

Teología india y opción por los pobres

Un encuentro poco explorado

FERRAN CABRERO

Introducción

La teología puede definirse como la “ciencia de las cosas divinas” o, siguiendo el pensamiento tomista, como la “ciencia sagrada, que ordena el conjunto de verdades de fe en una síntesis racional, pero a partir de un reconocimiento más neto de las verdades propiamente sobrenaturales, y como tales, recibidas de la revelación sola [...]” (Bouyer, 2002: 622). A partir del Concilio Vaticano II (1968) y los acontecimientos sociales y políticos de los años sesenta y setenta en Latinoamérica, la Iglesia católica hizo un giro tanto en la práctica como en la reflexión teológica. Este giro también alcanzó a los pueblos indígenas, no pocas veces meros objetos de la práctica evangelizadora, incluso en

connivencia con prácticas de trabajo esclavo llevadas a cabo por los Conquistadores europeos o sus descendientes hasta hace pocos años. Los distintos documentos postconciliares con que se cuenta, especialmente los de pastoral indígena, evidencian la preocupación por una práctica evangelizadora “inculturada”, que se añaden al esfuerzo de unos pocos teólogos para trabajar e intentar conceptualizar lo que hoy se llama “teología india”. El objetivo del presente artículo es clarificar qué se puede entender por “teología india”, su historia y alcance a partir sobre todo de la práctica misionera y sus documentos. Se tiene la hipótesis de que la “teología india” aún no ha incorporado en toda su riqueza la praxis indígena

como subalterno de un sistema injusto, ni tampoco el mayor corpus teórico que tiene la “teología de la liberación”, lo que remitiría

en un aporte, discusión y síntesis más fecundas, por lo menos en su vertiente académica más formal.

Aproximación a la teología india

De acuerdo con Eleazar López Hernández (1990), la teología india es “[e]l discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia guiada siempre por la mano de Dios. Existe desde que nosotros existimos como pueblos. Esta fe en el Dios de la Vida, resultado de la revelación de su amor y de sus designios en el devenir de la historia y culturas de nuestros pueblos y que nuestros abuelos y abuelas fueron conservando cuidadosamente en sus tradiciones ancestrales, es la raíz de nuestra Teología India”. En este sentido, y siguiendo con López Hernández, uno de sus mayores exponentes, la teología india es concreta, integral, con un lenguaje marcadamente religioso, tiene por sujeto al pueblo que elabora su pensamiento en forma colectiva, y usa como vehículo de expresión el

lenguaje mítico-simbólico. Además, no hay que crearla, sino reconocerla, respetarla y fomentarla.

No obstante, debe recordarse que el término viene de lejos, por lo menos desde que Bartolomé de las Casas, primer obispo de Chiapas, llamó en latín *theologia indorum* a la teología que producían los indígenas, editada entonces por el padre Domingo de Vico, quien viajó a la zona en 1545 junto a Las Casas, produciendo tres tomos en *kakchiquel* (con nuevas copias en el siglo XVII). Esta obra se adelantó poco más de cuatro siglos al documento conciliar *Ad Gentes* sobre la evangelización misionera y donde se considera (No. 11) a las tradiciones pre cristianas de los pueblos “las semillas de la palabra de Dios” (López Hernández, 2012: 8). De acuerdo con López Hernández (Ibíd.):

Las Casas intuía que la antigua sabiduría maya podría fungir como una especie de Antiguo Testamento propio. Así como hay una Iglesia y una patrística latina, otra oriental, otra griega o siria y aramea, con reflexión teológica propia, sin que se rompa la unidad, así las teologías indias no desean una copia colonial de la Iglesia, sino que surja una iglesia maya, una náhuatl, o quechua sin dejar de ser una.

Desde su aparición abiertamente como debate eclesial en los años noventa del siglo XX, la teología india ha venido acompañada de la polémica. Está como “problema ideológico de fondo” si es que realmente se puede hablar de una “teología” o, más bien, como apuestan obispos críticos (y la Congregación de la Doctrina

de la Fe del Vaticano),¹ se la debe nombrar como “sabiduría indígena” (en este caso sin elevarla al rango teológico). Es por eso que incluso se ha pedido dividir la teología india en una serie de variantes, desde las más culturalistas hasta las más institucionales. De acuerdo con el obispo Arizmendi:

[...] se ha considerado válida la distinción entre “Teología India India”, que reflexiona y revalora la sabiduría de los mayores, sin referencia al Evangelio; “Teología India Cristiana”, que se discierne, se valora y se ilumina a la luz de Jesucristo, junto con otras confesiones cristianas; y la “Teología India Católica”, que se confronta y se enriquece también con el magisterio de la Iglesia Católica.

Samuel Ruiz, quien fuera obispo de San Cristóbal de Las Casas (1959-1999), en Chiapas, México, parece situarse en las

tendencias más radicales de esta supuesta teología cuando en una entrevista apunta (Ruiz i Torner, 2003: 96; traducción propia):

Los que piensan que la teología india es una especie de sustitución de la teología de la liberación destinada a las comunidades indígenas se equivocan de camino.

Lo que llamamos teología india parte antes que nada de la reflexión de los indígenas. Reflexión que, por otra banda, no se acaba nunca, la diferencia es que actualmente es recogida de forma más atenta, más sistemática, porque tenemos plena consciencia de la existencia de las comunidades indígenas con todas sus particularidades culturales.

En cualquier caso, y en cualquiera de sus vertientes, se puede decir que esta teología tiene como antecedentes más directos los documentos de pastoral indígena post conciliares, siendo los principales los que van del encuentro

de Melgar, Colombia (1968), con una encuesta previa,² hasta el de Quito, Ecuador (1986), pasando por Caracas, Venezuela (1969), Iquitos, Perú (1971), Asunción, Paraguay (1972), Goiania (1975) y Manaus, Brasil (1977), pre Puebla (1977-78),

de nuevo Manaus (1980), Brasilia (1983), y Bogotá, Colombia (1985).

Por orden cronológico contemporáneo, el documento de Melgar (1968), el resultado del primer encuentro de expertos de misiones realizado en el Continente luego del Concilio Vaticano II, es fundacional de un nuevo enfoque de pastoral indígena, una nueva forma de evangelización. Con el tiempo, sin embargo (hoy casi podemos hablar de 50 años desde su elaboración) adolece de una aproximación básicamente desarrollista, asimilacionista y de aculturación hacia los pueblos indígenas (con todo y el avance que supuso entonces y hasta su preocupación en que no se lo considere un documento de “aculturación”). Al ser un documento de pastoral misionera, el objetivo es dar mejores herramientas para evangelizar, en este caso a los indígenas. Como se dice al principio del documento: “La variedad de circunstancias en que se realiza la

misión, exige modalidades distintas en la acción misionera” (VV.AA., 1989: 22). Luego se apunta, por ejemplo, que las “devociones” populares “hay que purificarlas de sus elementos no conformes con el evangelio, y ordenarlas a la celebración del misterio pascual en la Liturgia”; y así continúa detallando todas aquellas acciones tendientes a extender la religión católica en áreas difíciles para la misma, como es el mundo indígena.

Posteriormente, el encuentro de Iquitos (1971), centrado en la Amazonía, se celebró no sin críticas y tensiones debido a Barbados I, la Declaración realizada en enero de ese mismo año por once antropólogos en una reunión donde se denunció la actividad evangelizadora. El documento de Iquitos es más antropológico que el de Melgar, alejándose de posiciones desarrollistas. El diagnóstico (22; cf. VV.AA., 1989: 81) es claro:

El estado de desintegración biológica (epidemias, desnutrición, etc.) y cultural en que se encuentran los pueblos de la selva amazónica, es el resultado de los diversos contactos etnocéntricos. / A esta situación han cooperado, aunque con diverso grado de culpabilidad: los conquistadores con sus contactos violentos esporádicos, los misioneros por la subestima de las culturas nativas y por actitudes de conquista espiritual, las fuerzas migratorias con el despojo sistemático de tierras y reubicaciones forzadas, las políticas indigenistas de integración unilateral y los explotadores de recursos naturales (compañías de petróleo, caucheros, madereros, etc.) que han llegado hasta la violencia y exterminio.

En el documento se aporta el concepto de “encarnación cultural” cuando explicita que la solidaridad implica el “compromiso de máxima comprensión, respeto y aceptación

de las culturas autóctonas (encarnación cultural)” (39; cf. VV.AA, 1989: 90), y se incide en la “propia teología” (47, p. 93; subrayado propio):

Son los creyentes quienes, al interrelacionarse comunitariamente, reinterpretan colectivamente su sistema religioso tradicional a la luz del hecho salvador de Cristo, formulan su profesión de fe y su propia teología. Ello permitirá desembocar en la creación de un nuevo sistema litúrgico. Al misionero le corresponde desencadenar este proceso con una evangelización encarnada y asistir a la comunidad en actitud de verdadero diálogo en el cual comunique la vivencia de su fe y vela por la fuerza de sus expresiones.

Un año más tarde, en 1972 en Asunción, en la línea de la Iglesia de los pobres y de la Teología de la liberación, la Iglesia incide en un “proyecto de acción misionera liberadora” (Torre Arranz, 1993: 15). ¿De qué se trata? De acuerdo con Torre Arranz (1993: 21): “Cuando la evangelización se solidariza con los empobrecidos, dominados y marginados concretos, y al mismo tiempo se incultura asumiendo la cultura de cada grupo humano se está convirtiendo en una religión inculturada y liberadora, es decir, estamos ante una nueva manera de evangelizar, ante un modelo diferente de evangelización”. Inculturada y liberadora... una evangelización de acuerdo con las características de cada cultura sin perder el mensaje cristiano de liberación de los oprimidos, ya sea de los judíos en la Galilea bajo el Imperio romano o de cualquier otro pueblo o grupo de personas subalternas, como los pueblos

indígenas en América. El compromiso directo no sólo se da con el rechazo y denuncia de las políticas indigenistas (asimilacionistas) del Estado, sino con el rescate cultural, la defensa de las tierras y territorios, el apoyo al surgimiento de organizaciones indígenas... todo a partir del derecho a la libre determinación de los pueblos. Un salto cualitativo enorme a partir de la semilla renovadora del Vaticano II.

La necesidad de la Iglesia de colaborar con el nacimiento de teología indígena también se da en el documento de Bogotá (1985). En la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo (1992) hubo un avance muy importante: el compromiso para con los pueblos indígenas de “acompañar su reflexión teológica, respetando sus formas culturales que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza”. De acuerdo con López Hernández (2012: 9):

Es en este contexto eclesial en que varios indígenas consagrados en la vida religiosa u ordenados sacerdotes de la Iglesia nos decidimos a emprender la ingente tarea de desclandestinizar la sabiduría de nuestros pueblos y hacer abiertamente procesos de diálogo y síntesis de las dos vertientes religiosas que componen nuestra identidad espiritual. Y lo hicimos con acompañamiento de nuestros pastores y de nuestras servidoras y servidores no indígenas. Es a esto lo que se ha llamado “teologías indias”.

El recorrido hasta hoy ha sido largo e intenso. Aparte de los numerosos talleres y encuentros de pastoral indígena, algunos de ellos ya citados, y de los encuentros del episcopado latinoamericano con referencias directas a la pastoral y teología indígenas (especialmente Puebla, 1979; Santo Domingo, 1992, y Aparecida,

2007), más concretamente respecto a la teología india propiamente dicha deben subrayarse los encuentros continentales (México, 1990; Panamá, 1993; Bolivia, 1997; Paraguay, 2002; Brasil, 2006; El Salvador, 2009);³ y los simposios latinoamericanos (Colombia, 1999; Ecuador, 2002; Guatemala, 2006; Perú, 2011).

Inculturación

¿Qué se debe entender por el término “inculturación”? ¿Cuál es su origen? Luego de la superación que significó en el Vaticano II rechazar las otras culturas como idolatrías condenables (Ad Gentes, 11; Lumen Gentium, 17), así como en Medellín, 1968 (Pastoral Popular, 5) y en Evangelii Nuntiandi (53, 1975) (Suess, 1989: 180), se da la IV asamblea general del sínodo de obispos (1977). Allí, el cardenal Sin de Manila, Filipinas, introduce el concepto de

“inculturación”, que será retomado en 1979 por Juan Pablo II en la exhortación apostólica Catechesi Tradendae (53; Müller, 1963; cf. Suess, 1993: 175), y en posteriores alocuciones. Dependiendo de su interpretación, en la praxis misionera y en la teología, esta “inculturación” será una mera traducción lingüística o bien, de forma más radical, un diálogo intercultural permanente,⁴ hasta el punto de vincularla a la liberación. De acuerdo con Suess (1993: 178):

Como la encarnación, que abarca toda la vida de Jesús, es redentora, así la inculturación integral es integralmente liberadora. Entre inculturación y liberación hay una estrecha vinculación, como entre encarnación y redención.

En el concepto está la tensión entre lo particular (la cultura) y lo universal (el mensaje de Jesús), que si bien ha ido de la mano con la llamada cultura judeo-cristiana (y helenista-mediterránea, luego “europea occidental”), debe hoy, como siempre debería haberse hecho, “inculturarse” realmente en todas las culturas. Y en el fondo se da un complemento: la civilización mundial se construye con las contribuciones de las culturas particulares. Además, de acuerdo con Suess (1993: 176), hablar de inculturación como bandera de una evangelización integral presupone una definición de cultura. Entonces, esa definición de cultura debe inscribirse en el concepto integral

de cultura como sistema adaptativo (material), asociativo (social) e interpretativo (cognoscitivo y/o simbólico), como un modo de vida en igualdad con los otros modos de vida, lo que ha de posibilitar un diálogo intercultural. De acuerdo con Albó (2007: 5), con el ejemplo de su compañero de congregación hoy ya fallecido “Pepe H”: “La inculturación más honda no es la inserción del forastero sino el crecimiento de una fe cuyas semillas están ya en cada pueblo desde mucho antes que llegara el primer misionero cristiano y que ya se han desarrollado en árboles frondosos”. Estas semillas pueden sistematizarse en una teología.

Discusión

La teología india remite a los pueblos indígenas de América, a su forma de expresar y comprender a Dios. Es decir, remite a la cultura, a su cultura. Sin embargo, desde 1492 los pueblos indígenas como un todo son sujetos subalternos en una relación colonial con los europeos y sus descendientes. Si antes de la Conquista pudo haber subalternos dentro de cada pueblo indígena a partir de clases sociales (por lo menos en los Estados azteca, maya, e inca), es a partir de la Conquista que los pueblos indígenas, como un todo indiferenciado, pasan a ser los pobres, los oprimidos, los colonizados, los subalternos en una nueva situación colonial marcada

esta vez por razón de raza, lo que los estudios decoloniales hoy citan como “colonialidad del poder” (Quijano, 2000): el indígena (y afrodescendiente) que por su color de piel pasa a ser discriminado y por ello pobre económico, una situación que no cesa con las independencias decimonónicas de las colonias ultramarinas del imperio español.

Desde esta perspectiva, y desde un enfoque especialmente cristiano, los pueblos indígenas también deben “liberarse”, y además en su triple acepción: como pueblos y personas oprimidas en el aspecto de clase; como seres humanos en

el transcurso histórico de la Humanidad; y como hijos de Dios, que libera a la persona de sus ataduras-pecados. En este sentido, la teología india, desde la praxis indígena del día a día, debería tener presente los aportes de la teología de la liberación, como dos caras de la misma moneda: el indígena-pobre. Al respecto se puede citar muy especialmente a Ignacio Ellacuría (1985), con un trabajo transdisciplinar fecundo en humanidades y ciencias sociales, y quien subraya el vínculo libertad-igualdad como dos caras de la misma moneda. No hay libertad sin igualdad, dice, que en este sentido se podría traducir como: no hay liberación del indígena sin igualdad social.

En el mismo escrito, Ellacuría también incide en diferenciar “ideología” de “ideologización”. Si la primera son las ideas compartidas entre las personas y no debe tener una connotación negativa per se; la segunda, “ideologización”, se debe entender como aquellas ideas difundidas por las clases-élites

dominantes para su propio beneficio, confundiendo a las mayorías. Como bien dice: “Cuando un sistema es injusto su aparato ideológico sobrepasa el carácter de ideología para caer en el de la ideologización”. Aunque no nos atengamos exclusivamente a la famosa premisa de Marx de que la religión es el opio del pueblo, a partir de la aseveración de Ellacuría se puede entender que la Iglesia, cierta Iglesia, tiene un carácter “ideologizador”... pues es parte justificativa de un aparato ideológico de un sistema injusto, el actual, una máquina de producir inequidad social (Ellacuría lo citará como “mal común” o “mal histórico” a partir del “pecado estructural” o “pecado social”; cf. Ellacuría, 2001; Samour, 2013). En este contexto, la teología india tiene un papel primordial en desideologizar el aparato ideológico actual, pero para ello debe retomar algunas premisas de la teología de la liberación, como la categoría de pobre. De acuerdo con el obispo Pedro Casaldáliga (Cabrero, 1997: 27):

La gran preocupación nuestra es la siguiente: Que se piense que hay categorías que son [sólo] culturales, o locales, o accidentales. Por ejemplo si se pensase que la fe cristiana puede dejar de ser histórica, o si se pensase que la opción por los pobres es una opción relativa, secundaria, accidental, temporal... hay categorías que son eternas.

Estas categorías “eternas” (como “historia” o “opción por los pobres”) forman parte inextricable de la llamada teología de

la liberación, junto con el análisis contextual, pues desde esta teología se hace una lectura sistemática de la fe en circunstancias históricas,

sociales, y políticas muy concretas, y se toma partido. En esta metodología histórica y contextual, Ella- curía daba importancia a la toma de

conciencia de la injusticia por parte de las mayorías y a la organización social para revertirla. En sus palabras ([1981]: 146):

Esta toma de conciencia individual y colectiva ha de convertirse, de algún modo, en acción, en praxis. Esto requiere, en primer lugar, organización, organización popular. [...] me refiero al hecho bruto de que los pobres han de organizarse en cuanto pobres para hacer desaparecer ese pecado colectivo y originante que es la dialéctica riqueza-pobreza.

Pocos años más tarde, Ellacuría habla de “mayorías populares” (“los pobres”, “los oprimidos”) y de “masas”. Las primeras las define (1982) como: (i) aquellas auténticas mayorías de la humanidad; (ii) que se encuentran marginadas respecto a las minorías elitistas (relación dialéctica), y (iii) que no están desposeídas por leyes naturales u holgazanería sino por ordenamientos sociales históricos que las han situado en este estado privativo. El segundo concepto, “masas”, es abordado unos años más tarde en “La cuestión de las masas” (1987), aunque no de forma muy clara, entendiéndolas como sujetos hegemónicos (seguramente en busca de la hegemonía gramsciana en la sociedad civil), y autodestinatarios del proceso histórico. Lo

más importante, creo, es que “las masas no deben ser satélites, deben actuar desde su propia especificidad”. Independientemente de la definición concreta de uno de los conceptos (“mayorías populares”), y la vaguedad (y problema) del otro (“masas”), la principal diferencia que se podría encontrar es que “las masas” son las mayorías populares “politizadas”, y esto es importante.

Desde los cambios del Vaticano II, en Latinoamérica la pastoral indígena incidió en la organización social para luchar por la tierra y la propia cultura. Véase especialmente el documento de Bogotá (1985; cf. VV.AA. 1989: 114) cuando como parte de los compromisos se propone:

Apoyar el surgimiento de organizaciones indígenas que representen los legítimos anhelos de estos pueblos. / Respaldo las organizaciones indígenas existentes, en sus luchas por la defensa de la tierra y la autodeterminación de sus pueblos. [...] Apoyar la unidad del movimiento y

organizaciones indígenas en nuestros respectivos países y a nivel continental, libres de ideologismos y manipulaciones.

Hay muchos casos concretos de este tipo de pastoral, e impacto evidente en las zonas donde la Iglesia apoyó a los/as indígenas en su organización política. Véase el caso de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, en México, encabezada durante varios años por Samuel Ruiz que, en parte y como efecto colateral, desembocó en el levantamiento neozapatista de 1996 y en la democratización de México; el trabajo del obispo brasileño Pedro Casaldáliga, quien dirigió el

Centro Indígena Misionero (o CIMI), o el realizado por los salesianos en la Amazonia sur ecuatoriana, que desembocó en varias organizaciones indígenas asociadas a la CONAIE (la mayor organización indígena del Ecuador, y de Latinoamérica en las décadas de 1980 y 1990), que luego participó en política electoral mediante el Pachakutik, alcanzando brevemente ser parte del gobierno ecuatoriano en 1997. Esta incidencia de la Iglesia en los movimientos sociales indígenas, luego partidos indígenas,

está bien sistematizada desde la ciencia política, en el sentido que sólo allí donde hubo un movimiento pastoral activo en beneficio de los indígenas, y allí donde no estalló la violencia, entre otros factores, se dieron importantes movimientos sociales indígenas para revertir las injusticias históricas.

En este sentido de unidad y complementariedad entre luchas culturales por el reconocimiento y luchas sociales por la equidad es que la teología india es un lugar teórico irremplazable para comprender la aproximación de Dios desde los pueblos indígenas, de forma contextualizada e histórica. Al respecto, el trabajo de diálogo y posible síntesis entre teología india y teología de la liberación está en parte inexplorado, ya sea por los propios indígenas o por teólogos más académicos. Si se avanzara en este trabajo podrían darse documentos muy valiosos y fecundos en la línea acción-reflexión-acción para un mundo mejor.

Conclusiones

Aun y con la discusión sobre si la "teología india" es realmente "teología" o básicamente "sabiduría indígena", rebajándola así en su posible nivel eclesial (per a la vez y por otra parte liberándola

de ese posible corsé), desde los años noventa del siglo XX se ha ido abriendo paso como un discurso auto reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar religioso de los pueblos indígenas (a través

de toda su historia). Para ello se apela a las “semillas del Verbo” en todas las culturas, y al aporte que hacen las culturas indígenas con sus valores característicos a la religión cristiana (muy especialmente a la “religiosidad popular”) y a la Humanidad en general. Esta nueva teología, aun no validada oficialmente por la estructura eclesial (como se esperaba en Aparecida), bebe de la pastoral indígena y de sus encuentros y documentos post conciliares. Un concepto de especial relevancia es el de “inculturación”, con sus múltiples interpretaciones desde la mera traducción cultural (de la Biblia a los idiomas indígenas) a un diálogo intercultural permanente entre las religiones de las culturas indígenas y la religión cristiana incardinada históricamente en la cultura judeocristiana. En su vertiente más radical, a esta inculturación unida a la “misión evangelizadora” se la ha llamado “evangelización inculturada liberadora”, teniendo presente así la dimensión de los subalternos, desde una perspectiva de “opción por los pobres”.

La llamada Iglesia de los pobres ha dado su propia teología,

la “teología de la liberación”, e incluso de forma más amplia la llamada “filosofía de la liberación”, con elaboraciones como la relación inextricable entre libertad e igualdad, la diferencia entre ideología e “ideologización”, o los conceptos de “mayorías populares” y “masas”. El trabajo pastoral concreto, por los menos desde los años setenta en adelante, ha evidenciado el vínculo fructífero entre Iglesia y pueblos indígenas como parte de las “mayorías populares” y las “masas” ante un sistema injusto que produce pecado. Sería positivo que este vínculo en la praxis, que ha tenido un impacto en la conformación de movimientos y partidos sociales indígenas que han influenciado a su vez en la democratización de sus respectivas sociedades “nacionales”, tuviera su correlato en la reflexión teológica. Al respecto, desde la teología india, con su énfasis en las diferencias culturales históricas y del momento, se podría incorporar de forma más sistemática el aporte social de la teología de la liberación, y más cuando los indígenas aparecen en la historia reciente como los sujetos subalternos por excelencia de la Modernidad.

Referencias Bibliográficas

- ☞ Albó, Xavier (2008). "La vertiente indígena de la Teología de la liberación". En Consuelo de Prado y Pedro Hughes. *Libertad y Esperanza, a Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- ☞ Arizmendi Esquivel, Felipe (2008). "Eventos del CELAM y de la CEM sobre Teología India". En XV Encuentro Nacional de Sacerdotes Indígenas, 16-19 de junio de 2008. Accesible en:
- ☞ Bouyer, L. (2002). *Diccionario de Teología*. Barcelona: Herder.
- ☞ Cabrero, Ferran (1996). "El neoliberalismo niega la sociedad. Entrevista con el padre Pedro Casaldáliga, obispo de Brasil y teólogo de la liberación". En *Cennemi, San Salvador, El Salvador*, junio/agosto 1997, No. 2: 26-30.
- ☞ Ellacuría, Ignacio (2001). "El mal común y los derechos humanos". En *Escritos filosóficos (III)*, UCA Editores: San Salvador, pp. 447-450.
- ☞ ----- (1989). "El desafío de las mayorías pobres". En *Revista ECA, San Salvador, El Salvador*, No. 493-494: 1075-1080.
- ☞ ----- (1999 [1987]). "La cuestión de las masas". En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. Escritos políticos (II). San Salvador: UCA Editores pp. 777- 798.
- ☞ ----- (1985). "Función liberadora de la filosofía". En *Revista ECA, San Salvador, El Salvador*, No. 435-436: 45-64.
- ☞ ----- (1982) "Universidad, derechos humanos, y mayorías populares". En *Escritos universitarios*. San Salvador: UCA Editores, pp. 203-214.
- ☞ ----- ([1981]). "Los 'pobres', lugar teológico en América Latina".
- ☞ Gorski, Juan F. (1998). "El desarrollo histórico de la 'Teología India' y su aporte a la inculturación del Evangelio". En *VV.AA. Desarrollo histórico de la Teología India*. Iglesia, Pueblos y Cultura No. 48-49. Quito: Abya Yala, pp. 9-34.
- ☞ La Torre Arranz, Jesús A. de (1993). *Evangelización inculturada y liberadora. La praxis misionera a partir de los encuentros latinoamericanos del postconcilio*. Quito: Abya Yala.

- ☞ López Hernández, Eleazar (2012). "La Teología India y su lugar en la Iglesia". México: CENAMI. Accesible en: http://usuarios.tinet.cat/fqi_sp02/docum_sp.htm [visitado Noviembre 2014].
- ☞ ----- (1997). "Caminos de la teología india". México: CENAMI. Accesible en: http://usuarios.tinet.cat/fqi_sp02/docum_sp.htm [visitado Noviembre 2014].
- ☞ ----- (1990). "Teología india hoy". Ponencia presentada en el Primer Encuentro Latinoamericano de Teología India, México, 1990. Accesible en: http://usuarios.tinet.cat/fqi_sp02/docum_sp.htm [visitado Noviembre 2014].
- ☞ Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
- ☞ Ruiz, Samuel y Carles Torner (2003). Els indis em van convertir. Barcelona: Proa.
- ☞ Samour, Héctor (2013). "El concepto de 'mal común' y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría". En Revista ECA, San Salvador, El Salvador, No. 732, Vol. 68, enero-marzo: 7-18.
- ☞ Spivak, Gayatri (1988). "Can the Subaltern Speak?" En Cary Nelson y Larry Grossberg (Eds.). Marxism and the interpretation of Culture. Chicago: University of Illinois Press.
- ☞ VV.AA. (1998). Desarrollo histórico de la teología india. Iglesia, Pueblos, y Cultura, n°48-49. Quito: Abya Yala.
- ☞ Suess, Pablo (1993). "Inculturación. Caminos, metas, principios". En VV.AA. (1993). La Iglesia y los indios ¿500 años de diálogo o de agresión? Colección 500 años, n°12. Quito: Abya Yala, pp. 155-182.
- ☞ VV.AA. (1989). Documentos de pastoral indígena. Bogotá: CELAM.

Notas

- 1 Ya desde los años noventa, la Congregación de la Doctrina de la Fe mostró interés en saber cómo proceder ante los escritos de la teología india principalmente de Eleazar López Hernández. Por ello encargó un informe a Mons. Luis Francisco Ladaria Ferrer, entonces profesor de la Universidad de Salamanca, España.
- 2 Los misioneros deciden realizar este encuentro primigenio un año antes, en 1967, en Ambato (Ecuador).
- 3 Listado y alguno de sus documentos accesibles en: http://usuarios.tinet.cat/fqi_sp02/reuni_sp.htm
- 4 De acuerdo con López Hernández (1997: 16): “La inculturación del Evangelio implica superar los esquemas colonialistas de evangelización para entrar de lleno a la implementación de actitudes permanentes de diálogo respetuoso con las culturas y expresiones religiosas de los pueblos indígenas. Para descubrir en ellas la riqueza humana y espiritual que han ido acumulando en siglos de búsqueda de vida y de Dios. Para servir pastoralmente a las Semillas del Verbo, que el Espíritu ha sembrado en ellas, y ayudarlas a llegar a su plena floración y fructificación”.