

El indígena como locus theologicus: En diálogo con la propuesta de Jon Sobrino para avanzar en un Rito Amazónico

The indigenous as a locus theologicus: In dialogue with Jon Sobrino's proposal to advance in an Amazonian Rite

Washington da Silva Paranhos
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia [FAJE] - Brasil

José Federico Castillo Tapia
Comisión para la Eucaristía del Rito Amazónico - España

Resumen

El presente artículo examina la posibilidad de reconocer al sujeto indígena como *locus theologicus* en el marco de la teología latinoamericana contemporánea. Aunque la categoría de los pobres como lugar teológico ha sido ampliamente desarrollada por Jon Sobrino y la teología de la liberación, la especificidad del indígena como sujeto histórico-cultural diferenciado carece aún de sistematización teórica suficiente. El estudio adopta un enfoque bibliográfico y analítico-hermenéutico, articulando la cristología desde las víctimas, los aportes de la Teología India y el magisterio reciente sobre inculturación, especialmente en el contexto amazónico. Asimismo, dialoga críticamente con la perspectiva decolonial latinoamericana, particularmente con Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo, a fin de situar la cuestión en el horizonte de la crítica a la colonialidad del saber. Se sostiene como hipótesis que el reconocimiento del indígena como lugar teológico no sustituye las fuentes normativas de la fe, sino que amplía su horizonte hermenéutico en coherencia con la lógica de la encarnación, la opción preferencial por los pobres y la catolicidad pluricultural de la Iglesia.

Palabras-clave

Locus theologicus.
Teología de la liberación.
Teología India.
Inculturación.
Rito Amazónico.

Abstract

This article examines the possibility of recognizing the indigenous subject as a *locus theologicus* within contemporary Latin American theology. While the category of the poor as a theological locus has been extensively developed by Jon Sobrino and liberation theology, the specific recognition of indigenous peoples as a differentiated historical and cultural subject remains insufficiently systematized. The study adopts a bibliographical and analytical-hermeneutical approach, articulating liberationist Christology, contributions from Indigenous Theology, and recent magisterial reflections on inculturation, particularly in the Amazonian context. It also engages critically with Latin American decolonial thought, especially Aníbal Quijano and Walter Dignolo, in order to situate the discussion within a broader critique of the colonality of knowledge. The article argues that recognizing indigenous peoples as a theological locus does not replace the normative sources of faith but expands their hermeneutical horizon in coherence with the logic of incarnation, the preferential option for the poor, and the Church's pluricultural catholicity.

Keywords

Locus theologicus.
Liberation Theology.
Indigenous Theology.
Inculturation.
Amazonian Rite.

Introducción

La categoría *locus theologicus* ha desempeñado un papel estructurante en la tradición teológica occidental desde su sistematización clásica en Melchor Cano en el siglo XVI, al designar los lugares normativos desde los cuales la teología fundamenta su reflexión. Tradicionalmente vinculada a la Escritura, la Tradición y el Magisterio, esta noción experimentó una resignificación decisiva en el siglo XX con el surgimiento de la teología latinoamericana de la liberación, que identificó en la realidad histórica de los pobres un lugar privilegiado de revelación y discernimiento. En particular, Jon Sobrino (1991) sostuvo que los pobres constituyen el “lugar sustancial” desde el cual debe pensarse la cristología en América Latina, afirmando que en los “crucificados de la historia” se transparenta el rostro del Dios de Jesús (Sobrino, 1991). Esta relectura no implicó una sustitución de las fuentes normativas de la fe, sino una reubicación hermenéutica de su interpretación desde la historia concreta de las víctimas.

Sin embargo, aunque la categoría de los pobres como *locus theologicus* ha sido ampliamente desarrollada, la especificidad del sujeto indígena - como realidad histórica, cultural, espiritual y civilizatoria diferenciada - no ha

recibido una sistematización teórica equivalente. En un continente marcado por la colonización, la subordinación cultural y la persistente exclusión estructural de los pueblos originarios, surge la pregunta que orienta este estudio: ¿puede el indígena, en cuanto sujeto histórico-cultural concreto, ser reconocido como *locus theologicus* legítimo dentro de la reflexión eclesial contemporánea? La relevancia académica de esta cuestión se manifiesta en el contexto actual, caracterizado por la emergencia de la Teología India, por el debate eclesial en torno a la inculturación - especialmente a partir del Sínodo para la Amazonía - y por las críticas contemporáneas a la colonialidad del saber.

En este sentido, el diálogo con el pensamiento decolonial latinoamericano ofrece un marco crítico pertinente. Aníbal Quijano ha mostrado cómo la “colonialidad del poder” produjo también una colonialidad del saber, mediante la cual los paradigmas europeos se universalizaron como únicos criterios de racionalidad. De manera convergente, Walter D. Mignolo ha propuesto la necesidad de una “desobediencia epistémica” que permita reconocer otros lugares legítimos de producción de conocimiento. Sin trasladar mecánicamente estas categorías al ámbito teológico, su incorporación crítica permite problematizar los presupuestos epistemológicos desde los cuales se ha definido históricamente el concepto de *locus theologicus* y abre espacio para considerar la experiencia indígena como mediación hermenéutica significativa.

El presente artículo no pretende desarrollar una teoría general de los *loci theologici* ni una historia exhaustiva de la Teología India. Su objeto específico consiste en examinar si la categoría elaborada por la teología de la Liberación - los pobres como lugar teológico - puede ampliarse conceptualmente para incluir al sujeto indígena como *locus* específico, considerando su dimensión cultural y civilizatoria. La laguna identificada radica, por una parte, en la escasa articulación sistemática entre la propuesta sobriniana y la reflexión indígena contemporánea y, por otra, en la insuficiente integración del debate sobre inculturación litúrgica - particularmente el eventual Rito Amazónico - dentro de una fundamentación epistemológica más amplia.

El recorte teórico adoptado responde a tres criterios fundamentales: la centralidad cristológica, privilegiando autores que articulan la categoría de *locus* desde la praxis histórica (Sobrino, Gutiérrez, Ellacuría); el protagonismo indígena, incorporando voces representativas de la Teología India contemporánea; y el diálogo con el magisterio reciente sobre inculturación y pluralidad cultural. Metodológicamente, se trata de una investigación bibliográfica de carácter analítico-hermenéutico, basada en la lectura crítica de obras fundamentales de la teología de la liberación, textos representativos de la Teología India, documentos conciliares y postsinodales, así como estudios recientes sobre el proceso del Rito Amazónico. El enfoque hermenéutico parte del principio de circularidad entre experiencia histórica y fuentes normativas de la fe: no se propone sustituir Escritura y Tradición por la experiencia cultural, sino examinar cómo determinadas realidades históricas pueden constituirse en mediaciones significativas para la comprensión del dato revelado.

La hipótesis que orienta el trabajo sostiene que el reconocimiento del indígena como *locus theologicus* no implica ruptura con la tradición doctrinal, sino una ampliación coherente con la lógica de la encarnación, la opción preferencial por los pobres y la dimensión pluricultural de la catolicidad. Desde esta perspectiva, el debate en torno al Rito Amazónico será considerado como una verificación eclesial concreta de dicha ampliación epistemológica.

Los pobres como *locus theologicus* en Jon Sobrino y la teología de la liberación

La teología de la liberación se funda en una convicción decisiva: Dios se revela en la historia concreta y, de modo privilegiado, en el sufrimiento de los pobres. Esta afirmación no constituye un simple énfasis pastoral, sino una opción epistemológica que redefine el punto de partida del quehacer teológico. En este horizonte, Jon Sobrino (1999) sostiene que la presencia de Cristo se reconoce de manera singular en los “crucificados de la historia”, es decir, en los pueblos empobrecidos y excluidos.

Sobrino afirma que la cristología latinoamericana determina como su “lugar sustancial” a los pobres de este mundo, realidad que debe atravesar todo “lugar categorial” donde se elabora la reflexión teológica (Costadoat, 2016, p. 23-49). De este modo, la experiencia histórica de los pobres no constituye un dato sociológico externo a la fe, sino un ámbito intrínseco desde el cual se escucha la Palabra y se disciernen los signos de los tiempos. La Iglesia de los pobres aparece entonces como “lugar eclesial de la cristología”, en cuanto comunidad configurada por quienes padecen la injusticia (Costadoat, 2016, p. 25). Tal perspectiva hunde sus raíces en el Evangelio - particularmente en Mt 25,40 - y en la praxis histórica de Jesús, caracterizada por su solidaridad con los marginados.

Esta intuición no es exclusiva de Sobrino. Ignacio Ellacuría formuló explícitamente la expresión “los pobres, lugar teológico en América Latina”, subrayando que los pobres no son meros destinatarios de la acción pastoral, sino sujetos históricos desde los cuales Dios interpela a la Iglesia (Ellacuría, 1990). En esta línea, Gustavo Gutiérrez definió la teología de la liberación como una reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra: “La teología es reflexión, actitud crítica. [...] La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra” (Gutiérrez, 1971, p. 36), orientada a la transformación liberadora. Se configura así una inversión hermenéutica: la realidad de los oprimidos se convierte en criterio interpretativo fundamental de la fe.

Como ha señalado González Faus (1984), esta propuesta supuso una auténtica transformación epistemológica al situar la experiencia de los pobres como mediación constitutiva del discurso teológico. No obstante, la formulación suscitó reservas en la Congregación para la Doctrina de la Fe, que temía una posible sustitución de las fuentes normativas de la fe por la experiencia histórica. Frente a ello, Sobrino aclaró que no se trata de desplazar la Escritura y la Tradición, sino de leerlas desde la realidad histórica de los pobres, estableciendo una circularidad hermenéutica entre fe y vida.

En consecuencia, la noción de *locus theologicus* en la teología de la liberación no relativiza las fuentes clásicas, sino que explicita su dimensión

encarnada. El Dios cristiano no es ajeno al sufrimiento humano; por ello, la injusticia que padecen los pobres se convierte en lugar privilegiado de revelación y de discernimiento. Hacer teología desde este lugar implica asumir una perspectiva crítica, histórica y liberadora, coherente con la opción preferencial por los pobres y con la fidelidad al Evangelio.

Las cosmovisiones indígenas como mediaciones hermenéuticas

La teología latinoamericana ha subrayado que toda reflexión sobre la fe se realiza desde un lugar histórico y cultural concreto, mediante determinadas mediaciones hermenéuticas. En este marco, las cosmovisiones indígenas - esto es, los modos propios en que los pueblos originarios comprenden el mundo, lo sagrado, la comunidad y la naturaleza - pueden funcionar legítimamente como mediaciones interpretativas del dato revelado. Sus categorías simbólicas y valores ancestrales actúan como lentes a través de las cuales releer la Escritura y la Tradición, de modo análogo a como la teología occidental se sirvió, en su desarrollo histórico, de categorías provenientes de la filosofía griega o del derecho romano.

Este giro hermenéutico no implica relativizar el Evangelio, sino profundizar su encarnación histórica. La lógica cristológica de la encarnación impide concebir un cristianismo monocultural. Como ha recordado Papa Francisco, el mensaje revelado trasciende toda cultura particular y puede expresarse en múltiples lenguajes históricos. En este sentido, asumir las cosmovisiones indígenas constituye un acto de fidelidad a un Dios que se comunica en todas las lenguas y culturas (Hch 2,11).

En el plano concreto, estas mediaciones operan, en primer lugar, ofreciendo categorías simbólicas capaces de iluminar aspectos del misterio cristiano. La teología indígena contemporánea privilegia un lenguaje narrativo y simbólico, convencida de que los mitos y símbolos expresan de manera integral el sentido profundo de la existencia (Charupá, 2021). Autores como Eleazar López Hernández han defendido que los relatos, ritos y figuras míticas de los pueblos originarios contienen una sabiduría teológica en cuanto expresan una experiencia histórica de Dios en clave cultural propia.

Ejemplo de ello es el concepto *náhuatl de Ometéotl*, principio dual originante de la vida, que ha sido releído por algunos autores indígenas como símbolo relacional que puede dialogar con la comprensión trinitaria de Dios (Solano, 2024). De modo semejante, la noción andina del *sumak kawsay* (buen vivir), en armonía con la Pachamama, ha enriquecido la teología de la creación al subrayar la interrelación entre ser humano y naturaleza. En esta línea, Leonardo Boff ha articulado el clamor de la tierra con el clamor de los pobres, integrando la intuición indígena de la tierra como realidad viva dentro de una perspectiva eco-teológica. Nos hallamos así ante una mediación hermenéutica que amplía la comprensión sacramental de la creación (Boff, 1996).

En segundo lugar, las cosmovisiones indígenas configuran un horizonte hermenéutico para la lectura bíblica desde experiencias históricas de opresión y resistencia. La memoria de la colonización permite releer el Éxodo como paradigma liberador y establecer analogías entre el sufrimiento de los pueblos originarios y las narrativas bíblicas de liberación. Asimismo, la identificación del Cristo sufriente con las víctimas indígenas ha favorecido una cristología desde los pueblos crucificados, en continuidad con la teología latinoamericana.

Esta perspectiva encuentra respaldo en la enseñanza conciliar sobre las *semina Verbi*, reconocidas en las tradiciones culturales y religiosas (*Ad Gentes*, n. 11). Reconocer tales semillas en los mitos y valores indígenas no significa equiparar revelaciones, sino discernir la acción previa del Espíritu en la historia de los pueblos. Desde esta clave, asumir categorías culturales indígenas equivale a asumir dimensiones humanas que pueden ser purificadas y plenificadas en Cristo.

Además, estas mediaciones impulsan una necesaria descolonización epistemológica. Al incorporar perspectivas indígenas, la teología cuestiona la absolutización de esquemas eurocéntricos y se abre a una catolicidad entendida como comunión en la diversidad. No se trata de relativismo doctrinal, sino de reconocer la multiforme acción del Espíritu en la historia. En este sentido, Juan Pablo II afirmó que “la evangelización no destruye los

valores de los pueblos, sino que los encarna, los purifica y los eleva, a semejanza de la Encarnación del Verbo” (Juan Pablo II, 1992).

En consecuencia, leer la realidad y la Escritura desde categorías indígenas no constituye una concesión cultural, sino una exigencia teológica coherente con la encarnación y con la misión universal de la Iglesia. Cuando la teología acoge estas mediaciones, no solo amplía su horizonte interpretativo, sino que confirma que el sujeto indígena, con su universo simbólico y espiritual, participa activamente como *locus theologicus* en el discernimiento contemporáneo de la fe.

La incorporación de las cosmovisiones indígenas como mediaciones hermenéuticas exige, además, una revisión crítica de los presupuestos epistemológicos heredados. En este punto, la categoría de “colonialidad del poder” formulada por Aníbal Quijano resulta particularmente iluminadora. Según Quijano, la modernidad produjo no solo una dominación política y económica, sino también una jerarquización epistémica que colocó el conocimiento europeo como norma universal. Esta colonialidad del saber afectó profundamente los modos de producción teológica en América Latina, invisibilizando otras racionalidades y formas simbólicas de acceso a lo sagrado. Reconocer al indígena como *locus theologicus* supone, por tanto, cuestionar implícitamente esa jerarquía epistémica (Quijano, 2005).

La progresión epistemológica del locus: De la topografía clásica a la historicidad encarnada

La evolución del concepto de *locus theologicus* exige un discernimiento riguroso para que su aplicación a la praxis no sea interpretada como un salto metodológico idealizado o de carácter estrictamente ideológico. En Melchor Cano, los lugares teológicos funcionaban como sedes estructurales de argumentación estática, delimitando las fuentes legítimas de transmisión dogmática. Sin embargo, el dinamismo teológico del siglo XX, consolidado por el Vaticano II, provocó un giro hermenéutico decisivo: el *locus* dejó de ser meramente una coordenada conceptual para convertirse en un espacio histórico de escucha profética.

Esta progresión metodológica no establece una ruptura ni una sustitución de las fuentes normativas de la fe (Escritura y Tradición), sino una reubicación del sujeto que interroga el dato revelado. El salto metodológico se justifica en la medida en que el sufrimiento histórico y la alteridad cultural de los pueblos oprimidos no se toman como principios doctrinales autónomos, sino como mediaciones hermenéuticas fundamentales. Es en la circularidad entre la verdad revelada y la realidad concreta de la víctima donde el *locus* se manifiesta como mediación intrínseca, impidiendo que la teología se convierta en un discurso abstracto y desvinculado de la lógica de la Encarnación.

¿El indígena como lugar teológico? Perspectiva latinoamericana. Realidad histórica y opción por los oprimidos indígenas

Una parte significativa de los pobres en América Latina pertenece a pueblos originarios o descende de ellos (DA, nn. 89-90). La historia del continente muestra que la colonización implicó no solo explotación económica, sino también sometimiento cultural y espiritual. Como ha señalado Aníbal Quijano (2005), este proceso instauró una “colonialidad del poder” que articuló dominación económica, jerarquización racial y control epistemológico, configurando un patrón de poder que perdura más allá del período colonial formal. En este contexto, preguntarse si el sujeto indígena puede ser *locus theologicus* supone profundizar la intuición fundamental de la teología de la liberación en un ámbito histórico concreto.

Gustavo Gutiérrez subrayó que el anuncio cristiano debe realizarse allí donde reina la muerte prematura e injusta, particularmente entre pobres e indígenas. Los pueblos originarios figuran así entre aquellos sujetos históricos cuyo sufrimiento interpela radicalmente a la teología. La continuidad entre el indígena colonial y el pobre contemporáneo revela un mismo desafío hermenéutico: asumir el punto de vista de las víctimas para comprender el Evangelio (Gutiérrez, 1989).

Un antecedente significativo se encuentra en Bartolomé de las Casas (1484-1566), quien denunció la violencia de la conquista y defendió la plena humanidad y dignidad espiritual de los pueblos originarios. Tras presenciar las

injusticias cometidas en el proceso colonial, afirmó que “los indios mueren antes de tiempo”, víctimas de un sistema de explotación que negaba su condición de sujetos históricos (Tamayo, 2022). Al hablar de una *theologia indorum*, reconocía que en las culturas indígenas existían disposiciones espirituales y semillas del Verbo que las hacían capaces de acoger el Evangelio sin perder su identidad propia (Tamayo, 2022). Aunque no elaboró una teoría sistemática del pluralismo cultural en sentido contemporáneo, su defensa de la racionalidad, espiritualidad y capacidad teológica de los pueblos originarios constituye un antecedente histórico relevante para la actual comprensión del indígena como sujeto teológico.

La recuperación contemporánea de esta perspectiva retomó esa herencia intelectual de Las Casas, afirmando de modo equivalente que “los pobres en América Latina mueren antes de tiempo” por causa de la injusticia (Tamayo, 2022, comentando a Gutiérrez) y confirma que el indígena no es únicamente destinatario de evangelización, sino sujeto activo en la elaboración teológica. Desde la experiencia histórica de pueblo crucificado emerge también una fe resistente y creativa, capaz de generar nuevas comprensiones del misterio cristiano.

Culturas indígenas y teologías inculturadas

Reconocer al indígena como *locus theologicus* no se limita a la dimensión socioeconómica, sino que implica valorar sus cosmovisiones y experiencias religiosas como ámbitos donde Dios se manifiesta. Desde la década de 1980, la teología latinoamericana ha incorporado la voz de diversos sujetos colectivos. Leonardo Boff señala que del grito originario de los pobres surgieron corrientes específicas - feminista, indígena, afro-americana - en las cuales el grupo oprimido se convierte en sujeto y protagonista de su propia reflexión (Boff, 2019).

En este contexto se consolidan las llamadas teologías indígenas o Teología India, desarrolladas por comunidades y pensadores originarios que articulan la fe cristiana desde sus propias categorías culturales. Al respecto, Eleazar López Hernández sostiene que estas teologías no constituyen una innovación artificial, sino la explicitación consciente de una sabiduría

ancestral que ya permeaba la religiosidad popular y la vivencia cotidiana del misterio de Dios. De este modo, la Teología India se presenta como el reconocimiento de un diálogo que el Espíritu ya mantenía con los pueblos originarios mucho antes de la mediación institucional (López Hernández, 2008).

El Documento de Puebla reconoció en la religiosidad popular un “acervo de valores” que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia, constituyéndose en una forma activa mediante la cual el pueblo se evangeliza a sí mismo (CELAM, 1979, n. 448-450). En muchas regiones, esa religiosidad posee un fuerte sustrato indígena y expresa la creatividad con la que los pueblos originarios incorporaron el Evangelio a su universo simbólico. Un ejemplo paradigmático, presente en el horizonte del documento, es la experiencia guadalupana en México, que afirmó la dignidad del indígena dentro del proyecto de una nueva evangelización.

Desde la perspectiva de la inculturación, las culturas indígenas no son meros contextos externos, sino espacios donde la fe se reinterpreta y se expresa con originalidad. Gustavo Gutiérrez sostenía que las personas “insignificantes” son portadoras del más hondo conocimiento y que, por tanto, la opción por el pobre constituye la fuente de una “gama de itinerarios teologales” en el continente. Esa gama incluye, sin duda, las búsquedas de Dios desde las cosmovisiones indígenas. En la práctica, esto ha favorecido un diálogo creciente entre la teología de la liberación y las espiritualidades originarias, reconociendo en ellas una mediación válida de la experiencia de fe (Gutiérrez, 1983).

Desde esta perspectiva, la inculturación supone la inserción del Evangelio en una cultura determinada, mientras que la interculturalidad implica un diálogo horizontal entre culturas en condiciones de reciprocidad. No se trata simplemente de “aplicar” la fe a un contexto externo, sino de reconocer a las culturas indígenas como sujetos que dialogan críticamente con la tradición cristiana. La interculturalidad comporta un intercambio recíproco en el que ninguna cultura se erige como norma absoluta, sino que todas se dejan purificar y enriquecer por el encuentro. En este sentido, conceptos

como el *sumak kawsay* o la comprensión relacional de la naturaleza no solo influyen en la teología de la creación, sino que generan un espacio donde la racionalidad occidental y las sabidurías ancestrales se interpelan mutuamente. El indígena no es simplemente receptor de una teología elaborada en otros contextos, sino interlocutor activo en un proceso hermenéutico bidireccional. Así, el reconocimiento del indígena como *locus theologicus* supone también asumir la interculturalidad como método teológico.

La inculturación supone la inserción del Evangelio en una cultura determinada, mientras que la interculturalidad implica un diálogo horizontal entre culturas en condiciones de reciprocidad. Desde esta perspectiva, el diálogo intercultural no puede limitarse a una adaptación pastoral. Implica una transformación de los marcos cognitivos. Walter Mignolo ha propuesto la noción de “desobediencia epistémica” para describir el gesto de desprendimiento respecto de los paradigmas hegemónicos de conocimiento. Sin asumir acríticamente su propuesta, puede afirmarse que la ampliación del *locus theologicus* hacia el sujeto indígena constituye un gesto análogo en el ámbito teológico: no una ruptura con la tradición, sino una descentralización que permite escuchar otras racionalidades históricas dentro de la comunión eclesial (Mignolo, 2005).

Implicaciones eclesiales y pastorales de un *locus theologicus* indígena

La afirmación del indígena como lugar teológico comporta consecuencias eclesiales concretas. En primer lugar, fortalece la exigencia de una auténtica inculturación. La Iglesia está llamada a expresar el Evangelio en los lenguajes, símbolos y valores propios de las culturas indígenas, reconociendo la acción previa del Espíritu en ellas. Los obispos latinoamericanos, desde Puebla, subrayaron la necesidad de traducir el mensaje cristiano a los códigos culturales de los pueblos originarios, no como adaptación superficial, sino como proceso profundo de encarnación.

Papa Francisco ha retomado esta perspectiva al proponer una Iglesia con rostro amazónico e indígena, particularmente en Querida Amazonia. Allí se insiste en integrar las cosmovisiones indígenas en la formación teológica y en fortalecer la participación de ministros y agentes pastorales originarios. Experiencias eclesiales en regiones como Chiapas o la Amazonía muestran que liturgias inculturadas, liderazgo comunitario y teologías narrativas pueden enriquecer la vida eclesial sin romper la comunión universal.

En segundo lugar, esta perspectiva refuerza la dimensión profética de la Iglesia. La defensa de los territorios, lenguas y derechos de los pueblos originarios forma parte constitutiva de la misión evangelizadora. Documentos episcopales posteriores - Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007) - han reafirmado el compromiso de acompañar la reflexión teológica indígena y de denunciar nuevas formas de opresión, como la devastación ambiental y la exclusión estructural.

Finalmente, en el plano estrictamente teológico, la afirmación del indígena como *locus theologicus* impulsa una descolonización del saber. Se cuestiona la absolutización de paradigmas eurocéntricos y se avanza hacia una catolicidad entendida como comunión pluriforme. En palabras de Juan Pablo II, el Evangelio purifica y eleva las cualidades espirituales de cada pueblo, integrándolas en la vida de la Iglesia y permitiendo que la fe se exprese con el rostro propio de cada cultura (Juan Pablo II, 1992).

Así, asumir al indígena como lugar teológico no fragmenta la fe, sino que la profundiza históricamente. La Iglesia se reconoce enriquecida por la diversidad cultural y convocada a una conversión pastoral que la haga más cercana, participativa y fiel al Dios que se revela en la historia concreta de los pueblos.

Más allá de la inculturación, la categoría de interculturalidad permite comprender que la Iglesia no solo “adapta” el Evangelio a las culturas indígenas, sino que se transforma en el diálogo con ellas. La interculturalidad eclesial implica escucha mutua, reciprocidad y reconocimiento de asimetrías históricas. En contextos marcados por la colonización, este enfoque exige superar modelos unidireccionales de evangelización y avanzar hacia formas

sinodales donde los pueblos originarios participen en la elaboración de la reflexión teológica, en la toma de decisiones pastorales y en la configuración de ministerios propios.

El aporte de la Teología India contemporánea

Si las cosmovisiones indígenas constituyen un horizonte hermenéutico específico, ello se debe en gran medida a la emergencia de teólogos y teólogas indígenas que elaboran explícitamente la fe desde sus propias matrices culturales. La llamada Teología India no designa simplemente una pastoral contextualizada, sino una producción teológica consciente en la que los pueblos originarios se reconocen como sujetos activos del quehacer teológico.

Eleazar López Hernández define esta corriente como la articulación reflexiva de una sabiduría milenaria con la fe cristiana, no como una innovación artificial, sino como explicitación académica de una experiencia creyente históricamente vivida (López Hernández, 2008). En este sentido, la Teología India no parte de cero, sino que sistematiza una praxis de fe ya inculturada en las comunidades.

Uno de sus aportes decisivos se sitúa en el plano epistemológico. Frente a modelos teológicos marcados por categorías exclusivamente conceptuales o escolásticas, las teologías indígenas privilegian lenguajes narrativos, simbólicos y rituales, integrando mito, memoria colectiva y discernimiento comunitario como mediaciones legítimas del conocimiento de Dios. Como señala Roberto Tomichá Charupá (2021), los símbolos y relatos pueden constituir verdaderas elaboraciones teológicas en cuanto expresan la comprensión profunda del misterio en un pueblo determinado.

En el plano doctrinal, la Teología India ha enriquecido diversos ámbitos de la reflexión. En la teología de la creación, subraya la dimensión relacional y comunitaria de la naturaleza, ofreciendo claves relevantes para una ecología integral. En cristología, presenta a Jesús como compañero de camino de los pueblos originarios, enfatizando su cercanía histórica y su solidaridad con las culturas marginadas. En eclesiología, propone una Iglesia con rostro

indígena, caracterizada por estructuras participativas y comunitarias que dialogan con las formas tradicionales de organización social.

De este modo, la Teología India no solo amplía el contenido temático de la teología latinoamericana, sino que transforma su método y su sujeto. El indígena cristiano deja de ser objeto de evangelización para convertirse en sujeto teologante pleno. Esta transformación confirma que el reconocimiento del indígena como *locus theologicus* no es una extrapolación forzada, sino una consecuencia coherente del dinamismo histórico de la fe en contextos culturales plurales.

Diálogo intercultural: tensiones, riesgos y criterios de discernimiento

El reconocimiento del indígena como *locus theologicus* legítimo abre necesariamente un horizonte de diálogo intercultural en el seno de la Iglesia. No se trata únicamente de una estrategia pastoral, sino de una exigencia derivada de la catolicidad misma: si la gracia asume la historia concreta, también asume las culturas que la configuran. Sin embargo, este proceso no está exento de tensiones.

La integración orgánica de las tradiciones indígenas en la vida teológica y eclesial plantea cuestiones decisivas: ¿cómo promover una auténtica inculturación sin caer en un sincretismo que diluya la identidad cristiana? ¿Cómo respetar la diversidad cultural sin comprometer la unidad de la fe y la comunión eclesial? Estas tensiones han acompañado históricamente el encuentro entre cristianismo y culturas, particularmente en Abya Yala, donde el “encuentro” estuvo marcado por dinámicas de conquista y subordinación.

Hoy, en un contexto de mayor conciencia intercultural, el discernimiento debe evitar dos extremos:

1. La intransigencia uniformizadora, que reproduce esquemas coloniales al identificar cristianismo con formas culturales occidentales;
2. El relativismo acrítico, que acepta cualquier elemento cultural sin referencia al núcleo revelado del Evangelio.

Entre ambos polos se sitúa un camino teológico exigente, sostenido por criterios claros.

Fidelidad creativa: núcleo evangélico y expresión cultural

El primer criterio es el de la *fidelidad creativa*. Consiste en permanecer arraigados en el núcleo del Evangelio y en la comunión universal de la Iglesia, mientras se buscan formas culturales propias para expresarlo. El Concilio Vaticano II afirmó que la Iglesia debe introducir a los pueblos “con sus culturas” en la propia comunidad eclesial y permitir que la fe se exprese en consonancia con el genio de cada cultura (*Gaudium et Spes*, n. 58).

Este principio implica discernimiento:

- Elementos asumibles, como la conciencia de un Ser Supremo creador, el sentido de lo sagrado, la ética comunitaria o la relación respetuosa con la naturaleza.
- Elementos reinterpretables, que pueden ser purificados a la luz del misterio pascual.
- Elementos incompatibles, cuando contradicen la dignidad humana o la revelación cristológica.

La tradición teológica habló de *semina Verbi* para designar estas semillas de verdad presentes en las culturas. Sin embargo, la inculturación no puede reducirse a un eclecticismo simbólico. Debe ser orgánica, eclesial y cristocéntrica.

Juan Pablo II expresó que una fe que no se hace cultura es una fe “no plenamente acogida”. No obstante, también advirtió que una inculturación superficial puede generar “acomodaciones ficticias” (*Redemptoris Missio*, n. 52). El desafío consiste, por tanto, en evitar tanto el sincretismo como el asimilacionismo cultural.

Protagonismo indígena y sujeto teológico

Un segundo criterio es el *protagonismo indígena* en el proceso de discernimiento. La historia de la evangelización latinoamericana muestra los

límites de modelos paternalistas en los que la adaptación cultural era diseñada externamente.

Hoy se reconoce que los propios pueblos deben ser sujetos activos de la articulación entre fe y cultura. Este principio ha sido reiterado por el magisterio latinoamericano, especialmente en el Sínodo para la Amazonía, donde la participación indígena no fue consultiva sino constitutiva del proceso sinodal.

Este protagonismo supone:

- Espacios reales de escucha y decisión.
- Formación de teólogos, catequistas y ministros indígenas.
- Superación de la folklorización superficial de símbolos culturales.

Solo cuando la comunidad misma discierne, la inculturación deja de ser cosmética y se convierte en expresión vital de la fe.

Comunión eclesial y discernimiento sinodal

La inculturación no es un proceso individual ni aislado. Es un acto eclesial. El discernimiento debe realizarse en comunión entre la Iglesia local y la Iglesia universal, bajo la guía del Espíritu.

El camino sinodal inaugurado con fuerza en el pontificado de Papa Francisco ha insistido en que la unidad no significa uniformidad cultural. Soñar con una Iglesia de rostro indígena implica profundizar una eclesiología de comunión donde la diversidad se integra sin fractura.

La eventual creación de un rito amazónico próprio - actualmente en proceso de estudio - constituye un ejemplo paradigmático: creatividad local, evaluación colegial y confirmación eclesial. Este procedimiento garantiza ortodoxia y comunión sin sofocar la novedad del Espíritu.

Riesgos reales y superación formativa

El temor al sincretismo es uno de los riesgos más mencionados. Este peligro existe cuando falta formación teológica o comprensión profunda de las

tradiciones indígenas. Sin embargo, el antídoto no es la negación de la inculturación, sino su profundización crítica.

Paradójicamente, también existe un “sincretismo inverso”: la identificación acrítica del cristianismo con la cultura occidental dominante. La interculturalidad auténtica exige reconocer esta dimensión histórica.

Otro riesgo es la resistencia intraeclesial. Celebraciones en lengua originaria o reinterpretaciones simbólicas pueden suscitar sospechas. La respuesta es la formación intercultural del conjunto del Pueblo de Dios y la memoria de que la Iglesia es históricamente plurirritual.

En esta línea, el Documento de Aparecida llamó a fomentar el diálogo intercultural tanto ad extra como ad intra (DA, n. 95). La diversidad no amenaza la unidad cuando está fundada en Cristo.

Cristo como criterio supremo

El criterio último del discernimiento intercultural es cristológico. La inculturación no busca mezclar religiones indiscriminadamente, sino permitir que Cristo ilumine cada cultura desde dentro.

La tradición latinoamericana, especialmente desde Conferencia de Puebla, insistió en que la causa del indígena pobre es inseparable de la causa de Cristo. Por ello, el diálogo intercultural debe orientarse a la promoción integral de la vida y la dignidad de los pueblos.

El riesgo mayor no es inculturar demasiado, sino inculturar insuficientemente. Cuando la Iglesia no dialoga, se coloca nuevamente en una posición de exterioridad cultural. Cuando dialoga con discernimiento, redescubre su propia catolicidad.

El diálogo intercultural no es un añadido opcional, sino una dimensión constitutiva de la misión eclesial. Fidelidad al Evangelio, protagonismo indígena, comunión sinodal y centralidad de Cristo configuran los criterios que permiten recorrer este camino sin caer en reduccionismos.

Así, el indígena deja de ser objeto de misión para convertirse en sujeto teológico activo. El *locus theologicus* indígena no solo amplía la comprensión

de Dios, sino que impulsa a la Iglesia hacia una configuración más evangélica, sinodal y pluricultural.

En este horizonte, el discernimiento intercultural no permanece en el plano abstracto. Su verificación concreta se da en procesos históricos específicos donde la Iglesia ensaya formas nuevas de encarnación litúrgica y pastoral. El caso de la Amazonía constituye hoy el ejemplo más significativo de esta dinámica, pues en él convergen los criterios aquí señalados: fidelidad creativa, protagonismo indígena, comunión sinodal y centralidad cristológica.

La discusión sobre el Rito Amazónico no puede comprenderse únicamente en términos litúrgicos. Ella expresa una tensión epistemológica más profunda: si la Iglesia reconoce múltiples racionalidades culturales como espacios legítimos de mediación teológica, debe también admitir formas plurales de expresión ritual. En este sentido, la crítica decolonial a la homogeneización cultural moderna ofrece un horizonte interpretativo que ayuda a comprender la resistencia frente a modelos uniformizadores.

El Rito Amazónico: diversidad cultural y la posibilidad de un Rito común

Si los pueblos originarios constituyen un *locus theologicus*, la Amazonía aparece como uno de los espacios más significativos - y a la vez más complejos - para la encarnación litúrgica del Evangelio. La región, marcada por una pluralidad étnica, lingüística y cultural extraordinaria, interpela a la Iglesia a repensar las formas celebrativas desde una lógica auténticamente inculturada.

La propuesta de un Rito Amazónico surge precisamente como respuesta a esta realidad. No se trata simplemente de adaptar elementos externos, sino de permitir que la liturgia refleje orgánicamente las cosmovisiones, símbolos y estructuras comunitarias propias de los pueblos amazónicos. En este sentido, la inculturación litúrgica se sitúa en continuidad con la teología desarrollada por el Concilio Vaticano II, que abrió la posibilidad de una legítima pluralidad ritual en la Iglesia latina.

Diversidad radical y desafío de unidad

La Amazonía alberga aproximadamente 400 pueblos indígenas y más de 250 lenguas. Esta diversidad plantea una cuestión estructural: ¿es viable un rito común que no derive en homogeneización forzada?

El desafío consiste en articular unidad y pluralidad. Como ha señalado monseñor Eugenio Coter, coordinador de la comisión para el Rito Amazónico de la CEAMA, el camino no es la uniformidad, sino la identificación de un “mínimo común denominador” que permita adaptaciones legítimas dentro de las diversas provincias eclesísticas. La unidad de la fe no exige uniformidad cultural, sino comunión en la diversidad.

Esta perspectiva supone una descentralización prudente de la praxis litúrgica y el reconocimiento de que la tradición romana ya conoce experiencias plurirrituales en su historia. La cuestión amazónica, por tanto, no introduce una ruptura, sino que reactualiza una posibilidad ya presente en la eclesiología católica.

Fundamento sinodal y magisterial

El impulso decisivo hacia un rito amazónico encuentra respaldo en el Sínodo para la Amazonía, que abordó explícitamente la necesidad de nuevos caminos para una Iglesia con rostro amazónico. El Documento Final solicitó estudiar la elaboración de un rito propio que exprese el patrimonio litúrgico, teológico y espiritual de la región.

Posteriormente, Papa Francisco, en la Exhortación Apostólica Querida Amazonia, lamentó que, después de más de cincuenta años del Vaticano II, la inculturación litúrgica haya avanzado de modo insuficiente. Su observación no constituye una mera crítica pastoral, sino una llamada eclesiológica: la liturgia debe hablar el lenguaje simbólico del pueblo que celebra.

En este marco, la Amazonía se convierte en un espacio paradigmático de experimentación sinodal, donde Iglesia local y universal dialogan en un proceso de discernimiento gradual que incluye evaluación teológica y confirmación por la Santa Sede.

Protagonismo indígena y proceso “desde abajo”

Un principio irrenunciable en la construcción del Rito Amazónico es que los protagonistas sean los propios pueblos indígenas. La inculturación auténtica no puede imponerse externamente; debe nacer de la experiencia creyente concreta de las comunidades.

Ello implica que el proceso se geste “desde abajo”, a partir de la religiosidad popular, la vida comunitaria, las narrativas simbólicas y la relación con el territorio. En este sentido, la Red Eclesial Panamazónica ha desempeñado un papel relevante al promover la escucha intercultural y la participación activa de los pueblos en la elaboración de propuestas pastorales y litúrgicas.

Este enfoque supone también una conversión pastoral: los agentes evangelizadores dejan de ser meros transmisores de modelos importados y se convierten en acompañantes de procesos. La teología litúrgica se articula así con una eclesiología de comunión y con una espiritualidad de escucha.

Aportes teológicos y horizonte ecológico

Diversos teólogos latinoamericanos han contribuido a fundamentar esta perspectiva. Las reflexiones de Paulo Suess y Marcelo Barros han destacado la cosmovisión indígena de la “Casa Común” y su profunda conexión con la naturaleza. Suess subraya la importancia de la causa indígena como un lugar de interpelación ética y teológica para la Iglesia, mientras que Barros ofrece claves para una comprensión más integral de la creación y de la Eucaristía, entendida como acción de gracias por la vida y por la tierra. En este horizonte, la fe se vive como profecía en defensa del equilibrio ecológico y de los derechos de los pueblos originarios (Suess, 1989; Barros, 2009).

Esta dimensión dialoga con la propuesta de una ecología integral desarrollada por el magisterio reciente y refuerza la idea de que la liturgia no es un acto aislado del cosmos, sino celebración que asume la realidad creada como espacio sacramental.

Así, el posible Rito Amazónico no debe interpretarse como una concesión cultural circunstancial, sino como una expresión coherente de la sacramentalidad cristiana en un contexto específico. La Amazonía se

convierte, en este sentido, en un laboratorio teológico donde se ensaya una síntesis entre tradición litúrgica y sabiduría ancestral.

La propuesta de un Rito Amazónico revela que la cuestión intercultural no es marginal, sino estructural para la Iglesia contemporánea. El desafío consiste en articular diversidad radical y comunión eclesial, evitando tanto la homogeneización como el particularismo fragmentario.

Si el proceso se mantiene fiel al discernimiento sinodal, al protagonismo indígena y a la centralidad del misterio pascual, la Amazonía podrá ofrecer a la Iglesia universal no solo un nuevo rito, sino una renovación más profunda de la conciencia inculturada de la fe.

El estado actual de codificación del Rito: Los documentos de la CEAMA y la mística de Dillexit nos

La construcción del Rito Amazónico ha superado el horizonte inicial de los debates teóricos enmarcados únicamente en las intuiciones sinodales de 2019. La Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA) ha dotado a este itinerario de una notable densidad canónica y litúrgica mediante la promulgación de dos documentos estructurantes: los *Referenciales básicos de un Rito Amazônico* y el *Marco General del Rito Amazónico*. Como bien observa Monseñor Eugenio Coter, el proceso metodológico de gestación de este rito ocurre en una dinámica ascendente, estructurado 'desde abajo', partiendo del universo simbólico, existencial y territorial de las propias comunidades indígenas. Estos documentos de la CEAMA sistematizan una auténtica matriz celebrativa pluricultural que salvaguarda la unidad de la fe católica, al tiempo que confiere plasticidad ritual a los lenguajes y expresiones litúrgicas amazónicas.

Esta renovación litúrgica y teológica adquiere un criterio de profundidad mística insustituible con la Encíclica *Dillexit nos* (2024) del Papa Francisco. Al recuperar la centralidad del amor humano y divino en el Corazón de Jesús, el Magisterio pontificio advierte que cualquier compromiso social o renovación ritual carecerá de alma si no brota de un encuentro vivo con el núcleo pulsante de la fe. No obstante, *Dillexit nos* establece una conexión indisoluble entre la espiritualidad del Corazón y el sacramento del pobre. El

Cristo que se contempla en el amor del Corazón sagrado es el mismo que asume y sacramenta la carne herida de los olvidados y de los pueblos originarios. Por lo tanto, la afirmación del pobre y del indígena como sacramento de Dios y *locus theologicus* contemporáneo encuentra en *Dilexit nos* su fundamentación mística y dogmática culminante: el amor al Corazón de Cristo obliga a la Iglesia a reconocer que los “crucificados de la historia” son el templo vivo de su presencia y la clave de bóveda para cualquier auténtica inculturación litúrgica.

Consideraciones Finales

La pregunta que ha orientado este estudio - si el sujeto indígena puede ser reconocido como *locus theologicus* - se revela no solo pertinente, sino epistemológicamente decisiva para la teología latinoamericana contemporánea. El recorrido histórico, el diálogo con la tradición de la teología de la liberación y la interlocución crítica con el pensamiento decolonial permiten afirmar que los pueblos originarios no constituyen únicamente destinatarios de la evangelización, sino sujetos hermenéuticos cuya experiencia histórica, espiritual y comunitaria interpela y reconfigura el modo mismo de hacer teología.

Reconocer al indígena como lugar teológico implica un desplazamiento del eje epistemológico de una teología estructurada exclusivamente sobre matrices eurocéntricas hacia una reflexión que emerge desde la experiencia concreta de los pueblos marcados por la colonialidad del poder, tal como lo ha analizado Aníbal Quijano, y por la persistencia de jerarquías epistémicas denunciadas por Walter Mignolo. En este sentido, no se trata de una ampliación temática o pastoral, sino de un gesto de descolonización del propio estatuto del saber teológico.

La Teología India, al articular memoria ancestral, experiencia comunitaria y fe cristiana, muestra que la revelación no se circunscribe a un horizonte cultural único, sino que se encarna en procesos históricos plurales. De este modo, inculturación e interculturalidad dejan de ser categorías funcionales para convertirse en criterios epistemológicos fundamentales de

una teología verdaderamente católica, es decir, abierta a la pluralidad de pueblos y culturas.

Desde una perspectiva eclesiológica, este reconocimiento exige repensar la Iglesia no solo como sujeto que enseña, sino también como comunidad que aprende en la escucha de los pueblos históricamente marginados. La recepción de las sabidurías indígenas no constituye una concesión retórica, sino una condición de fidelidad al Evangelio encarnado en la historia de los pueblos crucificados.

Lejos de clausurar el debate, este trabajo pretende contribuir a un horizonte de investigación en el que teología, interculturalidad y crítica decolonial puedan dialogar con mayor rigor y profundidad. Reconocer al indígena como *locus theologicus* significa afirmar que Dios continúa revelándose en las periferias históricas y culturales del continente, y que la teología latinoamericana solo será plenamente fiel a su vocación cuando asuma sin ambigüedades esa interpelación.

Referencias

BARROS, Marcelo. *Mudanças Climáticas - Profecia da Terra*. Brasília: CNBB, 2009.

BOFF, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los Pobres*. Madrid: Trotta, 1996.

CEAMA - CONFERENCIA ECLESIAL DE LA AMAZONÍA. *Marco Geral do Rito Amazônico*. Bogotá: CEAMA, 2024.

CEAMA - CONFERENCIA ECLESIAL DE LA AMAZONÍA. *Referenciales básicos de un Rito Amazônico*. Bogotá: CEAMA, 2023.

CHARUPÁ, Roberto Tomichá. Teologías amerindias: una introducción. *Theologica Latinoamericana, Enciclopédia digital*, [S. l.], 2021. Disponible en: <https://teologicalatinoamericana.com/?p=1503>. Acceso en: 12 fev. 2026.

CONCILIO VATICANO II. *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*: sobre la Iglesia en el mundo actual. Roma, 7 dic. 1965. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. Acceso el: 12 feb. 2026.

CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Ad Gentes*: sobre la actividad misionera de la Iglesia. Roma, 7 dez. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html. Acesso em: 22 maio 2024.

CONFERÊNCIA ECLESIAL DA AMAZÔNIA (CEAMA). *Marco geral do Rito Amazônico: uma Igreja com rosto amazônico*. Núcleo do Rito Amazônico. Manaus: CEAMA, 2025.

CONFERÊNCIA ECLESIAL DA AMAZÔNIA (CEAMA). *Voces de esperanza en la Amazonía*. Perspectivas cinco años después del Sínodo. Bogotá: Angelus - Ceama, 2025.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*: Documento de Puebla. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*: IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Documento de Santo Domingo. Bogotá: CELAM, 1992.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Texto conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*: Documento de Aparecida. Madrid: Ediciones Paulinas, 2007.

COSTADOAT, Jorge. “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”. *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 23-49. <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx66-181.ltjs> (todos las paginas webs del artículo fueron visitados por última vez en 31.mar.2025).

COTER, Eugenio. El Rito Amazónico desde las bases: protagonismo indígena y discernimiento litúrgico. En: DÍAZ, Micaela Alejandra (Org.). *La Conferencia Eclesial de la Amazonía avanza en la construcción del Rito Amazónico*. ADN Celam, 1 de agosto de 2023. Disponible en: <https://www.adncelam.org/>. Acceso en: 25 jun. 2026.

DÍAZ, Micaela Alejandra. “La Conferencia Eclesial de la Amazonía avanza en la construcción del Rito Amazónico hacia una Iglesia con rostro amazónico”. ADN Celam, 1 de agosto de 2023. Disponible en: <https://www.adncelam.org/noticias/la-conferencia-eclesial-de-la-amazonia-avanza-en-la-construccion-del-rito-amazonico-hacia-una-iglesia-con-rostro-amazonico/> . Acesso em: 20 jun. 2025.

DÍAZ, Micaela Alejandra. *Conferência Eclesial da Amazônia avança na construção do Rito Amazônico*. Tradução de IHU. Instituto Humanitas Unisinos (IHU), 24 mar. 2025. Disponible en: <https://www.ihu.unisinos.br/649810->

[conferencia-ecclesial-da-amazonia-avanca-na-construcao-do-rito-amazonico](#).

Acceso en: 12 feb. 2026.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Dilexit nos: sobre el amor humano y divino del Corazón de Jesucristo*. Roma: Typis Vaticanis, 2024.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Dilexit nos: sobre o amor humano e divino do Coração de Jesus Cristo*. Brasília: Edições CNBB, 2024. (Coleção Documentos Pontifícios 64).

FRANCISCO, Papa. *Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonia: a todo el pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad*. Roma, 2 feb. 2020. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/document_s/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html. Acceso el: 12 feb. 2026.

FRANCISCO, Papa. *Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonia (QA)*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

GONZÁLEZ FAUS, J. I. *La Humanidad Nueva: Ensayo de Cristología*. 6. ed. Santander: Sal Terrae, 1984.

GUTIÉRREZ, G. *Dios o el oro en las Indias: el siglo XVI*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1989.

GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación: Perspectivas*. Lima: CEP, 1971.

JUAN PABLO II. *Discurso Inaugural*. In: CELAM. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Conclusiones. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1992. p. 7-28.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. *Teología India y la Iglesia hoy*. México: Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), 2008.

MIGNOLO, Walter. *La Idea de América Latina: la herida colonial y opción decolonial*. Trad. de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Gedisa Editorial, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In.: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. São Paulo: CLACSO, 2005. pp. 116-142.

SOBRINO, J. *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991.

SOBRINO, J. *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, 1999.

SOLANO, Jacabed, *La Memoria de la Madre Tierra: Relato de Nana Ologwadule y de Génesis 1-2:15. Maestría en Estudios Teológicos Interdisciplinarios para la Misión Integral*, Comunidad de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (CETI): Panamá, 2018.

SOLANO, Jocabed. *Una mirada histórica de la Teología Indígena en el Abya Yala: ¿Comunidades de fe silenciadas en Abya Yala? In: FRATERNIDAD TEOLÓGICA LATINOAMERICANA*. [S. l.: s. n.], [2024]. Disponível em: <https://www.ftl-al.com/teologia-indigena-en-el-abya-yala/>. Acesso em: 12 fev. 2026.

SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989.

TAMAYO, Juan José. Gustavo Gutiérrez, teólogo del Dios liberador. Tradução de Leonardo Boff. *Leonardo Boff [blog]*, 12 jun. 2022. Disponível em <https://leonardoboff.org/2022/06/12/gustavo-gutierrez-teologo-del-dios-liberador/>. Acesso em: 12 fev. 2026.

Trabalho submetido em 18/02/2026.

Aceito em 26/06/2026.

Washington da Silva Paranhos

Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma; es profesor e investigador de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-RJ), actuando en cursos de Pregrado, Posgrado y Extensión. Es líder del Grupo de Investigación “La Recepción de la Reforma Litúrgica y el Debate Litúrgico-Sacramental Contemporáneo” y editor de la Revista de Actualidad Teológica del Departamento de Teología de la PUC-Rio. Es miembro de ASLI, Liturgistas do Brasil, y de la Sociedad Jungmann, Asociación Internacional de Liturgistas Jesuitas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7935-9459>. E-mail: wparanhossj@gmail.com

José Frederico Castillo Tapia

Licencia eclesiástica y Máster en Teología Sistemática por la FAJE (Belo Horizonte-Brasil). Acompaña pueblos indígenas en la Amazonía Brasileña. Miembro de la comisión para la Eucaristía del Rito Amazónico. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1987-4332>. E-mail: josecastillo@jesuitas.es