

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI  
Editores

# POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

## Capítulo 12



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ  
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.  
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.  
Incluye bibliografías.  
D.L. 2017-04266  
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

**BNP: 2017-1177**

### *Postsecularización*

#### *Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,  
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## EXPERIENCIAS RELIGIOSAS: ¿FERMENTO PARA EL DIÁLOGO ENTRE CULTURAS? REFLEXIONES A PARTIR DEL ENCUENTRO CON LOS PUEBLOS ORIGINARIOS AWAJÚN Y WAMPIS

Birgit Weiler, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú

### 1. CONTEXTO ACTUAL

La situación actual a nivel global nos urge a preguntarnos por la función de las religiones en la sociedad mundial, a indagar si las religiones pueden contribuir en algo a generar respuestas constructivas frente a los retos globales: crecientes conflictos muy violentos sobre la base de razones étnicas y religiosas, grandes diferencias sociales dentro de países y entre países, como también el cambio climático que amenaza con destruir los fundamentos para la vida en la Tierra. Después de los atentados en París y Bruselas y los atentados anteriores perpetrados por miembros del Estado Islámico, así como atentados realizados en otras partes del mundo por diferentes grupos religiosos, pareciera que las religiones, en vez de contribuir al encuentro y la convivencia pacífica entre personas de diferentes culturas y religiones, fuesen más bien fermento de intolerancia, odio y violencia. Se plantea con radicalidad la cuestión de si se puede considerar a la religión como una fuerza moral positiva (Ratzinger, 2008, pp. 42ss.).

En este contexto, el sociólogo y filósofo Hans Joas recalca con mucha razón que «las religiones no son entidades que pueden actuar, tampoco las culturas o civilizaciones. [...] Pues son siempre seres humanos los que actúan, son individuos y sus grupos, comunidades, organizaciones e instituciones respectivas» (2013, p. 160). Son las personas las que pueden ser intolerantes y actuar en forma violenta, queriendo eliminar a quien no comparte sus convicciones religiosas e instigar a otros a comportamientos intolerantes y violentos. A nivel mundial se puede observar que tanto las diferencias entre religiones como también las diferencias dentro de ellas pueden ser causas de conflictos. Esto es así puesto que a las religiones «se las puede instrumentalizar para muchos fines sin que ello necesariamente corresponda al espíritu de las religiones» (Müller, 2007, p. 130). A la vez,

hay que preguntar críticamente si una religión en sus concepciones correspondientes contiene elementos que conducen a la intolerancia y la violencia. En los arduos debates sobre la pregunta de si el monoteísmo lleva necesariamente a actitudes y prácticas violentas hacia creyentes de otras religiones, los análisis cuidadosos de varios filósofos, historiadores y teólogos han mostrado que esta afirmación no es correcta (Müller, 2010, pp. 113-114). Más bien, la violencia de por sí no es una característica de las religiones monoteístas, pero ella puede generarse cuando hay una separación entre fe y razón. Respecto a los atentados en París, vale la pena recordar que las autoridades principales del islam a nivel mundial —como el gran jeque de Al Azhar, Ahmed Tayeb, el muftí de Egipto, Shauqi Allam y el Alto Consejo de los Ulema de Arabia Saudí— han condenado enérgicamente estos atentados. El muftí de Egipto calificó los atentados de «una acción criminal que se contradice con los preceptos religiosos y humanos y merece las máximas penas en la vida y en el otro mundo» (citado en González, 2015). Lo sucedido en París también nos recuerda que en ninguna parte del mundo las religiones tienen por sí mismas un efecto solo positivo, siempre son ambivalentes.

A la vez, hay que tener presente que «las personas pueden establecer vínculos entre ellas para actuar juntas, también cuando se diferencian sus motivaciones culturalmente marcadas. En forma creativa pueden compaginar los impulsos valiosos de diferentes tradiciones religiosas para un bien común» (Joas, 2013, p. 160). Robert Bellah (2006, p. 448) advirtió reiteradas veces que la idea de «que todas las personas solo miran el mundo desde una única perspectiva y que por ello otras maneras de ver el mundo les quedan inaccesibles» es una idea errónea. «Al contrario, nuestro pluralismo interior y el pluralismo del mundo en el cual vivimos se corresponden mutuamente» (Bellah, 2006, p. 448). Gary Gardner, del mundialmente famoso Worldwatch Institute, investigó las posibles contribuciones de las religiones al encuentro entre las culturas, y su aporte para hacer frente a problemas graves que afectan profundamente a toda la humanidad, como el cambio climático. Él llegó a las siguientes conclusiones (Gardner, 2002, pp. 11ss.):

1. Las religiones tienen la capacidad de ofrecer un sentido de la vida y, con ello, valores. Forjan una visión del mundo (*Weltanschauung*) y transmiten sus orientaciones existenciales, como también sus valores, no solo a nivel racional sino también emocional y afectivo, a través de símbolos, ritos, mitos y otros tipos de narraciones. Tienen un gran potencial motivador. Inspiran a asumir compromisos y capacitan para vivir con responsabilidad.
2. Influyen mucho en las prácticas cotidianas de sus afiliados, prácticas basadas en valores. Tienen el potencial de generar buenos hábitos, necesarios para el cuidado del medio ambiente y para un desarrollo sostenible que incluye una convivencia pacífica.

3. Impulsan cambios en los individuos y en la sociedad.
4. Cuentan con autoridad moral. Incluso en las sociedades occidentales muy secularizadas, donde se ha relativizado la autoridad moral de las religiones, estas siguen siendo uno de los factores más influyentes, como lo muestran investigaciones recientes.
5. Tienen muchos adeptos.
6. Cuentan con una cantidad considerable de medios materiales (terrenos, edificios, recursos económicos) que se pueden usar para el bien.
7. Poseen la capacidad de generar vínculos y construir comunidades.
8. Tienen capital social. Cuentan con presencia en la sociedad y con fuerza de convocación. Constatamos que el fenómeno de la religión es complejo. En este contexto, deseo llamar la atención también sobre el término religión.

## 2. RELIGIÓN: UN TÉRMINO PROBLEMÁTICO

Coincido con Michael Reder (2014, p. 347) en que en «una perspectiva intercultural no es convincente operar de antemano con una definición fija de religión». Además, muchos expertos, siguiendo a Wittgenstein y su concepción de los «juegos lingüísticos religiosos», recalcan que las religiones no deberían ser conceptualizadas como fenómenos separados de la cultura. No pueden ser interpretadas correctamente como decisiones abstractas de un individuo religioso ni como sistemas meramente teóricos de convicciones religiosas. Se requiere mucho cuidado en no generalizar una comprensión cristiana de «religión», pues ello no permite «abarcarse y comprender adecuadamente la pluralidad de formas religiosas y “juegos lingüísticos religiosos”» (Reder, 2014, p. 347). Al trasponer este término, usándolo en culturas como (por ejemplo) las de los pueblos awajún y wampis y de muchos otros pueblos indígenas en la Tierra, se genera el problema de que estas culturas no tienen un término propio para designar lo que en las lenguas occidentales llamamos religión (Reder, 2014, p. 347).

Respecto a la cosmovisión de los pueblos awajún y wampis, es una pregunta muy debatida entre antropólogos, sociólogos de la religión y expertos en ciencias religiosas si el término religión es el más adecuado con referencia a las concepciones de estos pueblos en el marco de las prácticas correspondientes. ¿Puede hablarse de una religión natural? En lo que concierne al término, hay que considerar que ninguno de los dos pueblos tiene un sistema religioso, no tienen doctrinas o grandes instituciones religiosas, actualmente tampoco tienen grandes fiestas o ceremonias religiosas. Cuentan con algunos ritos que mayormente son practicados durante el trabajo en la huerta y la caza. Todo ello lleva a pensar que quizás conviene más

hablar de religiosidad y experiencia religiosa en vez de usar el término religión. Religiosidad se entiende aquí como una experiencia fundamental e integral de la persona que marca todo su pensar y sentir, su capacidad de percepción y su actuar. Ello se nota en miembros de ambos pueblos indígenas que tienen experiencias religiosas profundas. El término experiencia religiosa «designa un componente del complejo hecho humano que [...] denominamos religiones, fenómenos religiosos o religiosidad. Como tal aparece en todas las religiones que conocemos, [pero está] presente en cada una de ellas en formas diferentes» (Martín Velasco, 2003, p. 567). Como lo afirma Juan Martín Velasco (2003, p. 567), «la experiencia religiosa constituye, además, un componente fundamental y central del fenómeno religioso, que subyace a los elementos más visibles, que son los sistemas de creencias y de prácticas. [...] [La] experiencia religiosa designa, pues, la vivencia por el sujeto religioso de su relación con el mundo de lo sobrehumano». A ella subyace una religación entre el sujeto que hace esta experiencia y la Realidad Última o Dios (Martín Velasco, 2003, p. 567).

Con Peter Biehl (2001, pp. 421ss.) se pueden distinguir cinco características de la experiencia religiosa:

1. Es una experiencia límite: el encuentro se realiza en momentos de gran densidad existencial, generalmente cuando experimentamos alegría o felicidad, algo muy bello y sublime, o cuando experimentamos crisis profundas, sufrimiento y muerte.
2. Es una experiencia de «disclosure», es decir, hay algo que se da a conocer, se revela, se manifiesta: el encuentro lleva a la persona a ver la realidad —tanto la realidad personal como la realidad del mundo— de una manera totalmente nueva, bajo una nueva luz.
3. Es algo que sucede en la persona: el encuentro con el Absoluto. Este es insondable, escapa del cálculo y control humano, pues el ser humano no dispone del Absoluto. Solo puede prepararse para el encuentro con el Absoluto, pero no lo puede suscitar, sino solo acoger.
4. Tiene una estructura cronológica: el encuentro tiene una dimensión que apunta hacia el pasado, en el sentido de que estas experiencias ponen nuestras vivencias y sufrimientos en un nuevo contexto en el cual cobran sentido. Tiene también una dimensión que apunta hacia el futuro, en el sentido de que a través de este encuentro se nos da seguridad, inspiración, valentía y ánimo para afrontar y asumir nuevas tareas en la vida, una nueva misión.
5. Necesita un marco religioso de interpretación: el encuentro requiere de la reflexión e interpretación en un sistema de referencia que permite interpretar la experiencia de manera simbólica como una experiencia religiosa.

En eso se necesitan grupos y comunidades religiosas que con sus patrones de interpretación específicos identifican y legitiman la experiencia extraordinaria de un miembro del grupo como experiencia religiosa válida.

En la experiencia religiosa, mayormente las personas experimentan que la Realidad Última, «la realidad que cada religión trata de mediar, trasciende radicalmente a las mismas religiones que la vehiculan», como lo constata Javier Melloni Ribas (2003, p. 17). Eso no significa que por ello las religiones queden suprimidas, «ya que son ellas las que permiten acceder a un destello de Aquella [la Realidad Última]» (Melloni, 2003, p. 17).

Lo que afirmamos sobre la religión —que ella es ambivalente—, vale también para la experiencia religiosa. Ella puede ser instrumentalizada por un fanatismo religioso. Pero, en estos casos, hay que preguntarse por la autenticidad de la supuesta experiencia religiosa, si no se trata más bien de una experiencia inducida por el mismo ser humano a través de diferentes medios y métodos, que no se usan para disponerse a dejar actuar al Absoluto o a Dios en la propia persona, sino para generar esta experiencia por medios propios.

Una auténtica experiencia religiosa tiene las características de ser sobrecogedora para la persona, es una experiencia del Absoluto como «tremendo y fascinante» a la vez, para decirlo con las palabras de Rudolf Otto. En el diálogo interreligioso sobre las experiencias religiosas, a menudo las personas se aproximan a Dios o a lo Divino como Misterio inabarcable, como «el Uno que está presente en lo Múltiple [...], donde lo Uno y lo múltiple no están en relación de yuxtaposición, y menos aun de oposición, sino en íntima trabazón, en tanto que son dos polos de lo Real, donde uno existe en y a través del otro, velándose y desvelándose mutuamente» (Melloni Ribas, 2003, p. 18). La experiencia de Dios o de la Realidad Última como misterio puede disponer a la persona a no absolutizar la propia experiencia religiosa, sino más bien a abrirse a un encuentro y diálogo con creyentes de otras religiones y con otras personas en general. Pero ese no siempre es el caso. Pues, en efecto, se puede observar también formas de fanatismo religioso por defender a ultranza la comprensión propia de Dios o de lo Divino como Misterio absoluto en contra de otras concepciones religiosas.

### **3. NECESIDAD DE UN DIÁLOGO INTERRELIGIOSO E INTERCULTURAL**

En nuestro mundo hay una gran necesidad de diálogo interreligioso e intercultural, de abrirse a otras religiones y culturas. Eso vale de manera especial para el diálogo con los pueblos indígenas en general, y para los pueblos indígenas de la Amazonía en particular. Ello es así debido a que hasta ahora se ha mostrado poco interés

en ellos, pareciera que fuesen invisibles<sup>1</sup>. Una razón reside en el hecho de que su manera de concebir e interpretar el mundo —su cosmovisión— es muy diferente de las concepciones occidentales en general y europeas en particular. Con miras a Europa, Benedicto XVI enfatizó la necesidad de un diálogo interreligioso e intercultural, advirtiendo que hay que cuidarse de un eurocentrismo. Por ello, recalcó que «no debemos desentendernos de las demás culturas como si fueran una cantidad soslayable. Esta sería una forma de *hybris* occidental que pagaríamos muy caro, y en parte ya lo estamos haciendo» (Ratzinger, 2008, p. 54). Insiste en que es necesario «estar dispuesto a escuchar y desarrollar una auténtica correlación con estas culturas» (Ratzinger, 2008, p. 54) y, podemos añadir, con las religiones presentes en ellas.

El diálogo interreligioso y a la vez intercultural requiere apertura comunicativa y solidaria, sin que las personas que participan en el diálogo pierdan su identidad: «Pues la apertura hacia el otro en el proceso del diálogo no se realiza para abandonar el mundo propio, sino para ampliar sus límites estrechos, para abrir este mundo y permitir que pueda ser enriquecido y de este modo habitar en él de una manera nueva» (Wiedenhöfer, 1998, p. 255). El proceso presenta el reto de estar atento a evitar en la relación e interacción con los otros lo que causa daño porque de una u otra forma diluye o elimina lo que es diferente y parece extraño en la perspectiva de la propia cultura o creencia. El filósofo Bernhard Waldenfels habla del «aguijón de lo extraño (*Stachel des Fremden*)» (1997, pp. 262-263) que ayuda a reconocer las diferencias y a empeñarse en buscar una mayor comprensión de lo que parece extraño a uno. Ello, por ser extraño, puede significar un impulso que empuja a revisar esquemas mentales propios y a dejarse interpelar; brinda la oportunidad de agudizar el sentido por lo incomparable, por lo que no se puede generalizar, por lo que no entra en las categorías conocidas, lo que sorprende, despierta curiosidad y lo que es insondable (Gantke, 1998, p. 345). En el espacio del «inter» (en el diálogo interreligioso e intercultural) puede surgir algo nuevo; este puede ser un espacio de mucha creatividad y generatividad. Es un proceso que implica también confrontar nociones, concepciones y sensibilidades de manera respetuosa y a través de un intercambio llegar a una comprensión cada vez más profunda. Por ende, es un proceso laborioso.

El diálogo intercultural e interreligioso con miembros del pueblo awajún y wampis se ha generado en el contexto de la convivencia y la colaboración interreligiosa en cuestiones de desarrollo, justicia y derechos humanos. Aquí puede resultar interesante notar lo siguiente: las experiencias de diálogos interreligiosos en

---

<sup>1</sup> Con referencia a las comunidades indígenas del Perú, el antropólogo Richard Chase Smith pregunta críticamente en el título de uno de sus artículos «¿Por qué no las vemos?» (Smith, 2012, p. 100).

diferentes partes del mundo muestran que generalmente, en los casos en los cuales el diálogo parte del debate sobre las Sagradas Escrituras o concepciones religiosas en un nivel abstracto, surge fácilmente la tendencia a marcar las diferencias con los otros. Pero si el diálogo parte de los mundos vitales plurales de las personas y de sus problemas sociales, se facilita mucho la relación, porque estos mundos vitales son una base concreta para acercarse y comprenderse más (Müller, 2007, pp. 134ss.). En las experiencias de la práctica del diálogo con los pueblos awajún y wampis, han surgido dimensiones e interpelaciones que son significativas también para otros contextos.

#### 4. ¿QUIÉNES SON LOS AWAJÚN Y WAMPIS?

La mayor parte de los awajún y wampis vive en el norte del Perú, muy cerca de la frontera con Ecuador, en la así llamada tierra de los cinco ríos. Es parte del Vicariato de Jaén. La población de los awajún en esta parte de la Amazonía cuenta con aproximadamente 50,000 miembros y la población de los wampis se calcula entre 8,000 a 10,000. Junto con los shuar del Ecuador, los achuar y los shiwiari, ambos pueblos forman la familia etno-lingüística de los jíbaro, una de las más grandes en toda la Amazonía.

Un verdadero encuentro con los otros requiere un interés auténtico en las personas, el de conocer ampliamente su cosmovisión y sus referentes culturales y espirituales. Exige también la disponibilidad de aprender del otro. El diálogo intercultural e interreligioso con los pueblos awajún y wampis en la convivencia y colaboración demanda además tener presentes sensibilidades y heridas generadas en la historia. En efecto, ambos pueblos han sufrido por mucho tiempo una marginalización socio-política y cultural. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en el Perú subrayó en su Informe final (2003) el hecho histórico de que con la independencia el dominio colonial terminó, pero las estructuras coloniales internas se mantuvieron intactas, y la República joven dejó a la población indígena de lado o incluso luchó contra ella. En forma similar, afirma Aníbal Quijano (2000, p. 246) lo siguiente: «La colonialidad ha probado ser más duradera y estable que el colonialismo». Por ello, hay que tener presente que el diálogo se realiza todavía en un contexto de gran asimetría de poder.

Acercarnos a la cosmovisión de los pueblos awajún y wampis significa aproximarnos a una visión del mundo muy diferente de la visión occidental.

## 5. LA COSMOVISIÓN DE LOS PUEBLOS AWAJÚN Y WAMPIS. ALGUNOS RASGOS FUNDAMENTALES

En la cosmovisión de los awajún y wampis hay dos mundos, es decir, un mundo manifiesto y visible y un mundo detrás de este, un trasmundo o «un mundo escondido» que es más real que el mundo visible. Este trasmundo es más real debido a que en él residen las explicaciones últimas de lo que sucede en el mundo visible. En la cosmovisión de los awajún y wampis, hay ciertas ventanas de acceso a ese mundo que permiten la comunicación entre ambos mundos, lo que en cierta medida puede ser utilizado por los seres humanos para vivir mejor (Guallart, 1989, p. 30). Ello nos hace pensar en el mito de la caverna de Platón; hay algunas similitudes. Entre los seres sobrenaturales destacan *Ajutap* (awajún)/*Arútam* (shuar)<sup>2</sup>, *Etsa* (vinculado con el bosque y las transmisión de normas y tabúes para la convivencia), *Tsugki* (vinculado con el agua) y, sobre todo, *Nugkui* (se la vincula con la tierra y la producción de alimentos; es un referente muy importante para las mujeres). En la actualidad, la práctica espiritual de buscar «tener una visión de *Ajutap*», como se dice, está estrechamente vinculada con el anhelo de encontrar orientación para la propia vida y para el actuar. Aquí surge la pregunta: ¿qué término es más adecuado para llamar a todos estos seres?

Revisando la bibliografía respectiva, se nota que entre los antropólogos y los estudiosos de las ciencias de la religión no hay un consenso, sino que se usa una variedad de términos. Ello muestra cuán difícil es encontrar términos adecuados para comprender y nombrar una realidad religiosa y su cosmovisión muy diferente de la occidental. Por diferentes razones, coincido con los antropólogos y sacerdotes jesuitas Manuel García Rendueles (fallecido en el año 2006) y Jaime Regan en que no es adecuado usar el término Dios, sino que se debe preferir el término «seres numinosos» dotados de poder, pues el adjetivo «numinoso» expresa lo extraño, lo que se resiste a ser subsumido fácilmente en una de las categorías conocidas, lo que no se deja interpretar con categorías racionalistas pues es conectado sobre todo con una experiencia que viven las personas.

Es importante hacer notar aquí que entre los awajún y wampis existen concepciones diferentes acerca de si hay un solo ser numinoso llamado *Ajutap* y los otros seres numinosos sobrenaturales como *Nugkui*, *Tsugki* y *Etsa* son solo manifestaciones de *Ajutap*; o si, más bien, hay varios seres sobrenaturales dotados de gran poder. La concepción de omnipotencia les resulta extraña a los dos pueblos indígenas. Sin embargo, en su lenguaje metafórico expresan que el poder de los

<sup>2</sup> En awajún y shuar hay dos modos diferentes de pronunciar y escribir los nombres *Ajutap/Arútam*, *Nugkui/Númkui* y *Tsugki/Tsúnki*; en cada caso, se refieren al mismo ser numinoso. Para mayor facilidad, a continuación usaré únicamente la versión awajún.

seres numinosos no se deja comprender con categorías humanas porque es un poder diferente. Los seres míticos dotados de poder tienen en común el hecho de que entran en comunicación con los seres humanos y se manifiestan ante ellos como seres muy influyentes y eficaces, tanto en el mundo físico como en el mundo espiritual. En la cosmovisión de ambos pueblos hay espíritus protectores. Estos tienen un rol importante en tanto limitan el poder de actuar que tienen los seres humanos sobre los otros seres vivientes.

### 5.1. La cosmovisión indígena, una visión integral

Como muchos otros pueblos indígenas de la selva, también los awajún y wampis tienen una visión integral del mundo. El filósofo, teólogo y lingüista Carlos Lenkersdorf enfatiza que la cosmovisión no es solo «un asunto de la razón, de la mentalidad o del intelecto, sino que abarca al ser humano en su integralidad y por ello también en su corporalidad y en su comportamiento. Por ello en castellano hablamos también de *cosmovivencia*» (1999, p. 130).

En la cosmovisión integral de los awajún y wampis, todo está relacionado<sup>3</sup>; el cosmos es percibido como un gran y complejo tejido de relaciones, en el que las diferentes partes, incluyendo a los seres numinosos, interactúan continuamente. Vale recalcar que no solo los seres humanos actúan, sino también los otros seres vivos y hasta los elementos más pequeños y aparentemente insignificantes son agentes importantes. Es interesante recordar aquí que la física moderna «supera el esquema rígido de una separación entre sujeto y objeto en relación con el ser humano y la naturaleza a favor de un conjunto de interacciones multi-relacionales que abarcan el espíritu y la materia, la historia y la naturaleza» (Rosenau, 1994, p. 106). Para los awajún y wampis no existe algo como «materia no viva» o «materia muerta». Más bien, para ellos, todo es parte de un gran sistema de energía que, además de los seres humanos, abarca las montañas, los cerros, los bosques, los ríos, la tierra, las rocas y los minerales.

La cosmovisión de estos pueblos es profundamente relacional; tengamos presente que una de las dos posibles etimologías de religión es *religare*, vincular. Para estos pueblos, la vida se vive en vínculo con otros, incluyendo otros seres vivientes no humanos. Comparten esta concepción con otras poblaciones de la selva, como (por ejemplo) con las comunidades ribereñas y mestizas, quienes, según Jürgen Gasché (2012, p. 86), junto con las comunidades indígenas conforman la así llamada «sociedad bosquesina», porque viven en vínculo estrecho con el bosque.

---

<sup>3</sup> «Todo está relacionado» es también una afirmación central en la encíclica *Laudato si'*. Por ello, el papa Francisco insiste en que hay un vínculo estrecho entre el cuidado del medio ambiente, una ecología económica y una ecología social (2015, numerales 70 y 142).

Entre los miembros de los diferentes grupos «rigen relaciones horizontales de igual a igual» (Gasché, 2012, p. 95). Un rasgo muy característico de las sociedades indígenas y de la sociedad bosquesina en general es que «las relaciones de solidaridad [y de reciprocidad] expresadas en el lenguaje del parentesco, compadrazgo, vecindad y amistad, no solo abarcan a los seres humanos sino también a los otros seres vivos de la naturaleza» (Gasché, 2012, p. 95). Vale recalcar que en relación con la tierra y la naturaleza en general, los seres humanos deben practicar la reciprocidad. No tienen derecho a saquear y explotar la tierra extrayendo de ella las mayores cantidades posibles; no solo deben autolimitarse, sino también devolver en forma material y/o simbólica a la tierra y la naturaleza en general lo que han tomado de ella, por ejemplo replantando y reforestando. Ello es así puesto que, como lo afirma Gasché, «la sociedad bosquesina no solo es una sociedad de seres humanos, como lo entiende nuestra sociología académica, sino que engloba a seres humanos y seres de la naturaleza» (2012, p. 96). Por ende, Guillermo Delgado habla de «vivir en sacionatura» (2013, pp. 83ss.). Los términos de parentesco, en los cuales el bosquesino se dirige a los animales y plantas, expresan un vínculo afectivo con los otros seres vivientes y un respeto hacia ellos.

Para los pueblos awajún y wampis, al igual que para muchos otros pueblos indígenas de la Amazonía, la naturaleza y la cultura, o mejor dicho aquello que nosotros en nuestras lenguas no- indígenas llamamos naturaleza y cultura, están íntimamente vinculadas. Philippe Descola (1988) constata que en las culturas de esos pueblos naturaleza y cultura forman un «*continuum*». Para los awajún y wampis no existe una dicotomía entre ambas. Saben distinguir ambas realidades y lo hacen en un lenguaje simbólico, sin que la diferenciación signifique una separación entre las dos realidades. Han desarrollado una ontología y epistemología diferentes de las ontologías y epistemologías occidentales. Es importante conocer estas diferencias y reconocerlas. En la epistemología indígena se genera conocimiento sobre todo por vía de la analogía, mientras que en la epistemología occidental se lo genera primordialmente a través del análisis. «La racionalidad analógica no articula conceptos sino elaboraciones simbólicas, es decir, símbolos y relatos» (Tubino, 2015, p. 305). Según Fidel Tubino, a los conflictos políticos, socioecológicos y socioculturales en el Perú subyacen a menudo conflictos epistemológicos. Puesto que «la exclusión sistemática de las lenguas y saberes propios de la sabiduría poética de los pueblos de los ámbitos universitarios es expresión de un menosprecio estructural que en el Perú es transversal a casi todas las instituciones educativas del Estado y de la sociedad civil» (Tubino, 2015, p. 308). No se trata de devaluar una epistemología u otra, sino de reconocer la diversidad de saberes y, en un trabajo intercultural, generar condiciones de equidad para que los diferentes saberes o sus representantes puedan interactuar de manera simétrica. Desde su autodefinición

y misión, las universidades católicas están llamadas a contribuir a que los cambios necesarios puedan generarse. Tengamos presente que la racionalidad analítica y la racionalidad analógica son «dos *epistemes* sustancialmente distintas pero parcialmente conmensurables» (Tubino, 2015, p. 303) y traducibles.

En los debates sobre las cuestiones ecológicas, el cuidado de la Tierra y el clima, la manera más integral de ver el mundo —una manera propia de los pueblos indígenas— está cobrando una creciente importancia en el ámbito académico. En París, por ejemplo, hace varios años se inició un proyecto interdisciplinar con científicos prestigiosos para investigar más sobre las contribuciones de estas cosmovisiones a las así llamadas ciencias de la vida. La cosmovisión de los awajún y wampis, con sus valores y tabúes, está estrechamente vinculada con en la concepción del *Tajimat Pujut/Buen Vivir* de ambos pueblos.

## 5.2. *Tajimat Pujut/Buen Vivir*

La concepción del «Buen Vivir» es de origen indígena y no colonial. Para los pueblos indígenas, incluyendo a los pueblos awajún y wampis, es importante darla a conocer. En efecto, con esta concepción, ellos contribuyen con su propia palabra al debate público sobre los diversos conceptos de desarrollo y progreso con miras al futuro. Expresan lo que, según sus convicciones, permite una convivencia buena y respetuosa entre las personas y grupos en la sociedad y con la Tierra.

En las concepciones del Buen Vivir de los pueblos indígenas en general, y de los awajún y wampis en particular, se expresa una gran sabiduría. Pues el Buen Vivir no se genera por sí mismo, sino que es fruto de una continua acción cultural. Es un horizonte, un ideal hacia el cual las personas comunitariamente tienen que ponerse en camino una y otra vez. Por ello, se puede decir que se trata de un Buen Con-vivir.

El Buen Vivir se sigue creando en respuesta a los contextos cambiantes y en diálogo con otros pueblos indígenas, como también con otras poblaciones no indígenas. Tiene una fuerza innovadora que impulsa a las personas a no quedarse atrapadas en la situación dada con sus injusticias y con todo lo que atenta contra una vida digna y más plena, sino más bien a percibir que «otro mundo es posible» y a ponerse en camino hacia él. Como lo enfatizó el papa Francisco en su homilía en la misa en San Cristobal de las Casas (Chiapas) el 15 de febrero de 2016, «en la memoria de muchos de nuestros pueblos está inscrito el anhelo de una tierra, de un tiempo donde la desvalorización sea superada por la fraternidad, la injusticia sea vencida por la solidaridad y la violencia sea callada por la paz». Quizás aparte de u-topía («sin-lugar» o «no-lugar»), cabe hablar aquí de un «realismo mágico».

Los awajún y wampis saben que el Buen Vivir, para poder lograrse, requiere además de sentido comunitario, reciprocidad y solidaridad. Saben también que supone la valoración de la diversidad, participación activa, generosidad («no ser mezquino») y respeto. El Buen Vivir exige un trabajo personal y comunitario continuo para tomar conciencia de actitudes y acciones que atentan contra el Buen Vivir y para practicar la conversión. En efecto, el individuo solo puede desarrollarse plenamente en comunidad. Se busca continuamente generar un equilibrio vivencial en los diferentes ámbitos de la vida para que todo sea orientado «hacia la vida en su plenitud» (Suess, 2013).

Para los awajún y wampis, el Buen Vivir no se identifica con un estilo de vida marcado por el afán de adquirir más y más para consumir al máximo, una vida al estilo «light». Más bien, significa un bienestar modesto que permite una vida digna. Implica tener acceso a los servicios básicos de salud y educación, así como a los medios de comunicación. La dimensión espiritual, estrechamente vinculada con la cosmovisión de ambos pueblos, es inherente al Buen Vivir.

Desde su concepción del *Tajimat Pujut*, muchas comunidades y organizaciones awajún y wampis insisten frente al Estado en ser incluidas en las decisiones sobre los proyectos de un supuesto desarrollo, proyectos que tendrán un gran impacto en sus vidas. Ellos han pedido a la Iglesia Católica que los asista en conseguir información amplia, equilibrada y fiable para poder sopesar ventajas y desventajas, posibles riesgos, impactos y beneficios de los proyectos. Han solicitado, además, que la Iglesia los ayude a velar para que se generen consultas previas en condiciones transparentes. Con ello, la Iglesia de la zona busca cumplir con la misión y obligación que los obispos, como representantes de las diversas Iglesias locales, han asumido públicamente en Aparecida, al afirmar lo siguiente: «Como discípulos y misioneros al servicio de la vida, acompañamos a los pueblos indígenas y originarios en el fortalecimiento de sus identidades y organizaciones propias, la defensa del territorio, una educación intercultural bilingüe y la defensa de sus derechos» (CELAM, 2007, numeral 530).

### **5.3. El significado esencial del territorio en la cosmovisión de los pueblos indígenas**

El territorio es el espacio vital para los pueblos indígenas. Abarca la tierra, los árboles, las plantas y los animales que allí habitan, así como los cerros, los ríos, las quebradas y los seres numinosos correspondientes. Sus miembros tienen un vínculo afectivo profundo con el territorio que marca todo el ser de las personas indígenas. El líder awajún Santiago Manuin afirma al respecto:

El indígena existe por su territorio. [...] El territorio para nosotros es sagrado porque es más que la tierra, más que aquello que se cultiva; aquí están los espíritus nuestros, nuestra cosmovisión, nuestra religiosidad. Concebimos que la selva, el bosque, el aire, los cerros son nuestros hermanos. No podemos dañarlos porque voy a morir si los daño porque dependo del bosque, [...] dependo de los ríos y quebradas, dependo de los animales y las plantas (2009).

Por eso, Fidel Tubino recalca que «el territorio no es una *res extensa*, objeto frente a un sujeto, sino parte de ellos y ellos son parte de él» (2015, p. 302). La división entre el suelo y el subsuelo presente en la concepción legal vigente en el Perú corresponde a «una racionalidad analítica ajena a la mentalidad holista propia de los pueblos indígenas amerindios» (Tubino, 2015, p. 302). Se trata de un aspecto importante de recalcar en el contexto de un trabajo que busca construir relaciones verdaderamente interculturales y, por ello, simétricas. Hay una relación estrecha entre el territorio, la espiritualidad y la autodeterminación de estos pueblos.

## 6. LEER LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

El proceso de diálogo requiere de la Iglesia entrar con una actitud autocrítica en el diálogo, teniendo presente no solo las luces sino también las sombras de la historia de las misiones en el continente, evitando una visión triunfalista. Es verdad que hubo cristianos comprometidos —como un Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos y muchos otros—, quienes, a la luz del evangelio, defendieron valientemente la igual dignidad de los indígenas como imagen de Dios y lucharon por la defensa de sus derechos, denunciando los atropellos y las atrocidades cometidos contra esos pueblos. Sin embargo, hubo también numerosos ejemplos de cristianos que actuaron en alianza con el poder colonial, buscando sus propios intereses y satisfaciendo sus ansias de enriquecimiento a costa de los pueblos indígenas y con una gran intolerancia religiosa. Es significativo que el papa Francisco, durante su visita pastoral al Ecuador en julio de 2015, pidiese en público «humildemente perdón, no solo por las ofensas de la propia Iglesia sino por los crímenes contra los pueblos originarios durante la llamada “conquista de América”» (El Comercio, 2015). Los pueblos awajún y wampis en el Alto Marañón están orgullosos del hecho de que nunca han sido conquistados ni colonizados. Muchos de ellos, tanto los que pertenecen a otras Iglesias cristianas presentes en la zona como los que viven su religiosidad indígena tradicional y los católicos, esperan que la Iglesia Católica sepa hacerse compañera de ruta de ambos pueblos, sin marcarles el paso y sin protagonismo. Acompañar a estos pueblos implica observar atentamente lo que está sucediendo en la Amazonía. Recordemos que el Concilio Vaticano II insistió mucho en la práctica espiritual de leer los signos

de los tiempos, dejándose interpelar por ellos y discerniendo qué nos comunica Dios a través de ellos. Eso requiere de una hermenéutica cuidadosa de esos signos a la luz del Evangelio.

Un signo sobresaliente es la creciente destrucción de la Amazonía. Desde hace varios años, científicos advierten que los ecosistemas de la Amazonía no podrán resistir por mucho tiempo más los impactos del extractivismo (RAISG, 2012, pp. 24-37). Marc Dourojeanni (2011, pp. 25-26) teme que para el año 2021 una gran parte de la Amazonía peruana haya sufrido daños ecológicos irreparables y que ello tenga muchas repercusiones negativas sobre la vida y la salud de las poblaciones que allí residen, especialmente los pueblos indígenas.

En el diálogo de los miembros de la Iglesia con los pueblos awajún y wampis también está muy presente la conciencia de que la Amazonía brinda servicios muy valiosos a toda la humanidad, especialmente en estos tiempos críticos del cambio climático. De hecho, ella contiene el 20% del agua dulce no congelada disponible a nivel mundial. Abriga el 34% de las reservas mundiales de bosques y su diversidad biológica de ecosistemas es la más rica del planeta. Los servicios de la Amazonia son de gran importancia para estabilizar el clima a nivel regional y mundial y para frenar el aumento drástico de gases invernaderos y de la temperatura en la tierra (véase RAISG, 2012, p. 60).

En la Amazonía viven 390 pueblos indígenas, como también muchas comunidades ribereñas y campesinas, además de otros grupos poblacionales. Benedicto XVI enfatizó en su Mensaje a los jóvenes en Pacaembu, Brasil, el 10 de mayo de 2007, que la creciente devastación ambiental de la Amazonía presenta una seria «amenaza a la dignidad humana de sus pueblos» e impulsa a la Iglesia en solidaridad con los pueblos de la Amazonía hacia «un mayor compromiso en los más diversos espacios de acción» (numeral 2, citado en CELAM, 2007, numeral 85). Un fruto del diálogo con los pueblos indígenas es el compromiso renovado, por parte de la Iglesia, de crear junto con estos pueblos una mayor conciencia en las Américas sobre la importancia de la Amazonía para toda la humanidad (CELAM, 2007, numeral 475). En varias oportunidades, el papa Francisco enfatizó que la Iglesia no puede ser indiferente ante la creciente devastación de la Amazonía.

## 7. EL COMPROMISO COMÚN POR UN BUEN VIVIR

El diálogo entre miembros de la Iglesia Católica y representantes de los pueblos awajún y wampis, muchos de ellos líderes o miembros activos de organizaciones y comunidades indígenas, se realiza en la colaboración por lograr un Buen Vivir. A partir de ello es que se busca trabajar conjuntamente en mejorar los servicios educativos y de salud, así como la seguridad alimentaria en la zona. A pedido de

muchas comunidades y organizaciones, la Iglesia los acompaña en su lucha por el reconocimiento de sus derechos, especialmente el derecho a la participación plena como ciudadanos del Perú, y a la consulta previa e informada sobre grandes proyectos extractivos y de construcción de hidroeléctricas, proyectos que afectarán profundamente el medio ambiente y la vida de ambos pueblos.

En este diálogo interreligioso e intercultural, ambas partes se enriquecen y se interpelan. Se ponen de manifiesto actitudes y prácticas actualmente presentes en comunidades indígenas que dañan el Buen Vivir y requieren un cambio. El proceso del diálogo lleva a la Iglesia a una relectura de las propias fuentes teológicas y espirituales y a identificar actitudes y maneras de actuar que necesitan una conversión. Se pone de manifiesto que tanto el Buen Vivir como el Reino de Dios apuntan hacia una vida más plena para todos y no solo para algunos. Ambos son profundamente relacionales. La cosmovisión indígena recuerda a los cristianos que desde la fe cristiana y su teología de la creación es necesario superar una visión meramente utilitarista e instrumental de los otros seres vivos, que es incapaz de percibir el valor propio de estos. Este diálogo es una expresión concreta del compromiso asumido por la Iglesia latinoamericana en Aparecida (2007): acompañar «a los pueblos indígenas y originarios en el fortalecimiento de sus identidades y organizaciones propias, la defensa del territorio [...] y la defensa de sus derechos» (CELAM, 2007, numeral 530). Ello pasa por «descolonizar las mentes y el conocimiento, recuperar la memoria y fortalecer espacios y relaciones de interculturalidad» (CELAM, 2007, numeral 96), un reto que se plantea también a la Iglesia en sus relaciones entre sus miembros y hacia otros. Implica necesariamente el compromiso por generar «un modelo alternativo [de desarrollo], integral y solidario» (CELAM, 2007, numeral 474c), un modelo que tenga como fundamento la justicia y el destino universal de los bienes y que «somete a criterios éticos los poderes económicos y tecnológicos» (CELAM, 2007, numeral 474c). El compromiso común contribuye a prevenir conflictos sociales y a buscar una solución pacífica y justa para los conflictos existentes.

## CONCLUSIONES

Actualmente, está claro que la hipótesis de que con la secularización llegaríamos al fin de la religión o de las religiones no se verificó. Las religiones están presentes en las diferentes sociedades a nivel global. Además, ha crecido la conciencia de que no hay una sola manera de entender y vivir la secularización, sino múltiples maneras. En la actualidad estamos entrando en una era distinta, llamada por muchos la era de la postsecularización. Esta nos brinda la oportunidad de construir una relación más fructífera entre la razón y las creencias.

La experiencia del encuentro y diálogo intercultural e interreligioso con las dos culturas indígenas muestra que eso es un proceso que requiere de paciencia y dedicación. Las experiencias religiosas pueden ser una fuente de aliento en este proceso. Desde ellas, hechas en comunidades de creyentes que ayudan a interpretarlas y validarlas y a encauzar sus energías hacia una práctica comprometida con el bien (justicia social, ecológica y climática, respeto a la dignidad de cada persona, crecimiento en humanidad, etcétera), las religiones pueden contribuir en algo al Buen Vivir en la sociedad.

Las experiencias religiosas pueden ser fermento del encuentro entre culturas, por el sentido del Misterio que es Uno en lo Múltiple. Si ello se transmite en las religiones, entonces se puede superar un espíritu dogmático cerrado, se fomenta el respeto al otro y una disponibilidad a contribuir con la palabra propia, sin absolutizar lo propio ni buscar como imponerlo a otros.

Junto con otros actores en la sociedad, los representantes de las diferentes religiones y creencias pueden:

1. Contribuir a fortalecer una democracia todavía frágil en muchos países de América Latina<sup>4</sup> y a construir las condiciones de posibilidad para una ciudadanía plena para los diferentes grupos de la población.
2. Velar activamente para que en la sociedad se tenga presente las necesidades de sus miembros más vulnerables y de las personas que viven en condiciones de pobreza y marginalización, es decir, en condiciones de vida que hieren su dignidad.
3. Promover la conciencia de cuidar la Tierra, especialmente la Amazonía, e impulsar acciones correspondientes para mitigar los efectos del cambio climático. Contribuir a construir una ciudadanía ecológica (papa Francisco, 2015, numeral 211), impulsar debates públicos en condiciones de igualdad sobre los temas de progreso y desarrollo. Definir juntos las características y los fines del «desarrollo» como corresponde a una ciudadanía plena.
4. Fomentar el diálogo interreligioso e intercultural; fortalecer una relación recíproca entre religiones y sociedad civil desde una cultura de respeto mutuo, desde la conciencia de ser co-ciudadanos, miembros de la familia humana. Ello brinda la posibilidad de fortalecer el potencial de autocrítica e ilustración en cada religión. «Por la confrontación respetuosa con otras interpretaciones del mundo se presenta a una religión el reto de madurar, una maduración que sea propicia para ahondar y ampliar la identidad en diálogo con otros» (Riedenauer, 2009, p. 30).

---

<sup>4</sup> En la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (2007), en Aparecida, los obispos asumieron este compromiso (CELAM, 2007, numeral 541).

5. Aprender a percibir la pluralidad de religiones y denominaciones cristianas como una riqueza, incluso la pluralidad que existe dentro de cada Iglesia. Eso requiere reconocerse mutuamente, reconocer el derecho del otro a existir; implica también buscar la verdad de manera ética, con respeto por el otro; debatir intensamente, pero sin ofender al otro. Eso es parte del proceso laborioso de un buen discernimiento y de la búsqueda sincera de la verdad.

En la perspectiva de la fe cristiana, todo ello significa: abrirse al Espíritu de Dios que sopla donde quiere y renueva la faz de la Tierra. Ahondar en la fe en Dios Trinidad, que es un Dios comunión, comunicación, un Dios en relación que sale de sí mismo al encuentro con nosotros y con su creación entera. Vivir inspirados por este Dios nos puede transformar cada vez más en personas que construyen puentes hacia los otros, desean crecer en humanidad junto con otros y, por ello, fomentan el encuentro entre personas de diferentes culturas y creencias. Pues en la comprensión de la fe cristiana eso es verdaderamente amar y honrar a Dios.

## BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, Jan (2006). *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*. Segunda edición. Múnich: Beck.
- Bellah, Robert N. (2006). Religious Pluralism and Religious Truth. En Robert N. Bellah y Steven M. Tipton (eds.), *The Robert Bellah Reader* (pp. 474-489). Durham: Duke University Press.
- Biehl, Peter (2001). Erfahrung. En Norbert Mette y Folkert Rickers (eds.), *Lexikon der Religionspädagogik I* (pp. 421-426). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) (2007). *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. Documento Conclusivo*. Lima: Paulinas.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (2003). Informe final. Lima: CVR.
- Delgado, Guillermo (2013). Suma Qamaña—Sumaq Kawsay, vivir en sacionatura. En Stefano Varese, Frédérique Apffel-Marglin y Roger Rumrill (coords.), *Selva vida. De la destrucción de la Amazonia al paradigma de la regeneración* (pp. 83-100). Lima: IWGIA.
- Descola, Philippe (1988). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Traducción de Juan Carrera Colin y Xavier Cattaquelen. Quito: Institut Français d'Études Andines-Abya Yala.

- Dourojeanni, Marc J. (2011). El incierto futuro de la Amazonía peruana. En Oxfam (ed.), *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe anual 2010/2011* (pp. 20-27). Lima: Oxfam.
- El Comercio* (2015). Papa pide perdón por crímenes de la Iglesia contra indígenas. 09 de julio (<http://elcomercio.pe/mundo/latinoamerica/papa-pide-perdon-crimenes-iglesia-contra-indigenas-noticia-1824837>).
- Gantke, Wolfgang (1998). *Der umstrittene Begriff des Heiligen: eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*. Marburgo: Diagonal.
- Gardner, Gary (2002). *Invoking the Spirit. Religion and Spirituality in the quest for a sustainable world. Worldwatch Paper 164*. Washington: Worldwatch Institute.
- Gasché, Jorge (2012). La ignorancia reina, la estupidez domina y la conchudez aprovecha. Engorde neo-liberal y dieta bosquesina. En Programa de Cooperación Hispano Peruano y Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (eds.), *Articulando la Amazonía. Una mirada al mundo rural amazónico* (pp. 83-118). Lima: Programa de Cooperación Hispano Peruano/Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.
- González, Ricard (2015). Las autoridades musulmanas condenan la masacre de París. *El País*, 11 de noviembre ([http://internacional.elpais.com/internacional/2015/11/14/actualidad/1447517594\\_033527.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2015/11/14/actualidad/1447517594_033527.html)).
- Gualart, José María (1989). *El mundo mágico de los aguarunas*. Lima: CAAP.
- Joas, Hans (2013). *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Segunda edición. Friburgo de Brisgovia: Herder.
- Lenkersdorf, Carlos (1999). Kulturelle Identität und interkulturelle Kompetenz im Lichte der Kosmivision der Maya-Tocholabales. En Thomas Schreijäck (ed.), *Menschwerden im Kulturwandel. Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz* (pp. 118-160). Lucerna: Exodus Verlag.
- Manuin, Santiago (2009). Entrevista en Youtube, 13 de mayo (<http://www.youtube.com/watch?v=1F3RUDgTC7A&NR=1>).
- Martín Velasco, Juan (2003). Experiencia religiosa. En Casiano Floristán (ed.), *Nuevo diccionario de pastoral* (pp. 567-586). Madrid: San Pablo.
- Melloni Ribas, Javier (2003). *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Santander: Sal Terrae.
- Müller, Johannes (2007). Religionen: Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Überlegungen zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen. En Johannes Müller, Michael Reder y Tobias Karcher (eds.), *Religionen und Globalisierung* (pp. 119-137). Stuttgart: Kohlhammer.
- Müller, Klaus (2010). *Ein-Gott-Glaube und Gewalt. Christ in der Gegenwart*, 10, 113-114.

- Papa Francisco (2015). «*Laudato Si'*». *Sobre el cuidado de la casa común*. Lima: Editorial Paulinas.
- Papa Francisco (2016). Homilía en la misa en San Cristobal de las Casas (Chiapas), 15 de febrero (<https://www.aciprensa.com/noticias/santa-misa-con-las-comunidades-indigenas-de-chiapas-89225/>).
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Ratzinger, Joseph (2008). Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal. En Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* (pp. 35-54). México DF: FCE.
- RAISG (Red Amazónica de Información Socioambiental Georeferenciada) (2012). *Amazonia bajo presión*. Sao Paulo: Instituto Socioambiental.
- Reder, Michael (2014). Säkularisierung und Weltgesellschaft. En Thomas M. Schmidt y Annette Pitschmann (eds.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch* (pp. 343-355). Stuttgart: Metzler Verlag.
- Riedenauer, Markus (2009). Aufgeklärte Religion als Bedingung interreligiösen Diskurses nach Nikolaus Cusanos. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 21, 21–34.
- Rosenau, Hartmut (1994). Natur. En autores varios, *Theologische Realenzyklopädie 24* (pp. 98-107) Berlín: De Gruyter.
- Smith, Richard Chase (2012). ¿Por qué no las vemos? En Oxfam (ed.), *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe anual 2011/2012* (pp. 100-111). Lima: Oxfam.
- Suess, Paulo (2013). Doce claves que sustentan el sueño del Buen Vivir. *Vida Nueva*. 17 de noviembre (<http://www.vidanueva.co/2013/11/17/doce-claves-que-sustentan-el-sueno-del-buen-vivir/>).
- Tamayo, Juan José (2003). Diálogo interreligioso. En Casiano Floristán (ed.), *Nuevo diccionario de pastoral* (pp. 333-348). Madrid: San Pablo.
- Tubino, Fidel (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Waldenfels, Bernhard (1990). *Der Stachel des Fremden*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Wiedenhofer, Siegfried (1998). Identität und Kommunikabilität kultureller und religiöser Traditionen im Verständnis christlicher Theologie. En Siegfried Wiedenhofer y Barbara Schoppelreich (eds.), *Zur Logik religiöser Traditionen* (pp. 227-263). Fráncfort del Meno: IKO.