculturación e interculturalidad

En las pastorales indígenas y la articulación de las teologías indias/indígenas, aún se plantean las nociones de la inculturación, que tiene la intención de la apertura al diálogo con la diversidad cultural, siempre mediada por el mensaje cristiano que se buscó encarnar en todas las culturas. Sobre ello expresa Raúl Fonet-Betancourt: “un proyecto de acción interventora en las culturas en el que éstas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción” (Fonet-Betancourt, s. f., s. p.).

Será por ello, la pertinencia de la interculturalidad relacionada con lo interreligioso, que supone la actitud de escucha, sin que se tenga como mediación la estructura jerárquica del cristianismo, sino más bien, la búsqueda de la Vida Digna y la necesidad del encuentro. Esta propuesta se observa

en las últimas exhortaciones del papa Francisco, respecto a la cultura del encuentro y de una iglesia en salida (*Carta Encíclica Fratelli Tutti*, 2020). Este es un proceso que conlleva el desafío de hacer vida el mensaje cristiano sumado a los procesos de resistencia y reexistencia de los pueblos frente a las políticas no solo excluyentes, sino a las economías extractivistas que criminalizan y judicializan las demandas del cuidado y protección de los territorios, y las comunidades de vida que habitan en ella.

En ese sentido, la lectura intercultural de la Biblia supone un proceso al interior de las iglesias, a fin de generar cambios en las estructuras aún racializadas del cristianismo, en las que ubica a los pueblos indígenas como no poseedoras de saberes, sabidurías y espiritualidades. La interculturalidad supone cuestionar las estructuras que limitan el encuentro, ya que los pueblos indígenas, desde sus cosmovivencias holísticas, tienen formas de intercambios relacionales con otros pueblos. Así lo plantea Eleazar López:

No tienen problema con la Biblia en sí misma, como tampoco la tienen con Cristo y su proyecto de vida. Los problemas que se han presentado provienen de los portadores de la Biblia que no siempre la han sabido manejar con el debido respeto que ella se merece y sin tomar en cuenta las tradiciones

religiosas de los pueblos a los que pretenden llevar la Biblia. A través del contacto de varios siglos con los representantes del cristianismo, los indígenas han llegado a comprender que la Biblia es el libro sagrado de los judíos y también de los cristianos tanto protestantes como católicos romanos. Y tan sólo por esa razón merece el respeto que el indígena da a las revelaciones y tradiciones religiosas de otros pueblos. (López, 2015, p. 25)

La apreciación de López responde al principio anteriormente mencionado, de que todo tiene su tiempo y su lugar, pero también a la memoria que tienen los pueblos de una interculturalidad relacional, donde se establecen las relaciones de reciprocidad en los intercambios de semillas, productos, animales, tejidos, alfarería y otros, a fin de generar las relaciones de reciprocidad, donde lo monetario no era parte de ellas, sino la necesidad del compartir de seres, saberes y quehaceres.

Por ello, la interculturalidad crítica supone superar las nociones de la inculturación, la cual tiende a convertir y transformar a las formas cristianas todo aquello que supone una amenaza para la sana doctrina. Además, la inculturación contribuye al orden civilizatorio, pues aún se piensa que la liberación de los pueblos se da en la medida en que se incluya a las formas occidentales, sin considerar la sabiduría que se

entreteje a partir de sus espiritualidades cósmicas ancestrales, que son vistas como formas primitivas, animistas, politeístas.

La perspectiva intercultural en las relecturas bíblicas supone una descolonización no solo en los modos de leer la Biblia, sino también al considerar, de manera crítica, las dinámicas colonizadoras al interior de los textos, que ven como amenaza y rechazo la diversidad, a fin de mantener sus códigos de lo puro e impuro, perdiendo el carácter plural de su memoria ancestral, de mujeres y hombres itinerantes, y de intercambios con otros pueblos. Además, contribuye a dejar de normalizar las lecturas que ven a los pueblos conquistados en la categoría de *extranjeros* en sus propias tierras, y sus prácticas religiosas como idolatrías, justificando su destrucción.

El camino intercultural supone asumirse como parte de los mundos plurales, para salir del mundo de lo uno, y subvertir la negación de las múltiples cosmogonías al imponerse modelos monoculturales y del monocultivo mental de la interiorizada racionalidad antropocéntrica, reforzada por las narrativas de la imagen y semejanza de lo divino.

La interculturalidad en el cristianismo, por lo tanto, no tiene la función de la integración de los pueblos indígenas en las formas cristianas; supone,

más bien, una reparación histórica, que haga posible su dignificación y la de sus territorios, y sumarse en los esfuerzos que tienen en la búsqueda del Buen Vivir, la Vida en Armonía, la Plenitud de la Vida, la Tierra sin Ma-les, la Loma Santa.

#### **7.4 La apertura a los diálogos interreligiosos e interespirituales**

Finalmente, un aspecto importante a considerar es que las relecturas bíblicas, más allá de las orientaciones exe-géticas y hermenéuticas, reciben condicionamientos procedentes de dogmas y doctrinas que se sobrepone a los mismos textos bíblicos; por ello, son tan importantes las perspectivas de una espiritualidad bíblica que sigue la intuición de asumir la fuerza de la Ruah, como la energía vital “que sopla por donde quiere y no admite ser ni encerrado ni enca-sillado” (Támez, 2006, p. 40).

Para los pueblos vinculados a sus raíces ancestrales, la relación con las fuerzas vitales es fundamental; por ello, asumen la noción de la espiritualidad como modo de vida. Se trata de una experiencia corazonada desde los principios relacionales de correspondencia recíproca, donde la vida humana se entreteteje en la trama cósmica. A su vez, la espiritualidad se expresa en el Buen Vivir, como el restablecimiento permanente del equilibrio y

armonía, aspecto que se ignora en los espacios religiosos y se rechaza en los movimientos sociales, por catalogarla como esencialismo o bucolismo.

La comprensión de las espiritualidades relacionales supone, para el cristianismo, dejar de verlas desde el filtro de la cristiandad, y asumir el desafío que se planteó en el cristianismo católico, de “profundizar el diálogo con las religiones no cristianas presentes en el Continente, particularmente las indígenas y afroamericanas, durante mucho tiempo ignoradas y marginadas” (San-to Domingo, pp. 137-138).

#### **Sentipensares a modo de conclusión**

El texto tejido y compartido está atravesado por la constancia y firmeza que supone hacer camino como pueblos que buscamos seguir siendo y estando en el cosmos que nos cobija y que requiere de conspiraciones creativas en las relaciones recíprocas que procuran el Buen Vivir.

Por ello, concluimos que los procesos de lecturas interculturales de la Biblia suponen relecturas e interpretaciones descolonizadoras, que lleven a una actitud crítica respecto a las matrices coloniales que no reconocen la fuerza de los mundos relacionales, esos mundos que buscan conectarse, una y otra vez, con sus sabias ancestrales, a

través de una memoria que hace posible su resurgencia.

En ese sentido, la interculturalidad crítica, en relación con las relecturas de la Biblia, implica salir de las perspectivas bibliocéntricas, para reconocer las palabras sagradas expresadas de múltiples formas por los pluriversos que habitan, desde tiempos milenarios, en *Abya Yala*. Y demanda de las instancias religiosas del cristianismo, el respeto al que vive cada pueblo en sus procesos de resurgimientos, como una especie de restauración histórica.

Termino el compartir, con las palabras del sabio guaraní de Mato Grosso, que comparte Marcelo Barros:

Nuestros antepasados enseñaban que cada uno de nosotros tiene un cántico propio, un canto que sólo uno mismo conoce en su interior. También los animales y las plantas, lo mismo que el río y el bosque tiene un canto dentro de sí. Hasta la tierra posee su canto propio. Las personas de los sueños saben descubrir el canto de la tierra. (Barros, 1996, p. 58)

## Referencias

Arnold, Denisse. (2006). Algunos aportes de las ciencias sociales para el proyecto de la teología andina, En: Estermann, José.

*Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*, Tomo I. ISEAT y Plural. Pp. 247-293.

Banco Mundial. (2015). *Latinoamérica indígena en el siglo XXI*. World Bank.

Barros, Marcelo. (1996). La tierra y los cielos se casan en la alabanza. En: *Ribla 21*. Red Ecueménica y Departamento Ecueménico de Investigaciones. Pp. 57-73.

Bremer, Margot. (2016). *Caminando juntos descubrimos los valores del otro: Reflexiones sobre el caminar misionero con los Pueblos Indígenas*. CONAPI.

Carta Encíclica Fratelli Tutti. (2020). [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.pdf](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.pdf)

Carvalho, Homero (2014). Quipus: 3600.

Chipana Quispe, Sofia. (s. f.). *Lectura intercultural de la Biblia: Mirar "por el ojo del otro/a*. ISEAT.

De Lima, Silvia. (2000). Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies: Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña. En *Ribla 19*. Red Ecueménica y Departamento Ecueménico de Investigaciones. Pp. 37-44.

Dussel, Enrique (2008). *El encubrimiento del otro. Hacia*

- el origen del “mito” de la modernidad.* Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. (2004). *Los caminos de la Sabiduría.* Traducida por: José Manuel Lozano Gotor, Sal Terrae, Bilbao.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (s. f.). *De la inculturación a la interculturalidad.* [https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/Fornet-De\\_la\\_interculturacion\\_a\\_la\\_interculturalidad.pdf](https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/Fornet-De_la_interculturacion_a_la_interculturalidad.pdf)
- Garcés, Fernando. (2017). *Escrituras andinas de ayer y de hoy.* UMSS y INIAM.
- Huanca, C.; P’axi, R.; Quispe, C.; Escobar, E; Conde, R. (1986). Religión Aymara Cristianismo. *En Fe y Pueblo 13.* ISEAT. Pp. 6-13.
- López, Eleazar. (2015). La Biblia y los pueblos indígenas de América. *En Conviver: Ensaïos para una teología intercultural latinoamericana.* Editado por Roberto E. Zwetsch. Sinodal y EST.
- Marzal, Manuel (Ed.) (1994). *El Rostro Indio de Dios.* CRT y Universidad Iberoamericana.
- Melià, Bartomeu. (1994). La experiencia religiosa Guaraní. En: *Marzal, Manuel. El Rostro Indio de Dios.* CRT y Universidad Iberoamericana. Pp. 250-301.
- Mesters, Carlos (1989). *Círculos bíblicos, Biblia y Vida.* EDICAY.
- Oesterreicher, Wulf. *Cajamarca 1532 – Diálogo y violencia. Los cronistas y la elaboración de una Historia Andina, 211 – 270.* <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/7352/7571>
- Santo Domingo, *Conclusiones 138.245.* Acceso: [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Santo\\_Domingo.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf)
- Sarmiento, Nicanor. (2000). *Caminos de la Teología India.* UCB/ Guadalupe/Verbo Divino.
- Támez, Elsa. (2006). Biblia y espiritualidad. En: *Vida y Pensamiento 26, 2.* UBL. Pp. 33-42.
- Van den Berg, Hans. (1990). *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos.* Hisbol-UCB/ ISET.
- Walsh, Catherine. (2007). Interculturalidad, decolonialidad y educación. *En Educación y Pedagogía 48.* Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, vol. XIX, 48. Pp. 25-35. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/6652/6095>

## Datos de la persona autora

Sofía Nicolasa Chipana Quispe es boliviana, miembro de la Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de *Abya Yala* y de la Comunidad de Teología y Pastoral Andina de Perú, Bolivia y Argentina. Es licenciada en Ciencias Bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica y está cursando la Maestría en Estudios Sociorreligiosos, Géneros y Diversidades en la Universidad Nacional, Costa Rica. Realiza procesos de Lectura Intercultural de la Biblia en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología en Bolivia. Es coordinadora del Centro de Educación Alternativa Thakichañani.