

# ¿Doble fidelidad o neo-paganismo?

## Una exploración en el campo del sincretismo religioso-cultural en los Andes

Josef Estermann

El auge de las llamadas “teologías indias” o “indígenas” en América Latina, en los últimos veinte años, es un indicio de diferentes cambios en los ámbitos políticos, culturales, religiosos y eclesiales, que no siempre son homogéneos y aún menos concertados. Desde 1990, se llevan a cabo Encuentros Continentales de “teología india”<sup>1</sup> que experimentaron un ímpetu inesperado por el Quinto Centenario de la Conquista de *Abya Yala* (así el término indígena para el continente americano)<sup>2</sup> y fueron potenciados por la coyuntura política favorable a la causa indígena en muchos países del continente.

En esta ponencia, pretendo dar un análisis intercultural e interreligioso de estos acontecimientos y sus repercusiones sobre el campo religioso en la región andina.

### 1. De la clandestinidad a la polémica

Durante siglos, las religiones ancestrales de *Abya Yala* tenían que refugiarse en la clandestinidad para poder sobrevivir a los acechos por parte de la religión de los conquistadores, el catolicismo hispano-lusitano de la escolástica renacentista. Las tristemente célebres campañas de “extirpación de la idolatría” en todo el continente, pero con mayor ímpetu y radicalidad en los Andes (Gareis 2005), ha obligado a las y los seguidores/as de las religiosidades y creencias autóctonas a adoptar una postura de “doble cara”, tan enraizada en las sabidurías originarias quechua y aimara.<sup>3</sup> *Ad extra*, los pueblos originarios de *Abya Yala* se apresuraron a mostrarse “buenos católicos”, como muy bien demuestran cronistas indígenas “cristianizados” como Felipe Guamán Poma de Ayala, Inca Garcilaso de la Vega o Joan de Santa Cruz Pachakuti Yamqui Salcamaygua. Pero *ad intra*, la misma población indígena –y,

---

<sup>1</sup> El Primer Encuentro Taller Latinoamericano de “Teología India” tuvo lugar en 1990 en la ciudad de México; el Segundo 1993 en Panamá; el Tercero en 1997 en Cochabamba (Bolivia); el Cuarto en 2002 en Asunción; y el Quinto en 2006 en Manaos (Brasil).

<sup>2</sup> Al buscar un nombre apropiado y no eurocéntrico para el continente de América Latina, nos topamos con las limitaciones lingüísticas: Llamarlo simplemente “América Latina”, significa de hecho subordinarlo al dominio lingüístico occidental (el latín y sus derivados), al capricho del navegador genovés Amerigo Vespucci y excluir de esta manera los idiomas indígenas. Aunque el término “Abya Yala” ciertamente es un *pars pro toto* –es una expresión *kuna* (Panamá)–, se refiere explícitamente al continente indígena (la “América Profunda”) con sus rasgos no-occidentales. En la cultura *kuna*, *Abya Yala* significa “la tierra fértil en la que vivimos”.

<sup>3</sup> La inautenticidad (*iskay uya/pä uñnaqani* o ‘doble cara’) es un mecanismo social de supervivencia y de resistencia a la penetración violenta por otra cultura. Hay que tomar en cuenta la ‘lógica inclusiva’ del ser humano andino que es muy distinta a la exclusividad lógica occidental (algo es ‘o bien verdadero, o bien falso’). A una pregunta que ofrece como posibles respuestas dos alternativas (“sí” o “no”), el *runa/jaqi* (persona andina) casi nunca contesta en forma exclusiva, sino busca un camino intermedio. Un “no” seco no corresponde a la realidad, porque ésta siempre es complementaria, es decir: también contiene implícitamente algo del “sí”. Una negación tajante rompería además la relacionalidad vital entre las personas: si alguien pide un favor a otra persona, y ésta lo niega en forma rotunda, la relación humana entre ellas se ha roto, lo que significa de todas maneras una ‘deficiencia pachasófica’. El *runa/jaqi* siempre deja abierta la posibilidad de la ‘conciliación’ entre posiciones supuestamente exclusivas; en vez de un “no” exclusivo, usa un “tal vez”, “mañana”, “veremos” o “probablemente” inclusivos, que, en el fondo, significan (pero no se lo dice explícitamente) una negativa. La discrepancia entre el ‘significado’ (lo que se quiere decir) y la ‘letra’ (lo que se dice) justamente es lo que se suele llamar *iskay uya/pä uñnaqani*.

en parte, afroamericana, mestiza y mulata– se mantenía fiel a sus costumbres, cosmovisiones, creencias e imaginarios religiosos.

Esta clandestinidad forzosa era agravada aún más por una invisibilización de los elementos autóctonos, por parte de la Iglesia católica y sus doctrineros, porque eran considerados como “paganos”, “diabólicos” y “anti-evangélicos”. La reverencia a la *Pachamama*, la Madre Tierra, por ejemplo, fue vista como un relicto pagano, un acto de idolatría, y en parte sigue siendo considerada como tal, sobre todo por sectores conservadores de la Iglesia católica y de los Nuevos Movimientos Religiosos (mormones, adventistas, neo-pentecostales).<sup>4</sup> La fuerte presión impuesta por parte de la religión oficial obligaba a la población andina a emplear un doble discurso para no perder su identidad cultural y religiosa. Por un lado, las y los andinos se declararon “buenos católicos” ante el cura y doctrinero, e incluso ante los patrones criollos y las autoridades políticas, aprendieron de memoria las oraciones principales en castellano o incluso en latín, bautizaron a sí mismos/as y a sus hijos y hasta contruyeron matrimonio católico. Por otro lado, seguían manteniendo en la clandestinidad los rituales y las creencias ancestrales de una religión andina que en muchos aspectos resultaba inaceptable para los misioneros españoles.

Uno puede preguntarse con todo derecho si las poblaciones andinas realmente fueron evangelizadas, si la catequesis realmente había llegado al corazón y alma del *runa/jaqi* andino, o si la “catolicidad” del mundo andino se debe a esta estrategia de sobrevivencia que conocemos muy bien bajo la figura y práctica andinas de “doble cara”.<sup>5</sup> El problema de fondo radica en el hecho de que solemos aplicar a la sabiduría andina y a las prácticas religiosas de sus poblaciones una lógica occidental excluyente, basada en los principios de la no-contradicción e identidad. Esta lógica establece una incompatibilidad fundamental entre una religiosidad ancestral supuestamente animista o politeísta, y la religión cristiana monoteísta: *tertium non datur*.

A pesar de esta lógica subyacente de Occidente y las sucesivas campañas de “extirpación de idolatrías”, la religión andina actual es el resultado de un proceso paulatino y muy complicado de sincretización (o hibridización)<sup>6</sup>. No se trata ni de una religión autóctona pre-colonial y puramente andina, ni de la religión católica (o protestante) de una ortodoxia impecable (entonces: *tertium datur*). Antropólogos/as, teólogos/as e historiadores/as de la religión han acuñado el concepto de ‘catolicismo sincrético’ para describir las diferentes formas de religiosidad popular católica en el continente latinoamericano y sobre todo en la región andina. Gracias a este término, pretenden escapar de la disyuntiva entre una posición ‘pagana’ –que dice que los indígenas quechuas y aimaras nunca hayan abrazado el catolicismo– y una posición ‘ortodoxa’ –que defiende la pureza doctrinal del catolicismo indígena andino. Según Manuel Marzal, el ‘catolicismo sincrético’ es asumido por la gran mayoría de la población

---

<sup>4</sup> Uso aquí la expresión “Nuevos Movimientos Religiosos” (NMR) para referirme a las iglesias evangélicas y evangélicas de raigambre norteamericana y de origen relativamente reciente (siglo XX) que por algunos estudiosos son tildados de “sectas”. En oposición a la mayoría de las “iglesias protestantes históricas” (luterana, metodista, bautista, anglicana, presbiteriana) se muestran, en general, muy reacios a una inculturación de la fe en culturas indígenas, promueven un individualismo religioso y defienden una teología fundamentalista.

<sup>5</sup> José María Arguedas sostiene que “el indio nunca llegó a ser católico” (Citado en: Contreras Hernández 1985: “Afirmamos muy rotundamente que el indio nunca llegó a ser católico” (94)); por el otro extremo, Mishkin opina que la religión de los indígenas quechua es el catolicismo y que la religión católica y los rituales católicos hayan penetrado el ámbito andino hasta las más remotas aldeas (Mishkin 1063).

<sup>6</sup> Prefiero el término “sincretización” sobre el de “hibridización”, cuando se trata de fenómenos religiosos. Más bien hablo de culturas “híbridas”, pero no de religiones “híbridas”.

quechua de los Andes y consiste en una inclusión de elementos andinos pre-cristianos en la fe y los rituales católicos traídos por los misioneros españoles. (Marzal 1995: 99)

## 2. El debate sobre el “sincretismo católico”

A pesar de este campo a primera vista eminentemente ‘sincrético’, el debate sobre el “sincretismo” llegó relativamente tarde al continente latinoamericano. Esta pobreza teórica contrasta con una riqueza y abundancia empírica acerca del ‘sincretismo’ entre el cristianismo y las religiones autóctonas en *Abya Yala*.<sup>7</sup> En el ámbito andino, eran sobre todo los antropólogos-sacerdotes quienes han contribuido sustancialmente a la cartografía compleja de tal ‘sincretismo’, con el propósito (implícito) de mejorar la pastoral indígena y de inculturar mucho más profundamente el catolicismo de origen ibérico.<sup>8</sup>

Pero el debate teórico sobre el ‘sincretismo’ tiene un *Sitz im Leben* muy distinto y fue desarrollado sobre todo en Europa y Norteamérica. En el contexto de la Reforma Protestante y la Contrarreforma consecutiva en Europa, el término “sincretismo” –que antes no tenía connotación religiosa explícita– fue arrojado al foro de los candentes debates sobre la verdadera ‘pureza’ de la fe cristiana y usado como término altamente polémico y peyorativo. La noción griega *συνκρητίζειν* casi no se usaba en la Antigüedad, salvo cuando Plutarco lo usó en forma de sustantivo (*συνκρητισμός*) para explicar que los Cretenses –a pesar de estar divididos entre sí– se ‘juntaban’ hombro a hombro para enfrentar al enemigo común (Plutarco mor. 490ab). Erasmo introdujo ese mismo término al lenguaje humanístico y lo usó para indicar las alianzas políticas entre facciones confesionales (protestantes) a pesar de diferencias doctrinales insuperables.<sup>9</sup> El verbo griego *συνκράνωμι* (mezclar) es una derivación de un término que no existía como tal en el griego clásico, pero que se volvía familiar en Occidente a partir del siglo XVII, sobre todo en los grandes debates de Reforma y Contrarreforma.

El contexto polémico de su recepción explica a gran medida el carácter peyorativo del nuevo término “sincretismo” que venía a equivaler al significado de algo “decadente”, “impuro”, y “heterodoxo”. La religión protestante pretendía volver a una religión ‘pura’ y ‘no contaminada’ por el helenismo filosófico de la Edad Media; para la doctrina protestante, el catolicismo renacentista apareció como una “falsificación”, un “aguar” y una “decadencia” del ideal evangélico puro, es decir: se lo juzgó como “sincretismo”, en un sentido exclusivamente negativo y peyorativo.

Recién las ciencias religiosas comparativas del siglo XIX sabían sacar el concepto de esta polémica teológica y eclesial, usándolo en forma neutral para indicar una forma específica de transformación religiosa en la que diferentes tradiciones se mezclan a través de procesos históricos. De un insulto teológico y término polémico, “sincretismo” venía transformándose

---

<sup>7</sup> Según Pye, el debate de las ciencias religiosas sobre el “sincretismo” se realizó casi exclusivamente en el contexto de la historia intelectual europea e ignoró prácticamente el continente latinoamericano (Pye 1993). Sin embargo, en los últimos años, se ha elaborado algunas contribuciones desde América Latina para el debate teórico sobre el asunto (Dressendörfer 1996, 1997; Schmelz 1996; Scannone 1991).

<sup>8</sup> Entre otros, cabe mencionar: Aguiló 1981; Bastien 1987; van den Berg 1985, 1989; Contreras Hernández 1985; Dalle 1983; Flores 1984; Garr 1972; Girault 1988; Gow 1974; Irrarázaval 1992; Jordá 1981; Marzal 1971, 1983, 1985, 1988; Marzal, Albó y Meliá 1992; Meliá 1992; Mishkin 1963; Monast 1972; Moranda 1982; Ochoa 1976; Schlegelberger 1992.

<sup>9</sup> Erasmo evidentemente popularizó el término por su uso en los *Adagios* (chil. I, cent. 1, No. 11, 125f.); en una carta a Melanchthon del 22 de abril de 1519 escribió: “*vides, quantis odiis conspirent cuidam adversus bonas literas; aequum est nos quoque συνκρητίζειν, ingens praesidium est concordia*” (Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterdami (ed. Stafford Allen, Percy), 12 vols., Oxford 1913, 539 = CR 1,78).

en un concepto neutral de las ciencias religiosas. Sin embargo, hasta hoy día, el concepto es bastante espinoso (*tricky*)<sup>10</sup>, controversial (*contentious*)<sup>11</sup> y ambivalente. No sólo la teología, sino también las ciencias religiosas afirman –al usar el término “sincretismo”– implícitamente una posición idealista que no concuerda con las realidades históricas y la condición humana. Presuponen que existe (o existía) una forma ‘pura’, uniforme, coherente, no mezclada de ‘religión’ que luego se ‘contamina’ (o ‘contaminaba’) con elementos exógenos. El paradigma filosófico fundante de tal concepción es el idealismo platónico que considera todo tipo de ‘inculturación’ de los arquetipos (*ουσία*) como una ‘caída’ y ‘decadencia’ del original perfecto.

### 3. Un acercamiento intercultural

Pero no sólo el marco conceptual es sumamente eurocéntrico e ideológico, sino también la concepción misma de ‘religión’ que está involucrada en el uso indiferenciado del término “sincretismo”: presupone que ‘religión’ es algo que se puede separar de otras realidades (como la ‘cultura’) y que haya una yuxtaposición muy clara entre lo sagrado y lo profano. Tales presuposiciones son proyecciones monoculturales de Occidente que de ninguna manera pueden ser consideradas universales. Habrá que insistir en un concepto policéntrico e intercultural de lo que es ‘religión’,<sup>12</sup> y por lo tanto en el uso diferenciado y crítico del concepto ‘sincretismo’.

En los últimos años, tanto la teología como las ciencias religiosas (e incluso la antropología) tratan de dejar atrás cualquier rastro polémico e idealista, sometiendo el concepto ‘sincretismo’ a una crítica metodológica severa. Esto significa, por un lado, que se define los fenómenos llamados “sincréticos” en términos de **procesos** interculturales y no tanto de **resultados** de encuentros entre dos realidades aparentemente irreconciliables, y, por otro lado, que se asume una perspectiva histórica mucho más amplia. En la teología, por ejemplo, hay cada vez más voces que hablan de la naturaleza intrínsecamente ‘sincrética’ del cristianismo y –*a fortiori*– de cada tradición religiosa. Pannenberg era uno de los primeros teólogos (protestante) que ha recuperado el concepto ‘sincretismo’ en acepción positiva (o al menos neutral) en el sentido de una “manera de autodeterminación y expansión de una religión”, considerando el cristianismo como “el mejor ejemplo de fuerza asimilativa sincrética” (Pannenberg 1967: 269s.).<sup>13</sup>

Esta convicción tenía más repercusión –también en América Latina– en el campo de la misionología que planteó con las concepciones de ‘inculturación’, ‘contextualización’ e ‘indigenización’ un cambio paradigmático, frente a una valoración peyorativa del ‘sincretismo religioso’, por esta misma ciencia en siglos anteriores. La ‘extirpación de idolatrías’ de entonces viene convirtiéndose en un aprecio teológico de los intentos de ‘deshelenización’ del paradigma teológico dominante y de la elaboración de auténticas ‘teologías indígenas’ en el continente latinoamericano.<sup>14</sup> No debe sorprender que semejantes propósitos son vistos con mal ojo por parte de los guardianes de la ‘doctrina pura’, que los titulan ya no de

---

<sup>10</sup> Droogers 1989.

<sup>11</sup> Shaw y Stewart 1994.

<sup>12</sup> Estermann 2001.

<sup>13</sup> Otros representantes de esta posición –el cristianismo es un “fenómeno sincrético”– son: Thomas 1985; Morandé 1982; Hollenweger 1995; Sparr 1996; Siller 1991.

<sup>14</sup> No puedo profundizar en el contexto de este trabajo los conceptos involucrados. Véase: Jolicoeur 1996; Gorski 1996, 1998; Estermann 1996.

‘sincretismos’ (que son resultados más o menos involuntarios), sino de ‘neopaganismos’ (que pueden ser obra de autores individuales).

Con respecto al ámbito andino, existe una abundante literatura sobre las características, el alcance y la naturaleza del resultado histórico del ‘encuentro’ entre una religión universal, institucionalizada y doctrinalmente definida –el catolicismo–, con una religión autóctona, sin escritura ni jerarquía o doctrina –la religión andina pre-cristiana. Para algunos, los esfuerzos misioneros han sido un fracaso rotundo en el sentido de que –como lo expresó José María Arguedas– el “indio nunca llegó a ser católico”<sup>15</sup>. En el otro extremo, hay también personas que afirman el cumplimiento total de la cristianización y evangelización de los indígenas andinos (Mishkin 1963; Hughes 1974)<sup>16</sup> a tal punto que incluso los rituales originariamente andinos y no-cristianos (como el ‘pago a la *Pachamama*’) fueran ‘bautizados’ y recibidos por los indígenas como genuinamente ‘católicos’ (Garr 1972).<sup>17</sup> Entre estos extremos de la ‘andinidad’ y la ‘catolicidad’ exclusivas de la religión andina actual, la gran mayoría de los estudiosos sostienen la existencia de una u otra forma de religión ‘sincretica’, más allá de una doble fidelidad o sinoiquismo (bireligiosidad), de un paralelismo religioso o de una mera yuxtaposición.<sup>18</sup>

Jolicoeur (1996) rechaza la aplicación del concepto ‘sincretismo’ para la fenomenología religiosa andina, entendiéndolo como la “combinación de unas doctrinas y prácticas teológicamente inconsistentes... e incompatibles con el mensaje cristiano” (209). Este sincretismo, el resultado final de un proceso del encuentro de diferentes religiones en el que todavía se puede identificar los elementos originarios, llevaría –según Jolicoeur– a un “cristianopaganismo” o “paganocristianismo” inaceptable. Más bien se trataría de una “verdadera simbiosis”, una “nueva creación” o una “tercera realidad” (210), resultado de un profundo proceso de ‘inculturación’.

Sin embargo, el proyecto (intercultural) de desarrollar ‘teologías indígenas’ (o ‘indias’) toma distancia de esta concepción culturalista de ‘sincretismo’ que deja intactos (‘puros’) a los contenidos del Evangelio a través del proceso de ‘encarnarse’ o ‘inculturarse’. Para la ‘teología india’ andina, lo cristiano moldea lo andino, y lo andino repercute en la comprensión de las concepciones básicas del cristianismo. Una nueva religión andino-cristiana nace, y una nueva teología como reflexión de las expresiones ‘sincreticas’ de la misma se hace escuchar.

La teoría de las ciencias de la religión (Vertovec 1998) habla recientemente de ‘prestación’ (*borrowing*) y ‘convergencia’ (*convergence*) para explicar la incorporación de elementos andinos en los rituales y la fe católicos, respectivamente de elementos católicos en los rituales andinos. Un ejemplo muy claro de este proceso es el uso del Padrenuestro y del

---

<sup>15</sup> Citado en: Contreras Hernández (1985): “Afirmamos muy rotundamente que el indio nunca llegó a ser católico” (94).

<sup>16</sup> Mishkin opina que la religión de los indígenas quechua es el catolicismo y que la religión católica y los rituales católicos hayan penetrado el ámbito andino hasta las más remotas aldeas. Hughes plantea el asunto de manera más cautelosa: “Under the appearance of a catholic religious cult we find practically nothing of the essential content of official Christianity” (Hughes 1974: 5).

<sup>17</sup> El jesuita Garr considera que los indígenas andinos son realmente cristianizados; opina que entienden incluso sus tributos a la *Pachamama* en términos cristianos, como ofrendas a la creación de Dios.

<sup>18</sup> Jolicoeur (1996) rechaza la „doble fidelidad”, el „paralelismo religioso” y la „mera yuxtaposición” de dos tradiciones religiosas (la andina y la cristiana), no sólo como indeseable para fines misioneros, sino también como incompatible e imposible en términos de integridad personal del creyente. Los términos de la “bireligiosidad” y del “sinoiquismo” (*σύν οικός*) fueron acuñados por Lanczkowski (1971) para hablar de las “existencias interreligiosas” (72ff.), aunque “sinoiquismo” significaba antes simplemente ‘el proceso de juntar dos aldeas (*οικόι*)’ en la Antigua Grecia.

símbolo de la cruz en el principal ‘despacho’ o ritual andino.<sup>19</sup> Con respecto al proceso inverso, se podría mencionar la veneración del espíritu protector en la punta del cerro más cercano al poblado, bajo la figura de la cruz verde. En el primer caso, se trata de una ‘prestación’ (*borrowing*) del Padrenuestro para el uso ritual (no importa su contenido semántico) en un paradigma religioso distinto; en el segundo, de una ‘convergencia’ (*convergence*) topológica (el cerro como lugar sagrado) de elementos de dos paradigmas religiosos distintos. La religión andina actual es muy rica de elementos ‘sincréticos’, resultado de un proceso intercultural e interreligioso muy complicado y difícilmente analizable a profundidad.

#### 4. De la religión andina a la teología andina

Hasta hoy día sigue el debate si es oportuno o no de hablar de una “religión andina” o más bien de una “religiosidad andina”, de múltiples “religiones andinas” (quechuas y aimaras, sobre todo) o simplemente de una “religión cristiana” en clave cultural andina. La posición que uno asume en este debate, depende mucho de su postura eclesial, teológica y cultural, además de la posición filosófica respectiva acerca de lo que es ‘religión’.

La filosofía occidental y las ciencias de la religión clásicas suelen definir ‘religión’ como un conjunto de prácticas, creencias, instituciones y doctrinas (“universo religioso”) que se diferencian de un campo más bien “secular” o “profano”. En la concepción (posmoderna) de la ‘religión civil’<sup>20</sup>, esta separación empieza a diluirse. Desde el punto de vista intercultural, habrá que cuestionar la concepción dominante de la ‘religión’ como fuertemente eurocéntrica y además enraizada en el paradigma ilustrista de una separación entre el foro “profano” de las ciencias y la política, por un lado, y el foro “sagrado” de la religión (Estermann 2001; 2003), por otro. En la concepción andina, ‘religión’ no pertenece a un cierto campo, ni se limita a lo “sagrado” porque simplemente no existe una separación tajante entre lo sagrado y profano, lo divino y mundano, lo ritual y lo científico.

La concepción inclusiva de la ‘religión’ en los Andes<sup>21</sup> afirma no sólo la inseparabilidad entre ‘cultura’ y ‘religión’, sino también la sincreticidad del universo religioso andino como un rasgo inherente al sentimiento religioso de las poblaciones andinas. Las expresiones y prácticas religiosas son parte íntegra de las culturas andinas, y cualquier intento de “ex-culturación” forzosa por parte de sectores conservadores o fundamentalistas de iglesias cristianas es sentido como ataque a la misma religión y cultura andinas (se suele hablar de un “culturocidio”). Hoy día, podemos apreciar tres posturas con respecto a la “religión andina”:

- 1) Una postura indigenista que defiende un “purismo” cultural y religioso de lo ‘andino’.

---

<sup>19</sup> Acerca del „despacho” (pago, alcanzo, mesa, *misha*, *saywa*, *qoymi*, *qatichiy*, *waxt’a*, *luqta*) andino, el ritual que se hace como tributo a la *Pachamama*, en ocasiones del techado de una casa, de una enfermedad o un viaje previsto, véase: Estermann 1998b: 162-164. Las hostias (no consagradas) y la cruz son los símbolos más importantes y poderosos de la fe católica; el Padrenuestro –rezado como fórmula mágica– se “presta” del cristianismo para dar más eficiencia al ritual (cf. Rösing 2001: 50-61).

<sup>20</sup> La expresión “religión civil” se remonta originariamente a Juan Jacobo Rousseau, Benjamin Franklin y George Washington y ha sido, se diría, exhumada en 1967 por el sociólogo americano Robert Bellah, razón por la cual ha penetrado en el lenguaje especializado de habla inglesa. Él escribió: “*Solamente pocos han entendido que hoy en día existe en América, junto a las Iglesias y claramente diferenciada de ellas, una acusada e, incluso institucional, religión civil... Esta religión o, mejor, esta dimensión religiosa es, a su manera, seria y honrada y su comprensión exige la misma atención que la comprensión de cualquier otra religión*” (Bellah 1970: 168).

<sup>21</sup> Cf. Estermann 2001; 2002; 2003.

- 2) Una postura fundamentalista evangélica (y en parte católica) que defiende un “purismo” cristiano.
- 3) Una postura moderada y mayoritaria que toma la “sincreticidad” de la cultura y religión andinas como un hecho histórico irreversible.

Ad 1): En los últimos años, sobre todo a partir del Quinto Centenario de la Conquista (1992) o de lo que se suele llamar el “Encubrimiento de *Abya Yala*”, se puede apreciar una tendencia en sectores indigenistas de rescatar una religión andina “pura” –no contaminada por elementos cristianos–, pre-colonial y no-cristiana. Esta postura defiende la existencia y la urgencia de desarrollar una “teología andina no-cristiana”, en la tradición de la llamada “teología india india”.<sup>22</sup> Se alinea, en este esfuerzo, a una posición indigenista –llamada en los Andes de Bolivia y Perú también “pachamamismo” o “andinismo”– intransigente que pretende restablecer el *Tawantinsuyo* de los incas. Se trata más de un movimiento de intelectuales aimaras y quechuas que de una corriente apoyada por los mismos pobladores andinos del campo y de las ciudades (los *runa* o *jaqi*). En Bolivia, tiene repercusión política, reivindicando la constitución del *Qullasuyu*, la nación aimara que abarca partes de lo que hoy día es Perú, Chile y Bolivia.<sup>23</sup>

Ad 2): Por otra parte, los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) evangélicos, sobre todo de vertiente (neo-)pentecostal, intentan imponer un cristianismo totalmente “purificado” de elementos andinos. Partiendo de la suposición de que las culturas andinas sean esencialmente “paganas”, “idolátricas” y “supersticiosas” (una convicción que comparten con los doctrineros católicos de los siglos XVI y XVII), el cristianismo tiene que liberarse de todo tipo de elementos andinos, empezando con la hoja de coca como “planta del mismo diablo”, pasando por los rituales andinos a la *Pachamama*, los espíritus tutelares (*apus*, *achachilas*), hasta llegar a la música, vestimenta y simbología andinas. En diferentes partes de los Andes, sobre todo en el área rural, se desata en estos momentos una verdadera reedición de la otrora campaña de “extirpación de idolatría”, esta vez liderada por iglesias neopentecostales y sectores ultra-conservadores de la Iglesia católica.

Para esta postura, cualquier sincretismo culturo-religioso es un signo de la “decadencia” y apostasía de la verdadera fe cristiana. Por lo tanto, una “religión andina” es o bien la expresión de un paganismo abierto y no superado todavía, o bien la manifestación de un catolicismo idólatra y politeísta, plasmado en la religiosidad popular y su sincretismo.<sup>24</sup> Para esta posición, cualquier sincretismo es la manifestación del mismo Satanás, con lo que una ‘teología andina’ resulta un acto abierto de apostasía.

Sin embargo, estas iglesias neopentecostales no traen un evangelio a secas, exento de toda “contaminación” cultural; como se trata de movimientos e iglesias predominantemente norteamericanos, la carga “civilizatoria” que tienen refleja valores culturales de EE.UU. que se imponen a la población andina “exorcizada” de su herencia andina. Estos valores se plasman, por ejemplo, en un fuerte individualismo, una “teología de la prosperidad”, una

<sup>22</sup> El término “teología india india” para una teología indígena no-cristiana fue acuñado en el Primer Encuentro Taller Latinoamericano de ‘Teología India’ en México en 1990 y retomado por Eleazar López. (Véase: López 1996).

<sup>23</sup> El *Qullasuyu* ha sido, en la época incaica, uno de los cuatro *suyus* o regiones del imperio incaico o *Tawantinsuyu* (cuatro regiones unidas) que era situado al sur de la capital *Qosqo* (Cusco) y contenía sobre todo los territorios del antiguo reino *Tiwanaku* y la etnia de los aimaras. Hoy, el “Consejo nacional de *ayllus* y *markas* del *Qullasuyu*” (Conamaq) pretende restablecer el *Qullasuyu* como nación independiente (“Nación Aimara”).

<sup>24</sup> Las iglesias evangélicas (neo-)pentecostales se enfrentan a tres “enemigos”: a los “idólatras” andinos (*yatiris*, chamanes, *paqos*), a la Iglesia católica y a las iglesias protestantes históricas que se “contaminan” por su declarado ecumenismo y una pastoral inculturada en la cultura y religión “pagana”.

defensa del neoliberalismo, un dualismo maniqueo de materia y espíritu (cuerpo y alma), y una postura a-política y hasta escapatoria ante los problemas sociales y ecológicos.

Ad 3): Tanta la Iglesia católica como las llamadas “iglesias protestantes históricas”<sup>25</sup> asumen una postura de apertura hacia las culturas y religiones autóctonas andinas, aunque dentro de las mismas existen posiciones muy distintas al respecto.<sup>26</sup> Hasta hace medio siglo, estas iglesias vieron el sincretismo andino y la religiosidad popular (sobre todo del llamado “catolicismo popular”) con ojos muy críticos y desde una postura teológica occidental (ante todo de crítica histórica y desmistificación del mundo). A partir del Segundo Concilio Vaticano (1962-1965), pero sobre todo a raíz de la segunda Conferencia del “Consejo Episcopal de América Latina y del Caribe” (CELAM), 1968 en Medellín, en la Iglesia católica se dieron cambios notables en la relación con culturas no-occidentales y religiones autóctonas como las andinas. Lo mismo ocurrió –*mutatis mutandis*– con las iglesias protestantes.

Eso no quiere decir que estas iglesias y sus respectivas teologías (incluyendo la Teología de la Liberación) hayan tomado nota de la existencia de religiones autóctonas en *Abya Yala*. El discurso predominante sigue siendo un discurso *intra*-religioso, en el sentido de un diálogo entre fe cristiana y culturas, religión cristiana y culturas andinas, fe cristiana y realidad socio-política. El paradigma vigente en las mencionadas Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1976) parte de la convicción que la única religión existente en este continente es el cristianismo, con matices culturales y regionales.<sup>27</sup>

Sin embargo, es esta postura que iba a desarrollar “teologías indígenas” o “teologías indias”, partiendo de un modelo de la “inculturación” de la fe cristiana en las culturas ancestrales de los pueblos originarios de este continente. La IV Conferencia del CELAM, 1992 en Santo Domingo, planteó con mucho énfasis el tema de la “cultura” y el diálogo entre fe y culturas. Aunque no se pronunció sobre las emergentes “teologías indias” ni sobre el “sincretismo religioso” o la multirreligiosidad del continente, abrió puertas para una apreciación positiva de las religiones autóctonas y de la religiosidad eminentemente sincrética de los pueblos indígenas y mestizos.

Las “teologías indias” –entre ellas la “teología andina”– parten del sincretismo religioso como un hecho histórico y de la inculturación de la teología como un imperativo: “La elaboración de una “Teología Andina” se inscribe en el contexto socio-político y cultural de una “descolonización” intelectual en el campo teológico, para construir un pensamiento teológico desde los parámetros culturales, filosóficos y sociales de los pueblos andinos. La “Teología Andina” se comprende como una vertiente de la llamada “teología india” originaria-cristiana, es decir: toma como un hecho histórico el sincretismo religioso y cultural vigente en gran parte del continente sudamericano”.<sup>28</sup>

Se trata de un proyecto de des-helenización y des-occidentalización de la teología vigente en América Latina (Estermann 2006c), a partir de una religiosidad autóctona, un diálogo

---

<sup>25</sup> Este término se refiere a las iglesias protestantes que se remontan a la Reforma Protestante del siglo XVI y que tienen una trayectoria larga en muchas partes del mundo (las iglesias luterana, anglicana, metodista, bautista, presbiteriana, calvinista etc.). Estas iglesias “históricas” se suelen diferenciar de las iglesias protestantes de corta duración histórica y de procedencia mayoritariamente estadounidense, como las iglesias (neo-)pentecostales, pero también testigos de Jehová, mormones y adventistas.

<sup>26</sup> Véase: Estermann, Josef (s.f.). “¿Encuentro o divisoria de aguas?: Teología andina y ecumenismo” (de próxima publicación).

<sup>27</sup> Aunque las Conferencias del CELAM ya no asumen la postura de la „cristiandad“ (equivalencia de la religión cristiana con el Estado), sin embargo, no toman todavía en serio la situación multirreligiosa en América Latina.

<sup>28</sup> Estermann 2006a: 9s.

fructífero con las religiones andinas y una interdisciplinariedad creciente con las ciencias de la religión.

## 5. Religiones andinas

Las incipientes “teologías indias”, en especial la llamada “teología andina”, proponen un diálogo *inter-religioso* (macroecumenismo), y no solamente *intra-religioso* (ecumenismo a secas) entre el cristianismo de diferentes iglesias y las religiones autóctonas de *Abya Yala*. Esto significa que no se puede prescindir de los aportes de la antropología de la religión en clave andina, ni de la filosofía andina que también está emergiendo a paso acelerado.<sup>29</sup>

Para no caer en concepciones etnocéntricas acerca de lo que es ‘religión’, prefiero hablar de “religión andina” en vez de “religiosidad” o “creencias” andinas. Adopto, por lo tanto, un enfoque intercultural y policéntrico de la ‘religión’ que no se caracteriza por aspectos como la institucionalidad, la doctrina, la estructura, libros sagrados y especialistas reconocidos. En el caso de la “religión andina”, tenemos ante nosotros un universo religioso no estructurado de manera sistemática, ni dogmatizado e institucionalizado. Además de la fuerte carga sincrética tiene un aspecto preponderantemente ritual y celebrativo.

Además, prefiero hablar de “religiones andinas” en plural, para no sostener una homogeneidad del campo religioso a lo largo de los Andes.<sup>30</sup> Tal como las culturas andinas varían desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina, de la misma manera podemos distinguir una diversidad de “religiones andinas”. Sólo que resulta difícil llegar a unos ideotipos específicos o denominadores comunes que a todas estas religiones en el ámbito andino son comunes. Sin embargo, intentaré mencionar algunos:

1. **Sincretismo culturo-religioso:** Las religiones andinas, sobre todo la religión quechua y la religión aimara<sup>31</sup>, muestran un fuerte sincretismo culturo-religioso. De acuerdo a la misma concepción de la filosofía andina, no se puede separar el campo cultural del campo religioso; los dos están inseparablemente entrelazados. Esto quiere decir que las religiones andinas reflejan los principios básicos de la filosofía andina, tal como son los principios de relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad, integralidad (holismo) y ciclicidad (Estermann 2006b). Para una “teología andina”, se plantea el reto de una des-helenización de los supuestos filosóficos y de una re-andinización de los mismos (Estermann 2006c).
2. **Sincretismo católico-andino:** Las religiones andinas son el resultado de un largo proceso de sincretización entre el universo religioso católico (de vertiente española-contrarreformista) y el universo religioso andino autóctono (sobre todo de vertiente incaica y tiawanakota). En los diferentes procesos de superposición, incorporación, yuxtaposición y convergencia se produce una religión altamente sincrética que está en sintonía con el principio andino de la inclusividad (“tanto el uno como el otro”). Existe, por ejemplo, una concepción femenina de la divinidad que resume aspectos tanto de la religión católica (la Virgen María), como de la religión andina ancestral (la *Pachamama*).

---

<sup>29</sup> Al respecto, véase: Estermann 1998b y 2006b.

<sup>30</sup> La misma postura asume una publicación reciente, coordinada por Manuel Marzal, con el título preciso de “Religiones andinas” (Marzal 2005a).

<sup>31</sup> Para un análisis más profundo, véase Albó 1991 y 2005 (para el caso de la religión aimara) y Bastien 1987 y Marzal 1988 (para el caso de la religión quechua), respectivamente.

3. **Carácter ritual y festivo:** Las religiones andinas se caracterizan por un enfoque predominantemente ritual y festivo, en detrimento de lo doctrinal, escritural, dogmático, institucional y discursivo. El ritual es la expresión preferencial de la relación entre creyente y la divinidad, enfatizando su carácter colectivo y comunitario. A través del ritual, el ser humano andino se relaciona con lo sagrado, sea este el dios cristiano o los espíritus tutelares (*apus*, *achachilas*), el *Tayta* Jesús<sup>32</sup> o la *Pachamama*. En forma general, la ritualidad andina sigue la lógica de los ciclos agrarios y los ciclos vitales.
4. **Carácter laical y de equidad de género:** En las religiones andinas, no existe “jerarquía” en un sentido parecido a las denominaciones cristianas, sobre todo de la Iglesia católica. Los y las “especialistas religiosos” o “ritualistas” no están por encima de la población en general, ni ejercen un poder “ministerial”, sino que deben su función ritual a características “naturales” de elección (seis dedos, rayo, estrella en la cabeza etc.) y a su sabiduría comprobada (son del tipo de “profeta” en sentido de Weber). Tanto mujeres como varones pueden ser *yatiris* o *paqos*,<sup>33</sup> y no tienen que vivir en celibato u observar otra restricción de tipo sexual o de estado civil.
5. **Panenteísmo holístico:** Las religiones andinas no sostienen un monoteísmo estricto y dogmático, sino que funden el panteón católico (incluyendo la Virgen María y los santos) con el panteón andino (incluyendo los dioses prehispánicos, los espíritus tutelares y la *Pachamama*). Muchos/as científicos de la religión sostienen la idea de que en el caso de los Andes se tratara de un animismo, sin deconstruir esta misma concepción fuertemente eurocéntrica. Prefiero hablar de un panenteísmo en el sentido de que lo divino penetra todos los ámbitos de la vida, y que los seres vivos e inertes participan de manera gradual y simbólica en lo divino.
6. **Divinidad femenina:** De acuerdo al principio de complementariedad andino, no se puede concebir a la divinidad sólo en términos de masculinidad (“padre”), sino siempre en forma sexuada, pero de ambos sexos. Dios es femenino/a y masculino/a a la vez, porque solamente en y a través de esta polaridad puede ser fuente y sustento de vida. El rostro femenino es la *Pachamama* o Madre Tierra, muchas veces sincretizada con la Virgen María en la figura de la “Tierra Virgen”. El rostro masculino es Jesucristo, sincretizado en las figuras de la cruz verde en las puntas de los cerros, del *Inkarri* (o *Cristorri*)<sup>34</sup> y de los espíritus tutelares de los cerros (*apus*, *achachilas*).
7. **Inmanencia y cosmocentrismo:** El holismo andino y el principio de la relacionalidad excluyen una concepción de una trascendencia absoluta. Lo divino forma parte de *pacha*, es decir: del conjunto de relaciones en las estructuras espacio-temporal cósmicas. El espacio superior (*hanaq* o *alax pacha*)<sup>35</sup> no es totalmente (*toto coelo*) distinto del espacio concreto de los seres vivos e inertes, sino que está en múltiples relaciones de

---

<sup>32</sup> *Apu* es el término quechua para indicar el espíritu tutelar asociado con un cerro en la cercanía del pueblo o de la ciudad y significa “señor; protector”. *Achachila* es el término aimara que tiene la misma referencia como el término quechua *apu*, pero que significa además “ancestro”. *Tayta* o *tata* significa “padre; papá” en quechua y aimara, respectivamente.

<sup>33</sup> *Yatiri* (literalmente: „el o ella que sabe“) es el chamán aimara, *paqo* su correspondiente quechua.

<sup>34</sup> El *Inkarri* es una figura mítica (“rey inka”) que, según la expectativa indígena, va a resucitar un día, para restablecer el *Tawantinsuyu*, el Imperio incaico. Se refiere a la descuartización de Tupaq Amaru II (1781) y su restablecimiento (de los cuatro miembros como símbolos del *Tawantinsuyu*). *Cristorri* es la adaptación cristiana (“Cristo rey”) y la esperanza de la resurrección del pueblo, por la intervención de *Tayta* Cristo.

<sup>35</sup> *Hanaq* (quechua) o *alax* (aimara) *pacha* significa literalmente „estrato de arriba; espacio de arriba“ y es la esfera de los fenómenos astronómicos y meteorológicos. Por obra de los misioneros católicos, se lo viene identificar con el “cielo” cristiano.

complementariedad, correspondencia y reciprocidad. Lo divino está sujeto a estos principios universalmente válidos, con lo que no se lo puede concebir de manera absoluta (sin relaciones) y trascendente. Las religiones andinas son cosmocéntricas y no teo- o antropocéntricas.

8. **Más allá de los dualismos:** Muy parecido a las concepciones asiáticas de la “no-dualidad” (sobre todo en el hinduismo y budismo), las religiones andinas rechazan dualismos metafísicos, religiosos y antropológicos. Eso no quiere decir que no hay oposiciones polares y complementarias, sino que no existen ámbitos y entes totalmente excluyentes entre sí. Entre lo humano y divino, lo profano y sagrado, lo religioso y lo mundano no existe incompatibilidad o división, sino relaciones de complementariedad y correspondencia mutuas.

## 6. A manera de conclusión

La historia de los pueblos indígenas de los Andes es caracterizada por un proceso complicado de sincretización, no libre de dominación y violencia, entre las formas autóctonas de vivir, pensar y creer pre-hispánicas, y el paradigma civilizatorio y religioso de Occidente, en especial de raigambre ibérico. El catolicismo popular actual –y en menor medida la fe protestante– resume elementos, prácticas y creencias de ambas tradiciones, en un tejido colorido de rituales, imaginarios, prácticas y contenidos religiosos.

Se trata de una religión *sui generis*, un andino-cristianismo o un cristiano-andinismo que está más allá de la ortodoxia occidental, pero también de un purismo indigenista andino. En la actualidad, las religiones andinas están bajo presión por dos bandos: por los Nuevos Movimientos Religiosos y su nueva campaña de “extirpación de las idolatrías”, por un lado, y por un indigenismo duro y acrónico de restablecer una religión andina pura y no-cristiana, por otro lado. De entre estos dos bandos, podemos apreciar una amplia gama de expresiones religiosas y de reflexión teológica. El esfuerzo de desarrollar una “teología andina” cristiana se ve criticado por la ortodoxia católica, sectores fundamentalistas de las iglesias protestantes y los partidarios de una teología andina no-cristiana. Sin embargo, corresponde de manera más fiel a las características de las religiones andinas actuales y vivas, más allá de purismos, romanticismos y fundamentalismos.

### Bibliografía:

Albó, Javier

1991 “La experiencia religiosa aymara”. En: Marzal, Manuel (ed.). *Rostros indios de Dios*. Quito: Abya Yala. 201-265.

2005 “Religión aymara”. En: Marzal, Manuel (coord.). *Religiones andinas*. Madrid: Trotta. 175-200.

Aguiló, Federico

1981 *Religiosidad de un Mundo Rural en Proceso de Cambio: Estudio socio-antropológico del proceso de cambio en la religiosidad del campesino de Potosí, Chuquisaca y Tarija*, Sucre: Taller Gráfico “Q’ori Llama”.

Bajá, Francisco; Mamani, Veimar; Méndez, Yamil; Villca, Daniel

1996 “Entre la cosmovisión andina y Heráclito”. En: *Yachay* (Cochabamba) 13, No.24. 45-59.

Bastien, Joseph William

1987 “Quechua Religions: Andean Cultures”. En: Eliade, Mircea (ed.). *The Encyclopaedia of Religion*. Vol. XII. Nueva York: Macmillan. 134-141.

- Bellah, Robert  
1970 "Civil Religion in America". En: Idem. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Nueva York-Evanston-Londres: Harper & Row.
- Berg, Hans van den  
1985 *Diccionario religioso aymara*. Iquitos/Puno: CETA/IDEA.  
1989 *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. (Latin America Studies 51) Ámsterdam: CEDLA.
- Contreras Hernández, Jesús  
1985 *Subsistencia, Ritual y Poder en los Andes*. Barcelona: Editorial Mitre.
- Dalle, Luis  
1983 *Antropología y Evangelización desde el runa*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Dressendorfer, Peter  
1996 „Acercándose a una realidad opaca: El sincretismo latinoamericano. Apuntes teóricos”. En: Schmelz, Bernd y Crumrine, N.Ross (eds.). *Estudios Sobre el Sincretismo en América Central y en los Andes*. Bonn: Holos Verlag. 23-32.  
1997 „Notes on the validity of ‚syncretism’ in Latin American spiritual history“. En: Hülsewiede, Brigitte et al. (eds.). *Religion and Identity in the Americas: Anthropological Perspectives from Colonial Time to the Present*. Möckmühl: Verlag Anton Saurwein. 37-47.
- Droogers, André  
1989 „Syncretism: The problem of definition, the definition of the problem“. En: Gort, Jerald et al. (eds.). *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*. Michigan: William B. Erdmans. 7-25.
- Durán, Cesar Junaro  
1997 “Entre los símbolos católicos y los ritos aymaras: Un proceso de sincretismo religioso”. En: *Yachay* (Cochabamba) 14, 25-26, H.26. 115-139.
- Espinoza Soriano, Waldemar  
1987 *Los Incas: Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru.
- Estermann, Josef  
1995 “Teología en el Pensamiento Andino”. En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* (Puno-Perú). Serie 2, Nrs. 49-50-51. 31-60.  
1996 “Apu Taytayku: Theologische Implikationen des andinen Denkens“. En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee) 52 (3). 161-185.  
1998a “Apu Taytayku: Theological Implications of Andean Thought”. En: *Studies in World Christianity* (Edinburgh) 4.1. 1-20.  
1998b *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya Yala.  
2001 “Schritte zu einem polyzentrischen Religionsbegriff: Herausforderungen für die Religionspädagogik aus der Perspektive der interkulturellen philosophischen Diskussion“. En: Schreijäck, Thomas (ed.): *Christwerden im Kulturwandel: Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie*. Friburgo: Herder. 200-223.  
2002 “Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso de los Andes”. En: *Estudios Aymaras. Serie 2*, vol. 66. 4-26.  
2003 “Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino”. En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83.  
2006a “‘Teología Andina’: Presentación del Proyecto de Investigación”. En: Idem (coord.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. Dos tomos. La Paz: ISEAT. Tomo I. 9-16.  
2006b *Filosofía Andina: Sabiduría para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT [se trata de una reedición ampliada y modificada de Estermann 1998b].  
2006c “La ‘Teología andina’ como realidad y proyecto: Una deconstrucción intercultural”. En: Estermann, Josef (coord.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. 2 Tomos. La Paz: ISEAT/Plural. Tomo I. 137-162.
- Flores, Carlos  
1984 *Una interpretación teológica del sincretismo andino de Q'ero y Lauramarca*. México: Universidad Iberoamericana (manuscrito).

- Fornet-Betancourt, Raúl  
1994 *Filosofía Intercultural*. México: Universidad Pontificia de México.
- Gareis, Iris  
2005 “Las religiones andinas en la documentación de la Extirpación de las Idolatrías”. En: Marzal, Manuel (coord.). *Religiones andinas*. Madrid: Trotta. 115-142.
- Garr, M. Thomas  
1972 *Cristianismo y religión quechua en la Prelatura de Ayaviri*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Girardi, Giulio  
1998 *Desde su propia palabra: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*. Quito: Abya Yala.
- Girault, Louis  
1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú (1972)*. El Alto/La Paz: Escuela Profesional Don Bosco.
- Gonzales, José Luis (ed.)  
1987 *La Religión Popular en el Perú: Informe y Diagnóstico*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Gorski, Juan  
1996 “La ‘teología india’ y la inculturación”. En: *Yachay* (Cochabamba) 13 (No. 23). 73-98.  
1998 “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”. En: *Iglesia, Pueblos y Cultura* (La Paz) No. 48.49. 9-34.
- Gossen, Gary. H (ed.)  
1993 *South and Meso-American Native Spirituality: From the cult of the feathered serpent to the Theology of Liberation*. Nueva York: Crossroad.
- Gow, D. David  
1974 “Taytacha Qoyllur Rit’i”. En: *Allpanchis* (Cusco) 7. 49-100.
- Hollenweger, Walter  
1995 “Theology and the Future of the Church”. En: Byrne, Peter y Houlden, James Leslie (eds.). *Companion Encyclopedia of Theology*. Londres/Nueva York: Routledge. 1017-1035.
- Hugues, A. Juan  
1974 “La fiesta en los Andes: Presentación”. *Allpanchis* (Cusco) 7. 3-5.
- Irrarázaval, Diego  
1992 “Aymara-Theologie: Ihre Bedeutung für die interkulturelle Theologie“. En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*. Eichstätt: Diritto. Vol.1. 100-131.
- Jolicoeur, Luis  
1996 *El Cristianismo Aymara: ¿Inculturación o Culturización?*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Jorda, Enrique  
1981 *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe: Teología desde el Titicaca*. Lima: Pontificia Universidad Católica.  
1982 “Teología en un contexto andino”. En: *Búsqueda Pastoral* (La Paz) 55. 21-41.
- Knitter, F. Paul  
1987 “Hacia una Teología de la Liberación de las Religiones”. En: Hick, John y Knitter, Paul (eds.). *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Nueva York: Orbis Books. 178-200.
- Lanczkowski, Günter  
1971 *Begegnung und Wandel der Religionen*. Düsseldorf: Diederichs.
- Lazo Quintanilla, Efraín  
1999 “¿Fe cristiana o pagana?”. En: *Yachay* (Cochabamba) 16, 29-30, H.30. 149-155.

- López Hernández, Eleazar  
1996 'Teologías Indias de hoy'. En: *Christus* N° 696. 34-40.
- Marzal, Manuel  
1971 *El mundo religioso de Urcos*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.  
1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica.  
1985 *El sincretismo iberoamericano: Un estudio comparativo sobre los Quechuas (Cusco), los Mayas (Chiapas) y los Africanos (Bahía)*. Lima: Pontificia Universidad Católica.  
1988 *Estudios sobre religión campesina* (2.ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica.  
1995 „Christentum und indigene Kultur im Andenraum“. En: Sievernich, Michael y Spelthahn, Dieter (eds). *Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas: Geschichte, Kontroversen, Perspektiven*. Frankfurt/M.: Vervuert. 90-99.  
2005a (Coord.). *Religiones andinas*. Madrid: Trotta.  
2005b "La religión quechua actual". En: Idem (coord.). *Religiones andinas*. Madrid: Trotta. 143-174.
- Marzal, Manuel; Albó, Xavier; Meliá, Bartomeu  
1992 *Rostros Indios de Dios*. La Paz/Cochabamba: CIPCA/Hisbol/UCA.
- Meliá, Bartomeu  
1992 „Theologie der Guaraní-Kultur“. En: Fernet-Betancourt, Raúl (ed.). *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*. Eichstätt: Diritto. Vol.1 .67-99.
- Mishkin, Bernard  
1963 "The contemporary Quechua". En: Steward, Julian Haynes (ed.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 2: *The Andean Civilizations*. Washington: U.S. Government Printing Office. 411-470.
- Monast, Jacques Emile  
1972 *Los indios aimaraes: ¿Evangelizados o solamente bautizados?* Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé. [Cuadernos Latinoamericanos]
- Morande, Pedro  
1982 *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika: Ein Beitrag zur Analyse der Beziehungen zwischen „Wort“ und „Ritus“ in der nachkolonialen Zeit*. Munich: Fink.
- Ochoa Villanueva, Víctor  
1976 "Un Dios e muchos dioses". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* (Chucuito-Perú) N° 29. 56-101.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Don Joan de Santa Cruz [1613]  
1992 "Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú' por...". En: *Antigüedades del Perú [1613]*. Edición por Urbano, Henrique y Sánchez, Ana. Madrid: Historia 16.
- Panikkar, Raimon  
1996 „Filosofía y Cultura: Una relación problemática“. En: Fernet-Betancourt, Raúl (ed.). *Kulturen der Philosophie*. Aachen: Concordia. 15-41.
- Pannenberg, Wolfhart  
1967 *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pollak-Eltz, Angelina  
1995 "El sincretismo en América Latina". En: *Presencia Ecueménica* (Caracas) 34-37, H.37. 3-13.
- Pye, Michael  
1993 *Syncretism versus synthesis*. Occasional Papers 8. Londres/Leeds: British Association of the Study of Religions.
- Rösing, Ina  
2001 *Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang: Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Salgado, Josué Mello  
1997 „Trink Wasser aus allen Flüssen“. En: Evangelische Missionswerk in Deutschland (ed.). *Jahrbuch Mission 1997*. Hamburg: Missionshilfe Verlag. 103-112.

Santo Tomás, Fray Domingo de [1560]

1951 *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Amaru.

Scannone, Juan Carlos

1991 „Kulturelles Mestizentum, Volkskatholizismus und Synkretismus in Lateinamerika“. En: Siller, Hans Peter (ed.). *Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bewusstsein*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 106-116.

Schlegelberger, Bruno

1992 *Unsere Erde lebt: Zum Verhältnis von altindianer Religion und Christentum in den Hochanden Perus*. Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. [Supplementa 41].

Schmelz, Bernd

1996 „Anotaciones a la historia y al estado de las investigaciones sobre el sincretismo en América Central y en los Andes“. En: Schmelz, Bernd y Crumrine, N.Ross (eds.). *Estudios Sobre el Sincretismo en América Central y en los Andes*. Bonn: Holos Verlag. 1-22.

Shaw, Rosalind y Stewart, Charles

1994 “Introduction: Problematizing syncretism”. En: Stewart, Charles y Shaw, Rosalind (eds.). *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, London: Routledge.

Siller, Hans Peter

1991 „Synkretismus: Bestandsaufnahme und Problemanzeigen“. En: Idem (ed.). *Suchbewegungen: Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1-17.

Simposio

1992 “El indiferentismo religioso en América Latina a la luz de la relación entre cultura y religiosidad”. *Athéisme et Foi – Atheism and Faith - Ateísmo y Fe* (Vaticano/Roma) 27, H.1. 1-49.

Sparn, Walter

1996 “‘Religionsmengerei’? Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff“. En: Drehsen, Volker y Sparn, Walter (eds.). *Im Schmelztiegel der Religionen: Konturen des modernen Synkretismus*. Gütersloh: Kaiser. 255-284.

Steffens, Elisabeth

2001 “Die Theologien der indianischen Völker Abia Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte“. En: Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. (ed.). *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 2001*. Frankfurt/M: IKO Verlag. 193-220.

Thomas, Madathetha Abraham

1985 “The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centered Syncretism”. En: *The Ecumenical Review* (Genève) 37. 387-397.

Vertovec, Steven

1998 „Ethnic distance and religious convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad“. En: *Social Compass* (Londres) 45 (no. 2). 247-263.