

Celebración en las montañas, con cruces y vírgenes.

Diego Irarrazaval ¹

La humanidad andina, que se autocalifica 'huésped en la Tierra', interactúa con cruces y con imágenes marianas en las montañas. Son vetas de carácter eco-místico², que incentivan relecturas del misterio de la Encarnación. Mi breve comunicación trazará esas vetas que nos interpelan. ¿Cómo entender deidades terrenales? A mi parecer, los imaginarios amerindios -con su *sensus fidelium*- nos ofrecen luces y propuestas teológicas.



1. Costumbres con referencia a Cristo.

Las comunidades andinas nos enseñan a dialogar con un medio ambiente hierofánico, y a encarar la historia 'desde abajo'. En el continente abundan manifestaciones simbólicas en torno a cruces y a imágenes de María; tienen en regiones (como la panandina) rasgos que contribuyen a una eco-teológica de carácter intercultural.

¹ Comunicación en la 30ª Jornada de la Sociedad Chilena de Teología, 29-31/8/2019, en la Universidad Católica de Norte (sede Coquimbo).

² Durante décadas, comunidades originarias y mestizas me incorporan a sus diálogos con cruces festejadas y con devociones marianas, en montañas, pampas, asociaciones urbanas. Mis vivencias altiplánicas (Awki y Tayka en el Atojsa de Chucuito), Urkupiña, Virgen del Socavón, montaña de Potosí (en Bolivia), innumerables cruces en cerros y espacios urbanos. Este escrito agradece a comunidades con lenguajes artísticos, místicos y-teológicos, polivalentes.

En la fe popular latinoamericana, las representaciones y cultos a la pasión de Jesucristo, y en especial a la cruz, son como íconos que facilitan contactos transcendentales. La cruz, entendida como protectora y como signo festivo, es terrenal. Refleja vivencias objetivas de dolor y violencia; la cruz preside fiestas comunales, ritos ciudadanos, espacios familiares y laborales³. Un madero sagrado es símbolo de fe; no es simple objeto cultural. Más bien tiene calidad espiritual y teológica, densidad histórica y resignificaciones.



Donde había creencias y ceremonias calificadas como demoníacas e idolátricas fueron implantadas señales de la religión ‘verdadera’. En la macro-región andina hubo visitas para extirpar ídolos y castigar a sacerdotes del demonio; cuyo ‘Edicto’ pretendía “apartar de los pecados y especialmente los de idolatría, por la cual se quita la adoración al verdadero Dios y se da a la criatura”, y cada ‘visita’ averigua y sanciona “a quienes hayan adorado y mochado huacas, cerros y manantiales pidiéndoles salud, vida y bienes temporales”⁴. ¡Eran pues espiritualidades para la Vida!

Las costumbres perseguidas en los siglos 16 y 17 persisten en el siglo 18. Según un riguroso historiador: “para ahuyentar el demonio que por tanto

³ Véase Segundo Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid: Cristiandad, 1976; CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá: CELAM, 1977; Juan Carlos Scannone, “Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en AL” *Teología y Vida*, XXXVIII, nº. 1-2 (1987): 62-71; Franz Damen, Estaban Judd (org.), *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina*, Quito: Abya Yala, 1992.

⁴ Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Piru, 1621*, Cuzco: CBC, 1999, pg. 169 (‘Edicto contra la Idolatría’ pgs. 169-172, y ‘Constituciones que deja el Visitador en los pueblos’ pgs. 173-176, que indican una devastadora y honda violencia cultural y espiritual).

tiempo los había mantenido en las tinieblas, nada mejor que la cruz de Cristo, y de ahí que en las cimas de los montes, en las encrucijadas, a lo largo de los caminos, y, en general, donde ellos antes habían tenido sus *huacas*, se plantaron cruces y se les enseñó a venerarlas”⁵. Estudios realizados en el norte de Chile indican que *apachetas* (montones de piedras) y sus rituales, y también ceremonias con las cruces, afianzan identidades territoriales y creencias sincréticas; “toda ofrenda a las apachetas y cruces de mayo constituye una forma de afiliación con el pasado mítico de los pobladores andinos, que deconstruyen y reconstruyen sus territorios e identidades desde el despliegue de las memorias colectivas ritualizadas, intentando con ello preservar un tiempo y espacio sagrado de larga duración, que no ha estado ajeno a las transformaciones de la modernidad”⁶. Es un pensar eco-teológico.

La cruz es como una entidad viva y compasiva, a ella se le solicita protección, bienestar cotidiano, salud, trabajo, paz. Generalmente es un madero; a veces ubicado en la cima de un cerro, un valle, una ciudad. El territorio cotidiano acoge un signo de cristianismo. Predominio en devociones, rezo del rosario, ‘altares’ familiares, santuarios multitudinarios, festejos religiosos. Es un signo concreto de la cordial y trascendente protección.

2. Costumbres con referencia a María.

En la quebrada de Azapa (Arica) un roquerío con la imagen de la Virgen del Rosario bendice a 20 bailes de Arica, Tacna, Ilo (son morenos, canarios, cuyacas, gitanos; con un centenar de horas de música y baile religioso. Hilario Aica atestigua: “la imagen es de piedra, sí. La imagen no es la Madre. El espíritu de la Virgen está allí, así es... Ella es la madre de todo”; Juan Van Kessel comenta: “la maternidad universal y cósmica de su Virgen no está en contradicción con la supremacía de Dios, y así se apoya en la tradición aymara... algunas funciones de la Pachamama fueron trasladadas a la Madre espiritual de los cristianos, que cuida la vida y la salud, protege en peligros laborales...”⁷. En ese lugar marginal, al cual se llega caminando 20 kilómetros, cada uno es bendecido por la roca-Virgen.

⁵ Rubén Vargas Ugarte SJ, *Historia de la Iglesia del Perú*, Tomo III, Aldecoa: Burgos, 1961, pg. 229.

⁶ Luis Galdames, Carlos Choque, Alberto Díaz, “De apachetas a cruces de mayo”, *Interciencia*, vol. 41, nº 8, 2016, pg. 532. Agradezco a A. Díaz lo que me enseñó sobre cruces sembradas en los cerros de Tarapacá.

⁷ J. Van Kessel, *Aica y la peña sagrada*, Iquique: Jote Errante, 1992, 10-11, 7 a 20, 42.



En Potosí, la labor esclavizada de decenas de miles de víctimas (muertos, lisiados, desarraigados) significó 50 mil toneladas de plata. Hubo cierta simbiosis entre Pachamama y María. En la montaña potosina la Virgen es representada en su interior. ¿Es Pacha también María, o está ella dentro de la Tierra? Teresa Gisbert opina que la Virgen es imagen unificadora de cerros adorados como *huacas*, que hay “identificación de María con pachamama”, que sería “una huaca relacionada con el dios Pachacámac”⁸. Margarita Gentile argumenta que “pachamama fue un término incorporado al quechua en el siglo 17 a fin de poner en paralelo los cultos andinos con los precristianos para, a partir de allí, guiar la evangelización”; “la Virgen María no reemplazaba a una divinidad andina, excepto, tal vez, algún caso”⁹. Esto parece más convincente. En La Paz, las reflexiones de Dietmar Müssig¹⁰ me han motivado para releer uno de los cuadros en Potosí (véase Anexo con mis borradores).

⁸ Teresa Gisbert, *Arte, Poder e Identidad*, La Paz: Gisbert, 2016, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz: Gisbert, 1980, “El cerro de Potosí y el Dios Pachacámac”, *Chungará* 42/1, 2010, 169-180.

⁹ Margarita Gentile, “Pachamama y la coronación de la Virgen-Cerro. Iconología, siglos XVI a XX”, Simposium, XX Edición, *Advocaciones Marianas de Gloria*, 2012, 1141-1164, San Lorenzo del Escorial: Estudios Superiores del Escorial. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4100946> obra citada, 2012, pgs. 1156, 1158.

¹⁰ Dietmar Müssig, *Hacia un cristianismo ecológico*, La Paz: ISEAT, 2012. Prepara un estudio sobre Potosí..



En lo mariano, existen elementos similares a los de la cruz; veneración en múltiples lugares, comunicación colectiva, ofrendas, danza, comer y tomar, entidades sagradas invocadas ante necesidades, proteger la vida, lazos con antepasados, esfuerzos socio-económicos, humanidad y trascendencia. El cristianismo del Ande tiene pues rostros terrenales y marianos.

Por una parte, durante siglos se han inculcado parámetros doctrinales. En 1909, Vicente Dagnino registra estos versos: “María, todo es María; María, todo es por vos. Vuestro calzado es la luna, vuestra vestidura el sol. El

Demonio está mui mal, i no tiene mejoría, porque no puede turbar la devoción de María”¹¹. Este lenguaje deifica a María, se aparta de su humanidad.

Por otra parte, en el norte chileno abundan invocaciones a la ‘Chinita’ y otros rostros inculturados. Bernardo Guerrero dialoga con habitantes de ciudades, bailes religiosos, el acontecer cultural de la región¹². Vale continuar indagando cada acontecer simbólico (con su polivalencia y ambivalencia) y sus implicancias en el comportamiento cotidiano. Los aportes de diversas ciencias son indispensables.

3. Cavilación eco-teológica.

La población es creyente y sabia, mediante vínculos con cruces y vírgenes en cerros, valles y ciudades. Lo ya delineado es problemático, y a la vez, es emancipador; hoy existen más desafíos. Cabe ver y escuchar clamores y místicas andinas. El festejar andino (con cruces, con imágenes marianas) es contestatario, innovador, iconológico. Brotan preguntas y cavilaciones ante formas polivalentes, festivas. En la maltratada naturaleza se han sembrado cruces protectoras. Hay ceremonias con crucifijos festejados con flores de resurrección. En la Madre-Tierra es representada y danzada la Virgen María, que se contrapone a religiosidades androcéntricas y racionalistas.

En la actualidad predomina un ‘absoluto yo-ista’, lo cual incluye el control sobre la naturaleza debido a la omnipotencia de seres humanos; esto contamina a la religión. Al descubrir desafíos del presente, uno queda abrumado por tantísima religiosidad profana y secular, con sus propias señales de salvación. Las multitudes (y cada persona, y familiares y amistades) peregrinamos hacia centros comerciales (malls). Mucha juventud y gente mayor participa en festivales musicales, con artistas y canciones sagradas. Se desenvuelve un piadoso consumo del progreso y una veneración de ídolos contemporáneos.

En el acontecer problemático, vale sumarse a la Compañía de Baile Hilario Aica, y saludar el roquerío de María:

“Virgen de las Peñas.

¹¹ Vicente Dagnino, *El corregimiento de Arica 1535-1784*, Arica, 1909 pg. 67; re-editado por Rodrigo Ruz y Elías Pizarro, U de Tarapacá, Arica, 2016, <https://drive.google.com/file/d/15mC3tIVoL4nGOYRliveKg2PtgNw6Op2V/view>

¹² Ver Bernardo Guerrero: *Nunca la flor creció* (Iquique: Jote errante, 2007), *La Tirana* (Universidad Arturo Prat: Campvs, 2009), *Sueña Tarapaca* (U. Arturo Prat: Iquique, 2009), *Cuando la memoria era un río* (Iquique: CREAM, 2012), *La Tirana. Chilenización y religiosidad* (U. Arturo Prat, 2015), *La victoria de Los Morenos* (U. Arturo Prat: Iquique, 2017).

Salud aurora que naciste,
luz claridá del dia.
En esta piedra sagrada
floreviste Madre mía.
Las estrellas son las piedras de tu manto.
Es tu sonrisa la aurora,
y la lluvia es tu llanto.
Madre mía de Las Peñas,
échanos tu bendición”¹³.

Así es. En piedras sagradas está floreciendo la Vida.



¹³ Vease *Aica y la Peña Sagrada*, pg. 129.



ANEXO, con respecto a una de las representaciones de la Virgen en Potosí.
(Borradores motivados por escritos de Dietmar Müssig, de ISEAT, La Paz).

Esta pintura de la época colonial¹⁴ conjuga dos realidades altioplánicas:

- A) entornos del cerro de Potosí, uno celestial, y otro terrenal;
- B) la montaña de minerales en Potosí, con la Virgen María en su interior.

Estos elementos forman un conjunto complejo y tensionado, con significados diferentes, y en parte contrapuestos.

¹⁴ Vease Teresa Gisbert, *Arte, Poder e Identidad*, La Paz: Gisbert, 2016; *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz: Gisbert, 1980; „El cerro de Potosí y el Dios Pachacamac“, *Chungará* 42/1, 2010, 169-180, UT, Arica.

- A) En los bordes, superior e inferior, están ubicadas las representaciones del poder. Arriba el poder divino, con figuras coloniales y antropocéntricas de Dios Padre y Dios Hijo que conceden una corona imperial (arriba del cerro y no exactamente en la cabeza de María); y en el centro de las dos figuras de la deidad está la paloma del Espíritu Santo. Además, los cuerpos de dos arcángeles con sus alas, y cabezas de varios angelitos. En la sección de abajo, el poder terrenal del rey de España (emperador Carlos V?) y del Papa con su corona de tres niveles; y a sus costados dos figuras civiles y dos figuras clericales, todos de rodillas. Curiosamente, entre el Emperador y el Papa hay un inmenso planeta circular cuyo significado podría ser el dominio del mundo. Entre los poderes de nivel superior y de nivel inferior está ubicado el inmenso cerro con María en su interior; y a los costados del cerro en el cielo figuran el sol y la luna.
- B) Al centro del cuadro hay dos cerros: el principal donde está la Virgen, y un cerro secundario (a los pies del grande). En ambos hay pequeñas representaciones humanas, caminitos, animales, plantas (y de pie una figura, como el Inca). Lo que más sobresale es el volumen de los cerros, y el rostro iluminado de María y sus dos manos (rostro y manos con rayos, y no con joyas ni otros signos de poder mundano).

Ya he indicado que son realidades distintas y contrapuestas, aunque incluidos en un solo cuadro o pintura. Dado el control colonial que hubo sobre los imaginarios cristianos (represivo en muchas ocasiones, y hábilmente sobrepasados por algunos pintores tanto de la escuela cuzqueña como la quiteña), este cuadro muestra la yuxtaposición de formas derivadas de la violencia colonial, y formas que provienen del arte creativo y espiritual de la población andina. ¿Es una yuxtaposición? ¿Es sincretismo? ¿Es una espiritualidad y ritualidad concreta, con María dentro de la Pachamama y del cerro? ¿Es espíritu del Apu/Tata cerro que incluye la figura de María? Otros interrogantes: ¿es el Cerro Sagrado también la Virgen? ¿Es Pachamama también María, o está la Virgen dentro de la Tierra? Grandes preguntas que no tienen respuestas simples.

1. Temática contestataria e innovadora.

El imaginario central es eco-femenino-espiritual. Sobresale el color oscuro del cerro (dos cerros) y su ubicación al centro del cuadro; y también es admirable que la Virgen no está encima ni al costado, sino al interior del medio ambiente potosino. A la vez sobresale que ella tenga sólo cuello y rostro y las manos, y que el cuerpo de la Virgen sea el fecundo cerro potosino. Esto la vincula con

la minería y su Apu/Tata protector, con la Madre-Tierra, Pachamama. ¿Sólo la vincula? Tal vez el autor del cuadro quiere indicar que la Virgen forma parte del mundo minero y la Pachamama, o que ella es rostro de la Madre-Tierra. Son mis impresiones. Por supuesto es más interesante como toda esa simbología es leída por pobladores andinos (de ayer y de hoy) que observan y rezan frente a esta y otras imágenes.

El entorno superior e inferior es claramente patriarcal y androcéntrico. Sin embargo, al centro esta una mujer, y sobretodo está el cerro sagrado (que tiene a veces connotación femenina y a veces connotación masculina). En el centro mariano hay colores y rayos brillantes. Ellos recalcan el rostro y las manos de María; así como hay abundantes rayos desde la figura de la paloma-Espíritu Santo. ¿Un anticipo de la pneumatología mariana que se va delineando hoy en día? (Cabe tener presente que también hay rayos, aunque menores, en torno a rostros de Dios Padre e Hijo, y en torno al sol).

Los poderes fácticos y hegemónicos están arriba y abajo. Otro tipo de poder es representado en el cerro potosino, que con la inclusión de la Virgen tiene un carácter amable y acogedor; y así lo indican las dos manos abiertas de Virgen/cerro (casi todas las otras figuras tienen las manos cerradas, con un pietismo de manos entrelazadas).

El rostro de María con pómulos enrojecidos representa aspectos de la mujer mestiza andina, aunque la tez y las manos son de raza blanca. Recalco que en María no hay joyas ni ropajes de personas de élites (que sí abundan tanto arriba como abajo en el cuadro). En cuanto a la ropa de la Virgen no es un manto con figuras de oro y plata, sino más bien el cerro es el “manto” o mejor dicho el “cuerpo” de la Virgen. Hay pues varios indicadores de lo que Van den Barg y otros llaman “andinización del cristianismo”. Ésto no es lo mismo que un “cristianismo en los Andes”. Dicha andinización implica que un gran eje de la cristianización durante la Colonia (el imaginario de la Virgen María) ha sido apropiado y reinterpretado con códigos andinos, femeninos, biocéntricos, ecológicos.

Otro asunto. En el cerro hay socavones de la mina. En el imaginario uro al interior del mundo está la deidad *Wari* (Huari), que luego la expansión incaica calificó como poder maléfico, y que luego en la colonización fue representada como un demonio. A la *Ñusta* incaica (y luego a la Virgen de la colonización) se la hizo triunfar sobre lo sagrado al interior de la Mina (el ‘tio’ a quien hasta el día de hoy se le rinde culto).

En resumen, la temática es contestataria, aunque subordinada a mecanismos represivos, que caracterizan el arte dentro de la cristiandad colonial. A la vez, se trata de un imaginario innovador, en que lo autóctono y mestizo logran reafirmarse con calidad artística (a pesar de la falta de simetría en el contexto colonial; a pesar de la represión cultural y religiosa).

2) Imagen cristiana en Potosí y la teología hoy.

Entre las muchas posibilidades, y los apremiantes desafíos de hoy, brevemente anoto tres rutas. Ciertamente existen otras lecturas e interpretaciones. Sobresale lo que proviene de teólogos/as andinos (con quienes estoy caminando durante unas décadas). El pensar creyente ("*Apusofia/Tatasofia: Teología Andina*", al decir de J. Estermann¹⁵) ha sido fruto de siglos, y es cultivada hoy por comunidades y por cada portavoz *runa, jake*¹⁶, mestizo. Disfruto de su hospitalidad y del dialogo (a veces difícil), y en ningún modo intento reemplazar o descalificar sus aportes. Además, las realidades simbólicas son polivalentes, y permiten diversas lecturas.

Ruta 1. *Imaginarios simbólicos que hacen pensar y actuar.*

Lo teológico (a mi modo de ver) no está encajonado por conceptos (ni por doctrinas, ni por normas). Más bien, la humanidad aprecia la transcendencia, energías vitales, *ch'ama*¹⁷, que conllevan sentido y poder emancipador. Ello es vivenciado y explicitado en rituales y creencias, en diálogos y explicaciones, en oraciones y silencios, en acciones ecológicas e históricas.

Algunas imágenes constituyen íconos, que son como la biblia de la población andina, siendo íconos contemplados, venerados, celebrados, en las fiestas. A su modo, los íconos sostienen y orientan la convivencia humana, y suscitan la responsabilidad histórica. Existe pues una icono-logia y una icono-praxis andina.

Es probable que esta imagen de Potosí (en la medida que ha sido introyectada en el corazón y la mente de habitantes de ayer y de hoy) sea un ícono de Cerro Tutelar/María, de Pachamama/Maria (con una interacción entre espiritualidades diferentes). Teresa Gisbert anota: "Ramos Gavilan (1988 [1621]) en su texto crea la teoría que permite identificar a Maria con un monte. Este mito emigra de las orillas del lago Titicaca a Potosí, dejando a su paso una estela de Virgenes

¹⁵ Josef Estermann, *Filosofía Andina, Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz: ISEAT, 2006, 277.

¹⁶ *Runa* (quechua), *Jake* (aymara) equivale a humanidad (asimismo: *mapuche* es, gente de la tierra).

¹⁷ *Ch'ama*: fuerza al con-vivir en el universo.

superpuestas a los *apus* o montes que habían recibido culto en tiempos prehispánicos... De la identificación de María con un monte, sustentada teológicamente, a la identificación de María con la Pachamama sólo hay un paso y el proceso se dio tanto a nivel rural y popular como a nivel erudito-eclesiástico, lo que implica eliminar a los dioses menores y dispersos en beneficio de una sola divinidad. Por eso María engloba en sí muchas cosas, entre ellas a la Madre Tierra y por ende el espíritu de las montañas”¹⁸.

Debido a esta conjugación de factores, la teología andina es polisémica e interpelante, icónica e inter-religiosa, orante y festiva. La fuente de tal teología es la experiencia de la población, su sabiduría espiritual y transformadora de la existencia. Además, tal elaboración creyente cuenta con comunidades y personas que expresan y amasan (mediante palabras y explicaciones interculturales) el significado de dichas experiencias cotidianas y místicas. A estas personas se las suele calificar como teólogos/as andinos; lo son en cuanto correlacionadas y alimentadas por experiencias, sabidurías, místicas (que ya han sido recalçadas).

Ruta 2. *Arte y Teología en contextos asimétricos.*

Este cuadro de Potosí es admirable por el modo de poner a la Tierra y a una representación cristiana en el centro del imaginario creyente; sin embargo, lo hace incluyendo y siendo condicionado por factores deshumanizantes y opresores. Aún más, tolera caricaturas de lo cristiano (por ejemplo poner a Dios coronando al cerro y a María con un objeto del poder imperial). Por otra parte es sustentado el androcentrismo de tantas figuras masculinas de poder (en este cuadro colonial), y son invisibilizadas/os tanto mujeres como varones del común de la humanidad. En vez del Jesús del Evangelio, maestro itinerante, profeta, hijo del hombre, crucificado y resucitado, en el cuadro hay un Cristo con ropaje clerical y un lujoso caliz en la mano. En vez del pueblo de Dios, el cuadro representa al emperador, el Papa feudal, y otras figuras de las élites.

Gracias a Dios hoy (y ayer) la población confía en el Dios de la vida concreta y en la salvación del mal, el Dios bueno para quienes reclaman vida en medio de carencias y atropellos. Además existen círculos de creyentes, instancias eclesiales, y hasta tenemos hoy un pastor humilde y profético como Francisco. Comunidades pobres y portadoras del Evangelio cultivan el arte de vivir. Hay

¹⁸ T. Gispert, „El cerro de Potosí...“, 2010, pg. 178.

casos excepcionales, como el de Santiago de Pupuja (región quechua) en que arte, teología, evangelización, han ido de la mano durante décadas¹⁹.

En cuanto a hacer teología (iconología, pachasofía) en contextos asimétricos, el cuadro de Potosí invita a no dejarse encajonar por deidades de cristiandad, sino más bien a poner en el centro la convivencia en la tierra. También en el centro está María, con brazos y manos abiertas, que acoge de modo incondicional. Ello implica seguir generando teologías andinas, con los pies en la tierra, y el corazón abierto a toda entidad viviente y a seres trascendentes. Esto conlleva relecturas de la tradición evangélica, y una constante andinización de la fe cristiana. Por otra parte, hay que impugnar pseudo-teologías cristianas que sustentan la injusticia humana y la violencia simbólica.

En varios espacios latinoamericanos se está cultivando hoy la eco-teología, la pneumatología, y otras temáticas²⁰. En este cuadro potosino, en la parte más alta y con mayores rayos trascendentes, tenemos la figura del Espíritu Santo (en forma de paloma), y hacia abajo (luego del “problema” de la coronación imperial) está el cerro y la Virgen. Esto puede motivar mayor actividad andina marcada por la eco-teología y por la pneumatología (y ambas son beneficiadas con rasgos marianos-andinos). Ojalá así sea.

Ruta 3. *Elaboración polifacética, en la teología andina.*

El cuadro potosino (y tantos otros elementos que revelan el modo como la población andina camina con Dios y seres trascendentes) incentiva una producción en varias direcciones. Al tener como base un ícono, la elaboración creyente andina abarca y toca todas las fibras humanas. Ella es afectiva, simbólica, polivalente. No es unilateral, ni sólo conceptual-occidental. En torno a íconos caben lecturas de personas simples y de quienes se dedican al estudio formal. Al ser labor simbólica puede abarcar lo eco-humano-espiritual.

Al llevar a cabo una reflexión en contextos asimétricos (la cristiandad colonial, la modernidad que manipula y subordina a la muchedumbre, espacios religiosos/eclesiales que a menudo marginan voces y sabidurías de pequeños del mundo) junto con la afirmación y el anuncio cabe la controversia y el impugnar tanto que nos deshumaniza (y que lamentablemente aleja del

¹⁹ Véase *Santiago de Pupuja... y el Verbo se hizo arte, Arte y teología de los pequeños de Dios* (Comunidades cristianas de Santiago de Pupuja, Puno, Cristy Orzechowski, Berna Schulte), Puno, Peru, 1997.

²⁰ Véanse A. Brighenti, R. Hermano (org.), *La teología de la liberación en perspectiva, I Congreso Continental de Teología*, Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez, 2014; O. Elizalde, R. Hermano, D. Moreno (org.), *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres, II Congreso Continental de Teología*, Montevideo: Amerindia, 2016.

Evangelio). Por consiguiente, ojalá haya más colaboración en teologías que anuncian y que denuncian, y que así construyen con bases sólidas y realistas.

Además, al pensar de modo dialogal y polilodal (F. Wimmer, R. Panikkar y otros), y hacerlo concretamente en los procesos andinos de hoy, vale el encuentro entre voces autóctonas y mestizas, y vale la colaboración de quienes tienen roles en la educación formal y los mundos académicos y profesionales. Si éstos tratan lo andino como “caso de estudio”, “como objeto epistemológico” no hay teología válida y relevante. Existen distintos aportes: quienes tienen mayor sabiduría autóctona, quienes se mueven de modo mestizo y sincrético, quienes tienen responsabilidades en comunidades rurales y en barrios urbanos, quienes son militantemente andinos y quienes son algo escépticos y críticos de causas andinas, quienes son creyentes ya sea al modo católico, o evangélico, o humanista, etc. Las cuestiones teológicas andinas no son un blanco y negro, no son o cristianas o indígenas. Lo dialogal y lo polilodal son estrategias exigentes²¹ y abiertas al misterio de la interacción, y dichos procedimientos configuran el pensar la fe hoy en el acontecer andino.

²¹ Raimon Panikkar: “El diálogo dialogar presupone una confianza recíproca en una aventura común en lo desconocido”, *Paz e Interculturalidad*, Barcelona: Heder, 2006, 52,