

# TEOLOGÍA

## La visión comunitaria como aporte de la teología indígena latinoamericana al entendimiento de la salvación en doctrina de la justificación

MGTR. JOSÉ MARIA OVIEDO MAIDANA

### Resumen

La teología latinoamericana trajo a la mesa nuevamente el debate acerca del alcance de la salvación bíblica. Se ha cuestionado la cosmovisión individualista que la teología occidental ha impregnado en la doctrina de la justificación. Partiendo de este punto, este trabajo de investigación busca conectar la cosmovisión comunitaria de la teología indígena, una de las teologías emergentes en América Latina, a la comprensión de la salvación bíblica. El mensaje de la salvación en la Biblia siempre tiene un impacto comunitario, complementándose con varias semejanzas entre el pueblo de Dios en la Biblia y los pueblos indígenas de América Latina, el cual se observa claramente a través de un análisis comparativo.

Palabras claves: Teología indígena, salvación, comunidad

### Abstract

Latin American theology brought to the table again the debate about the scope of biblical salvation. The individualistic worldview that Western theology has primed in the doctrine of justification has been questioned. Starting from this point, this research seeks to connect the community worldview of indigenous theology, one of the emerging theologies in Latin America, to the understanding of biblical salvation. The message of salvation in the Bible always has a community impact, being complemented by several similarities between the people of God in the Bible and the indigenous peoples of Latin America, which is clearly observed through a comparative analysis.

Key words: Indigenous theology, salvation, community

### 1. Introducción

Cuando un grupo de indígenas de Paraguay, autodenominados achés<sup>1</sup>, conocieron el evangelio, la decisión de aceptar a Cristo como salvador fue una decisión comunitaria. En la década de los 70' los achés, quienes les tenían terror a los blancos, desconfiaban mucho de los misioneros<sup>2</sup> hasta que, después de múltiples encuentros en el monte, se

1 La etnia aché pertenece a la familia lingüística más numerosa que es la Tupí Guaraní. "Eran conocidos también como Guayakí, una denominación externa a su cultura que encierra actitudes despreciativas hacia este pueblo indígena, cuyo significado literal sería ratón del monte. Ellos se autodenominan Aché (persona, persona verdadera)" (Zanardini, 2010, pág. 46).

2 El trabajo misionero con este grupo aché comenzó con Rodolfo e Irene Fostervold junto con sus dos hijos en la década del 70; y sigue hasta hoy por medio de su hijo Bjarne Fostervold junto con su esposa Rosalba López.

dieron cuenta del mensaje que traían y que en verdad buscaban su bienestar. Los achés aceptaron el evangelio como una comunidad y así también el proceso de discipulado y formación de la iglesia. Al mismo tiempo, brindaron su amistad a la familia misionera, quienes los ayudaron a establecerse como comunidad. Años más tarde ellos mismos solicitarían también una traducción de la Biblia oficial a su idioma. (Álvarez, 2006, págs. 78-80)

¿Por qué es llamativa esta historia? No es simplemente una de esas lindas historias que se pueden contar en las reuniones de misiones en la iglesia, es una historia que muestra un aspecto fundamental de la cosmovisión indígena: La vida en comunidad. Todos los pueblos indígenas tienen esta característica colectiva como parte de su visión y, consecuentemente, esto afecta su forma de hacer teología. La salvación, en su cosmovisión, llegó para toda la comunidad (no sólo para ciertos individuos).

En América Latina, la teología indígena (también llamada teología india<sup>3</sup>) está en pleno desarrollo. Tamayo (2017, pág. 49) expresa que no se debe entender a la teología indígena como una simple traducción del pensamiento teológico occidental. Muchos piensan, erróneamente, que la teología indígena se forma por traducir la Biblia u obras teológicas a los idiomas nativos; o que se ha formado por la plantación de iglesias católicas y evangélicas dentro de las comunidades nativas. Pero el verdadero meollo de esta teología recién se descubre cuando uno entra en la cosmovisión del pueblo indígena y observa su propia interacción con la revelación de Dios. “Por eso la teología india no es un producto de la pastoral ni está ligado exclusivamente a las iglesias. Es resultado del deseo de las comunidades indias de ser lo que ellas mismas quieren, y no lo que los demás determinan que sean” (López Hernández, 2007, pág. 161).

Desde la perspectiva de Octavio Ruíz, se puede definir a la teología indígena<sup>4</sup> como un “conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos” que poseen los pueblos indígenas y que ellos han venido desarrollando desde hace milenios atrás. En estos conocimientos se encuentran sus experiencias de fe, su visión global del mundo. Es un “acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular”. (Ruiz A., 2003, pág. 124)

Existen diferentes formas de constituir la tipología de la teología indígena actualmente (especialmente cuando se habla de sus sujetos y su contenido), pero en este trabajo de investigación se partirá del parámetro señalado por Nicanor Sarmiento Tupayupanqui<sup>5</sup>, un teólogo y misionero indígena de la etnia quechua que pertenece a la Orden de los Oblatos, quien ha concentrado gran parte de su estudio a la teología india en su aplicación a la misión:

---

3 Según Wilmar Stahl (2007, págs. 225-226), este nombre no es despectivo, sino que fueron los propios indígenas quienes decidieron llamarla así luego de varios congresos como los de México (1990), Panamá (1993) y Bolivia (1997). Otra opción era llamarla “etnoteología”, pero querían un nombre más representativo para ellos.

4 Los indígenas cristianizados son aquellos que no aceptan más los elementos indígenas de la religión autóctona, más bien utilizan directamente los contenidos del cristianismo. Los cristianos indígenas son aquellos que incorporan rasgos de la cultura indígena al cristianismo. Los indígenas no cristianizados o cultura india son aquellos que quieren entrar en diálogo con el cristianismo para ampliar su concepción de la divinidad. Y, en último lugar, los no cristianizados o de la religión ancestral son los que buscan permanecer impermeables al cristianismo. (Ruiz A., 2003, págs. 133-134; Lozano Barragán, 2001, pág. 166).

5 Citado por Wilmar Stahl (2007, pág. 226).

---

“Los teólogos indígenas cristianos proponen como base de su reflexión sus tradiciones culturales, la Biblia y las tradiciones de la iglesia cristiana. En cuanto a sus propias tradiciones étnicas, quieren ver cómo en ellas ‘Dios estuvo presente y haciendo camino en la única historia de salvación de los pueblos indios de Abya Yala (América) antes del cristianismo y hasta hoy’”. (Stahl, 2007, pág. 226)

La interacción de entablar una conversación entre las historias y cosmovisiones indígenas con el cristianismo se basan en querer comprender la historia de la salvación de estos pueblos que, desde su punto de vista, ya había comenzado desde antes de la misma llegada del cristianismo. “Dios estuvo presente, hablando, acompañando y haciendo caminos de salvación y preparándolos para recibir el Evangelio de Jesucristo en un determinado momento histórico” (Stahl, 2007, pág. 226).

Sarmiento<sup>6</sup> también menciona que la fuente de reflexión para la teología india cristiana es la Biblia, cuya función es la de “fecundar y hacer germinar, crecer y dar fruto a las ‘Semillas del Verbo’ presentes en las culturas”. Partiendo de esta premisa, en este trabajo de investigación se analizará la doctrina de la salvación, fundamentando la reflexión en la Biblia y en la cosmovisión indígena.

La salvación es una parte esencial dentro de la doctrina de la justificación. Cuando una persona recibe la salvación, básicamente recibe la absolución de su culpa de una forma gratuita (Zaldívar, 2006, pág. 271). Elsa Tamez, en su libro *Contra Toda Condena: La justificación por la fe desde los excluidos*, eleva una crítica hacia la doctrina de la justificación en la teología occidental, mostrando claras observaciones de cómo esta doctrina no le hace justicia a la realidad en América Latina.

Precisamente, este trabajo investigativo tiene por objetivo analizar los aportes de la teología indígena con su visión comunitaria a la doctrina de la justificación, centrándose en la confrontación de esta visión con lo que Tamez llama “un plano individual y abstracto”. Para ello se analizará la definición de salvación en la doctrina de la justificación y sus implicancias para el individuo y la comunidad. Además, se comparará este concepto con la crítica elevada por Elsa Tamez. Al final se elaborará un resumen de la cosmovisión comunitaria indígena, observando los pros y contras de entablar esta conexión con esta doctrina.

## **2. Desarrollo**

### **2.1. La salvación en la doctrina de la justificación desde la teología occidental y teología latinoamericana**

En esta sección, a través de la teología sistemática, se explica la definición de salvación dentro de la doctrina de la justificación desde la perspectiva de teólogos occidentales y latinoamericanos. Se elabora un estudio exegético del caso de la conversión del carcelero y su familia en Hechos 16:31. A partir de estos puntos de vista se evidencia

---

<sup>6</sup> Citado por Wilmar Stahl (2007, pág. 226).

cómo la cosmovisión occidental ha influenciado la manera de comprender este concepto bíblico en la teología occidental. Al mismo tiempo, se mostrará cuáles son los aspectos más resaltantes desde el punto de vista latinoamericano a los cuáles la típica forma de ver la salvación no le hace justicia.

### **2.1.1. El concepto de 'salvación' en la doctrina de la justificación**

Sin lugar a dudas, el propósito principal por lo cual Dios ha dejado su revelación en la Biblia es la salvación del ser humano, como Tillich (1982, pág. 190) lo menciona “la historia de la revelación y la historia de la salvación son la misma historia”. El mensaje de la Biblia es la historia de salvación. Se puede observar un hilo rojo que pasa a través de ambos testamentos y quiere mostrarle a la humanidad el verdadero camino a la Salvación, que es Jesucristo. Bruce distingue tres aspectos en esta historia: “El que trae la salvación, el camino a la salvación y los herederos de la salvación” (Bruce, 2008, pág. 11). El primer aspecto hace referencia a que Dios mismo es el salvador de su pueblo, él es quien trae la salvación mediante Jesús. El camino a la salvación es su gracia y los herederos de esta salvación son los que confiesan a Jesús como su Señor y Salvador.

El teólogo occidental Millard Erickson (2008, pág. 898) describe a la salvación como “la aplicación de la obra de Cristo a la vida de los hombres. Según esto, la doctrina de la salvación tiene un interés y relevancia particulares ya que tiene que ver con las necesidades más cruciales de la persona”. No se puede hablar de salvación sin tener en cuenta la obra de Cristo y sin tener en cuenta la situación de la persona.

La justificación, en términos salvíficos, es “aquel acto judicial o declarativo de Dios, por medio del cual considera a los que con fe han aceptado la ofrenda propiciatoria de Jesucristo, como absueltos de sus pecados, libertados de su pena, y aceptado como justos delante de Él” (Zaldívar, 2006, pág. 271). Desde la perspectiva latinoamericana, el teólogo Raúl Zaldívar (2006, pág. 241) menciona que el evangelio de Jesús es un “mensaje de libertad y una fuerza de liberación”.

La verdadera cuestión respecto a esta doctrina, comienza cuando se analiza la perspectiva de cada teología. En su análisis de la teología latinoamericana, Erickson (2008, págs. 902-903) señala que ella está fuertemente ligada a la liberación de la opresión: “Hacen hincapié en que el problema básico de la sociedad es la opresión y la explotación de las clases menos favorecidas por parte de aquellas que tienen el poder”. La salvación, en todo caso, consiste en liberar a esta gente de la opresión.

La otra motivación para ver la salvación como la liberación de una explotación es la sensación que se tiene de que la Biblia se identifica con los oprimidos. Los teólogos de la liberación reconocen que su teología es parcial en su enfoque bíblico, pero responden que los escritores bíblicos comparten esta parcialidad. (Erickson, 2008, pág. 903)

Erickson señala correctamente que la teología latinoamericana tiene su foco en la opresión de los pobres. Zaldívar (2006, págs. 50-56), siendo él mismo teólogo latinoamericano, menciona que esta teología nace en el contexto de la opresión que

reina en América Latina. Las condiciones al nacer este movimiento eran conocidas como deplorables y, tomando esta realidad, los teólogos que formaron esta teología propusieron a Dios como una solución contra la pobreza y la injusticia del sistema social que gobernaba. Esta teología manda una re-lectura de la Biblia desde el punto de vista de los pobres.

Por otro lado, la teóloga latinoamericana Elsa Tamez (en su libro *Contra Toda Condena*) critica fuertemente la perspectiva occidental de la doctrina de la justificación. Ella menciona que el uso popular de este concepto, dentro del ámbito evangélico, normalmente apunta al perdón de pecados (también se le llama liberación de la culpa), a la reconciliación con Dios (o estar en paz con Dios) y a la participación única por parte de Dios (Tamez, 1991, pág. 20). Tamez explica que, en efecto, una de las motivaciones para elaborar su trabajo de reformulación del concepto fue este uso popular que le dan, el cual carece de reflexión y análisis. Ella también explica que no está buscando desmentir estas afirmaciones: “Es claro que las afirmaciones no son falsas: Dios justifica y perdona al impío, reconcilia en Jesucristo a la humanidad y lo hace por pura gracia, sin el esfuerzo del ser humano” (Tamez, 1991, pág. 21). Más bien ella busca elaborar un puente entre la doctrina y la realidad de los pueblos latinoamericanos que busca derribar la ambigüedad y manipulación que surgen a partir de esos enunciados.

#### **2.1.1.1. Excurso: Resumen de la crítica de Tamez a la doctrina de la justificación en la teología occidental.**

En primer lugar, la autora expone los peligros de la interpretación popular del perdón de pecados. Comenta que, siguiendo el uso simplista de este aspecto de la justificación (que se plantea desde lo abstracto, individual y genérico), es una buena noticia más para los opresores que para los pobres. Esto de ninguna manera expone el verdadero mensaje bíblico de la justificación por la gracia. Este aspecto de la doctrina de la justificación es muy difícil de asimilar para los pobres latinoamericanos que sufren opresión a diario y cuya historia está plasmada de injusticias.

Por supuesto, los pobres no se liberan de la carga del pecado y no todo se reduce a la injusticia social. Pero existe una tendencia a la espiritualización de las situaciones inhumanas que existen en el contexto moderno y esto obstaculiza las estrategias concretas para combatirlas. Se debe reflexionar en la justificación teniendo en cuenta el perdón en situaciones históricas, donde al final no salgan victoriosos nuevamente los opresores y donde verdaderamente se observe la justicia de Dios.

En segundo lugar, Tamez discute el análisis de la participación única y absoluta de parte de Dios en la justificación. Es claro que la iniciativa absoluta de parte de Dios es una verdad bíblica, pero el problema radica en que esto se lee siempre desde su contraste con la afirmación “el ser humano no puede hacer nada con sus propios esfuerzos para salvarse”. Las malas lecturas provenientes del mundo occidental enfatizan la inferioridad del ser humano, pero esto no es coherentemente aplicable en sociedades donde la pobreza y marginación ya abundan.

Tamez (1991, pág. 25) cita a Míguez Bonino ironizando que no es coherente llevar a los pobres y oprimidos la misma invitación que se lleva a los que tienen poder: la invitación a volverse igual a los pobres. Hay una tendencia a pensar que el hombre no puede atribuirse cosas porque demostraría una “competencia” hacia Dios, cuando en realidad las obras del hombre en sí son una muestra de la gloria y gracia de Dios obrando a través de él.

Por último, Tamez analiza la justificación como reconciliación con Dios. La crítica de la autora aquí gira en torno a la interpretación meramente verticalista de esta función de la justificación. Solo se enfatiza la reconciliación del ser humano con Dios, pero se menosprecia que el ministerio de la reconciliación involucra también las relaciones interhumanas.

Para la autora, el camino principal en la reformulación de la justificación comienza relacionando lo que es la justicia de Dios con la justificación. En segundo lugar, la dignificación de las personas dentro de la justificación. Y en último lugar, práctica de la justicia dentro de una sociedad utilitaria. El verdadero significado de la justificación cobraría todo su sentido cuando empecemos a replantearnos nuestro rol en los sistemas económicos y políticos, así como nuestras actitudes hacia el status del ser humano. En pocas palabras, la autora enfatiza que la verdadera justificación en América Latina se dará cuando mostremos frutos de arrepentimiento, dignifiquen nuevamente al ser humano y existan buenas relaciones (con Dios, con los seres humanos y con la creación).

### **2.1.2. El alcance de la salvación: Salvación particular y universal**

La cuestión de la salvación en estas dos teologías (la occidental y la latinoamericana) se acentúa cuando se habla del alcance de la salvación, explica Erickson. Existe una preocupación para aquellos que piensan que la salvación afecta a individuos y no a toda la sociedad. La pregunta clave es “¿quién o cuántos miembros de la raza humana se salvarán?” (Erickson, 2008, pág. 901). Existen básicamente dos posiciones: La posición particularista y la posición universalista.

La posición particularista considera que la salvación se basa en respuestas individuales a la gracia de Dios. Mantiene que no todos responderán afirmativamente a Dios; en consecuencia, algunos se perderán y otros se salvarán. La posición universalista, por su lado, mantiene que Dios restablecerá la relación de los seres humanos con él para que ésta sea como se pretendía que fuera originalmente. (Erickson, 2008, pág. 901)

En su análisis sobre la teología latinoamericana, Erickson (2008, pág. 905) concluye que para los teólogos de la liberación “salvar a todas las personas de la opresión es el objetivo de la obra de Dios en la historia”. Con esta afirmación, básicamente Erickson describe los teólogos latinoamericanos tienden (si no lo dicen explícitamente) hacia la posición universalista del alcance de la salvación. Esto se observa, por ejemplo, en citas de Tamez como: “El desfase con la realidad es evidente, se habla de perdón de pecados en un sentido individual y genérico, de reconciliación, también en un plano individual y abstracto y de ausencia de participación humana, sin ninguna precisión del sentido de esta afirmación” (Tamez, 1991, pág. 20).

Es interesante que Zaldívar confirma esta conclusión de Erickson sobre la teología latinoamericana, pero hace una aclaración muy interesante que Erickson pasa por alto<sup>7</sup>. Para Zaldívar, se debe hacer una diferenciación entre teología de la liberación y teología latinoamericana.

Él explica que la teología de la liberación es la que proclama la universalidad de la salvación. Gustavo Gutiérrez<sup>8</sup> como su “creador” asegura que la salvación debe analizarse desde el enfoque cuantitativo y el enfoque cualitativo. En el cuantitativo, Gutiérrez “sostiene que el problema [de la salvación] está completamente resuelto con el hecho de la universalidad de la salvación”. Mientras que, en el enfoque cualitativo, asegura que la salvación “se puede alcanzar fuera de las fronteras visibles de la iglesia y que cualquier hombre que se abre a Dios y a los demás, incluso sin tener conciencia de ello, puede ser salvo” (Zaldívar, 2006, pág. 242). El mismo Zaldívar eleva una crítica hacia el concepto soteriológico de Gutiérrez, señalando que está “en total controversia con los postulados exclusivistas que el NT presenta acerca de la salvación”<sup>9</sup>.

En cambio, el concepto de salvación en la teología latinoamericana se fundamenta en la Palabra de Dios, pues es su punto de partida. Se presenta a Dios como el creador de todo, se reconoce la caída del hombre y se declara el compromiso que Dios establece para reconciliarlo por medio Jesús (Zaldívar, 2006, pág. 245)<sup>10</sup>. En este sentido el pensamiento latinoamericano sobre la salvación se alinea con la teología occidental, manteniendo una posición particularista. Pero esto no quiere decir que sean lo mismo.

Según Zaldívar, hubo un gran aporte de la teología latinoamericana a la doctrina de la salvación respecto a la dignificación de las etnias y de la creación. No se puede negar el contexto que vive América Latina en la actualidad, por lo tanto, los individuos que porten esa salvación son llamados “en su vocación cristiana a servir y hacer la diferencia en una sociedad totalmente golpeada” (Zaldívar, 2006, pág. 246). En este sentido, los aportes de teólogos latinoamericanos (como Tamez y Zaldívar) son claves para la reivindicación de estos pueblos y su inclusión en la teología.

Realmente existen muchos argumentos bíblicos a favor de la posición particularista, pero también se debe considerar esto que Tillich menciona:

**La plenitud de realización [de la salvación] es universal. Una realización limitada de individuos separados no sería una realización plenaria, ni siquiera para estos individuos, porque ninguna persona está separada de las otras personas y del conjunto de la realidad de tal manera que pueda salvarse independientemente**

7 Técnicamente, Erickson también se refiere como teología de la liberación a esta teología, pero no la distingue de la teología latinoamericana como hizo Zaldívar.

8 Según Zaldívar (2006, pág. 47) el creador de esta teología fue el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, aunque desde la perspectiva de este autor, Gutiérrez más bien sistematizó el pensamiento social latinoamericano que se venía gestando en la década de los 70’.

9 De manera informal, el teólogo se refiere a la universalidad de la salvación como una “vil patraña de Satanás” (Zaldívar, 2006, pág. 243).

10 Zaldívar elabora su fundamento en el análisis del CLADE III, llevado a cabo en Quito, Ecuador, del 24 de Agosto al 04 de Septiembre de 1992. Desde su punto de vista “este documento es muy útil para estudiar el tema de la salvación desde la perspectiva latinoamericana” (Zaldívar, 2006, pág. 244).

de la salvación de toda persona y de toda cosa. Sólo podemos salvarnos en el reino de Dios, que abarca el universo entero. Pero el reino de Dios es asimismo el lugar donde todo es transparente para que lo divino resplandezca a través de todo cuanto es. (Tillich, 1982, pág. 193)

Aunque la descripción de Tillich parezca inclinarse hacia una posición universalista, más bien se rescata cómo el aspecto del individualismo no llena las expectativas de la salvación. El ser salvado debe proclamar el reino de Dios aquí en la tierra, debe afectar socialmente a su comunidad con la misión integral del evangelio.

### **21.3. Conclusiones de la sección**

En este capítulo se ha observado que el propósito principal de la Biblia es la salvación del hombre. En ella se puede encontrar el camino de la salvación: Jesús. Aunque el tema de la salvación parece común y sencillo de abordar, en realidad es más complejo de lo que uno imagina, especialmente cuando se aborda la pregunta: ¿Quiénes se salvarán?

Se observaron dos posiciones específicas respecto a esta pregunta: La posición particularista y la posición universal. Desde la teología occidental mayormente se predica la posición particularista. Para determinar la posición de la teología latinoamericana se debe hacer una división entre teología latinoamericana y de liberación. La teología de la liberación predica la posición universalista, partiendo de que Dios quiere la salvación de todos los seres oprimidos (los humanos). En cambio, la teología latinoamericana se mantiene en una posición particularista, pero agrega el valor del impacto social y ecológico que deben ser mostrados como efectos de la salvación.

## **2.2. La visión comunitaria de los pueblos indígenas y su identificación con el pueblo comunitario de la Biblia**

En esta sección se analizará la cosmovisión comunitaria de los pueblos indígenas como un posible aporte a la doctrina de la salvación. Para ello, se describirá las cosmovisiones indígenas y, al mismo tiempo se elaborará un paralelismo con los pueblos de la Biblia.

Como bien se mencionó en la sección anterior, existe cierta motivación para ver a la salvación como una liberación de la opresión. Desde 1492, los pueblos indígenas han sufrido grandes opresiones por parte de los colonizadores<sup>11</sup>. Por lo tanto, la teología que salga de estos pueblos necesariamente se verá condicionada por la resistencia a la opresión<sup>12</sup>. En este sentido, los teólogos indígenas pueden manifestar un enfoque parcial<sup>13</sup> de la Biblia identificándose con la obra redentora de Dios en el pueblo hebreo (pues este

---

11 Uno de los teólogos que más describe esta debacle de la población indígena es Juan José Tamayo (2017, págs. 213-215). Él expone cómo la imposición violenta de la cultura occidental produjo muerte en todos los sectores: raza, ecosistema, cultura, religión, etc. Destruyeron todos los sistemas sociales que poseían los indígenas y saquearon sus recursos naturales. Las mujeres sufrieron violaciones masivas que dio paso al “injustamente elogiado” mestizaje. La pluralidad religiosa de los indígenas fue reemplazada por el monoteísmo dogmático. Y la lista de atrocidades puede continuar.

12 “En nuestro medio, a pesar de su cercanía con el resto de la población, los grupos aborígenes que aún perduran siguen siendo poco conocidos. Se les conceptuó como pertenecientes a subculturas, indignas de figurar en algún tratado” (Barriga López, 1992, pág. 2).

13 Término usado en (Erickson, 2008, pág. 903).

pueblo también fue oprimido por diversos imperios a lo largo de su historia en la Biblia e incluso hasta el día de hoy).

### 2.2.1. Visión comunitaria de la teología indígena

Cuando se habla de pueblos indígenas, se debe señalar enfáticamente que la palabra “pueblo” es verdaderamente apropiado para ellos, pues señala la estructura comunitaria fuerte que poseen. En las etnias indígenas “el individuo tiende a negar su individualismo, entendiéndose más como ser social, hasta el punto de disolver la parte social de su personalidad en el contexto social” (Stahl, 2007, pág. 82). Por ejemplo, los achés de Paraguay que fueron mencionados en la introducción de este trabajo de investigación.

Entre las normas sociales de los achés se destaca el compartir, está prohibido comer su propia comida o presa sin distribuir. Esto viene de su vida en el bosque donde la caza se cocinaba y distribuía entre las familias de acuerdo al tamaño de cada una de ellas, normalmente se reservan un porcentaje de lo obtenido para compartir con los demás, sobre todo con los que están enfermos o impedidos para obtener su propio alimento. (Flores de Gómez & Lopez de Fostervold, 2014, pág. 23)

Los achés están organizados en comunidades, y estas consisten en redes de parentesco en que se comparten la comida y el albergue. Todas las decisiones son tomadas por consenso, entre ellas la elección del *Ymachidjagi*<sup>14</sup>, el líder de la aldea, que se elige por sus habilidades de liderazgo. Si el líder no satisface las necesidades de la comunidad, debe permitir que otro tome su lugar. Así que todo se basa en el apoyo popular que posea el líder. (Zanardini, 2010, pág. 50)

El antropólogo Wilmar Stahl<sup>15</sup>, quien ha estudiado profundamente la diversidad cultural en el chaco paraguayo, menciona que en los pueblos indígenas la comunidad es tan fuerte que incluso hay palabras en algunos idiomas indígenas que distinguen el “yo” como individuo (pensando en el interior de la persona y cómo se relaciona con el medio ambiente) y el “yo” social (pensando en la comunidad):

El “yo social” se refiere a la identificación del individuo con su grupo, con su familia extendida o estirpe. Esta identificación es tan fuerte, que aparenta una transición gradual de la persona a su grupo. Le condiciona a hacer y decir lo que cabe dentro de las necesidades, expectativas, aspiraciones, roles de su grupo. Al mismo tiempo, tiene que cuidar a mantener el equilibrio con su interior síquico. (Stahl, 2007, pág. 81)

Una idea similar a la de Stahl es presentada por José Estermann quien habla del “individuo vinculado” en el sentido de que la persona individual está “vinculada subterráneamente” (es decir, subliminalmente) con todas las personas de su entorno, en

14 Ymachidjagi significa literalmente “el más fuerte” y es la denominación que se le da al líder, es decir, el cacique de la aldea. Normalmente es un varón, el primer caso de una mujer ejerciendo el cargo político de Ymachidjagi fue con Margarita Mbywangi en la comunidad de Kuetuvy, última de las comunidades formadas. (Proyecto Kuatiañe’ê, 2006, pág. 101)

15 Este autor ha analizado por varias décadas a las etnias Enlhet, Enenlhet, Nivaclé, Ayoreo y Guaraní que se encuentran en el entorno pluricultural del chaco paraguayo.

especial con los miembros de la familia extensa. Al respecto menciona que “Este vínculo es tan fuerte que la comunidad se siente como un solo “cuerpo” (a la manera como Pablo habla de la metáfora del “cuerpo” para referirse a la comunidad cristiana original)” (2009, págs. 153-154).

Esta estructura social comunitaria es similar en todos los pueblos indígenas de América Latina y se manifiesta, no sólo en el área económica y política (como el ejemplo de los achés), sino también en sus ritos espirituales que tienen relación con todo el cosmos. “La comunidad humana representa en forma ritual y celebrativa a la gran comunidad universal que se constituye como una “casa” ordenada y armoniosa” (Estermann, 2009, págs. 145-146).

Este último punto, por supuesto, también tuvo su efecto en la inculturación del evangelio y las prácticas misioneras. Un aspecto fundamental de la espiritualidad en todas las culturas indígenas radica en la idea de un “círculo”. Para ellos, el círculo significa estar en casa, tener un lugar donde se puedan conversar de la vida una forma natural. (Horst, Mueller-Eckhardt, & Paul, 2011, pág. 144)<sup>16</sup>

A la hora de hacer teología indígena, es importante tener en mente esta concepción de la comunidad. Precisamente, López Hernández (2007, págs. 164-165) enumera una serie de retos<sup>17</sup> de la teología indígena en la actualidad, destacándose lo que él llama “la reconstrucción del sujeto”. Desde su perspectiva es muy difícil que la teología indígena pueda prosperar si no se consolida al sujeto de la teología que, en su ser, es el mismo pueblo. Lozano Barragán (2001, pág. 162) y Ruíz (2003, pág. 133) coinciden con esto, señalando que el sujeto propio de la teología indígena lo constituye la comunidad, no el individuo. Es el propio pueblo indígena el que busca el diálogo de sus experiencias religiosas con la teología bíblica.

### **2.2.2. Salvación en el sentido comunitario en la Biblia**

En la Biblia se narra la historia del pueblo de Israel, un pueblo que tiene muchas similitudes con los pueblos indígenas de América Latina. Como se mencionó anteriormente en el trabajo, una de esas similitudes es la opresión sufrida (por ejemplo, elaborando una comparación entre el sufrimiento de los pueblos indígenas los últimos 500 años con el sufrimiento israelí por más de 400 años por mano de los egipcios).

Otra de esas similitudes es el sentido de comunidad que caracteriza a los pueblos indígenas y caracterizaba al pueblo de Israel en la Biblia. “En cada uno de los períodos de la historia de Israel como en los grandes cambios del tiempo monárquico antes de ser

---

16 Los autores de este libro, Misión sin conquista, siguen relatando que aplicaron la regla del círculo a sus estudios bíblicos. Rápidamente ellos se dieron cuenta de los beneficios que conllevaba esta práctica: Era participativo y fortalecía la autoestima de cada persona; daba valor a la palabra, pero también a la experiencia de cada uno; los analfabetos no se veían excluidos, etc. (Horst, Mueller-Eckhardt, & Paul, 2011, págs. 144-147)

17 Aparte del reto de la reconstrucción del sujeto se mencionan: El reto al manejo del espacio teológico (¿cuál es el contenido de la teología?), el reto de respuestas a la historia actual indígena, el reto de acceso a sus propias fuentes, el reto de la modernidad y posmodernidad, el reto del manejo del lenguaje científico, el reto del diálogo intercultural e interreligioso, y el reto de la eclesialidad. Aunque como bien menciona el autor, existen muchos retos más que surgirán mientras la teología indígena se forja su camino. (López Hernández, 2007, págs. 164-165)

estado, así como durante el exilio babilónico y después de él, la suerte de cada israelí era esencialmente la de su pueblo” (Wolff, 1975, pág. 283)<sup>18</sup>. Como dice Robert Cate (1989, págs. 130-131) en su descripción del pueblo de Israel: “Ninguna persona era una isla, sino que incidía en todos los demás miembros de su grupo del mismo modo que ellos incidían en él”.

Esta idea de comunidad se siguió transmitiendo en el Nuevo Testamento. Jesús desarrolla sus enseñanzas encerrando a todos los creyentes en su propia personalidad, tanto es así que uno de los ejemplos favoritos de Pablo para referirse a la iglesia es “el cuerpo de Cristo” (Cate, 1989, pág. 131). En el siguiente punto, se analizará un caso en particular donde se observa claramente las implicancias del estilo de vida comunitario en la misma conversión a la salvación.

### **2.2.2.1. La salvación del carcelero y su familia (Hechos 16:25-34)**

En Hechos 16 se describe la experiencia historia de Pablo y Silas en Filipos. En este tiempo, Pablo se encontraba en su segundo viaje misionero acompañado de Timoteo, Silas y Lucas<sup>19</sup>. En esta ciudad, Pablo y sus compañeros predicaron y bautizaron a una mujer llamada Lidia, echaron a un espíritu inmundo y fueron azotados (luego fueron librados de la cárcel de una manera milagrosa).

Desde la perspectiva de Arnold (2002, pág. 368) este capítulo es muy importante en Hechos porque Lucas muestra cómo la creación de la iglesia en Filipos se da en tres puntos claves de conexión del evangelio con los gentiles: Primeramente, una “empresaria” gentil llamada Lidia que ya tenía conexión con el judaísmo recibe el evangelio y es bautizada. En segundo lugar, una mujer (probablemente esclava) que era explotada por sus habilidades de adivinación por espíritus es confrontada<sup>20</sup> por el poder de Cristo. Y, en un tercer punto, se observa la conversión de un oficial romano y su familia. En este análisis exegético, se observará especialmente este tercer episodio mencionado, específicamente el pasaje de Hechos 16:31.

Un breve resumen de lo ocurrido en Hechos 16:16-30: Pablo y Silas fueron encarcelados por haber liberado a una mujer de los malos espíritus que tenía. Fueron los amos de esta mujer los que acusaron a ambos ante los magistrados y, por ende, fueron avasallados por la multitud y azotados, para luego ser llevados a la prisión. En la medianoche, mientras Pablo y Silas cantaban himnos a Dios y oraban, un gran terremoto movió los cimientos de la cárcel y los liberó a todos los presos. El carcelero, al ver esta

18 Cabe destacar que leyendo el capítulo “el individuo y la comunidad”, en su libro *Antropología del Antiguo Testamento*, Wolff cataloga como algo bueno el proceso de individualización del sujeto. Esto no rechaza el argumento citado, más bien parece mostrar como este teólogo estaba influenciado por la individualidad occidental.

19 Esto se concluye por el uso de la primera persona plural “nosotros” desde el v. 10. Aunque después solamente se menciona que van presos Pablo y Silas. En este trabajo de investigación no se profundizará en la discusión de la autoría de Hechos, pues no es relevante para el argumento. Se parte de que Lucas, el médico gentil, escribió el libro de Hechos como un segundo tomo de su evangelio.

20 Lucas no relata que la mujer se haya convertido a Cristo, pero el relato del encuentro con Pablo muestra el poder de Cristo sobre el reino de los demonios. (Arnold, 2002, pág. 368)

situación, intentó suicidarse; pero Pablo le instó a que no haga eso. Finalmente, el carcelero pregunta a Pablo “¿Qué debo hacer para ser salvo?”<sup>21</sup>.

La respuesta de Pablo y Silas viene en Hechos 16:31, que dice así en el griego<sup>22</sup>:

Πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου.  
Cree en el Señor Jesús<sup>23</sup> y serás-salvo tú y la casa<sup>24</sup> de-ti.

Este es uno de los textos base para la evangelización. Específicamente para la profesión de Jesús como señor y salvador. Pero la segunda parte del versículo no es un tema muy abordado en las iglesias. Una pregunta particular en esta segunda parte del versículo es: ¿Es suficiente la fe del carcelero en el Señor Jesús para salvarse a sí mismo y a su familia?<sup>25</sup>

F. F. Bruce (1998, pág. 318) respondería a la pregunta anterior que no. Según él, los dos misioneros primero le aclararon al romano que la fe en Jesús es el camino de la salvación (tanto para él y su familia), pero después tuvieron que aclararlo también a toda la familia presentándoles el evangelio. Esta es una interpretación conservadora y que entra en concordancia con el relato de Lucas, pues en el versículo 32 dice que “le hablaron la palabra del Señor a él y a todos los que estaban en su casa”<sup>26</sup>. La mayoría de los teólogos tradicionales optan por esta interpretación<sup>27</sup>. Pero la sintaxis griega presenta problemas en esta cuestión. Abernathy y Stutzman<sup>28</sup> (2018, págs. 73-74) mencionan que lo más natural en griego es entender que Pablo dijo al carcelero que su fe era suficiente para él como para su familia.

---

21 Hch 16:30 (RV60).

22 El texto griego fue sacado del Software Paratext 9.0, el programa digital más utilizado para la traducción de la Biblia en la actualidad. Fue creado por SIL y UBS (United Bible Societies). El texto griego se basa principalmente en el texto griego de la UBS pero con notas del Nestle Aland 27 y diferentes ayudas exegéticas que fueron compiladas por Maurice Robinson y William Pierpont. (SIL & UBS, 2005) La traducción literal de cada parte en esta estructura se detalla en la explicación y también está basada en el Software Paratext 9.0.

23 La mayoría de los manuscritos agrega Χριστόν (Christon, “Cristo”) aquí (CDE Ψ 1739 ℳ sy sa), pero los mejores y más antiguos testigos dicen simplemente τὸν κύριον Ἰησοῦν (ton kurion Iēsoun, “el Señor Jesús”; Ɱ74vid Ɱ AB 33 81 pc bo). La adición de “Cristo” a “Señor Jesús” es muy probablemente una lectura que era la forma común en aquel tiempo de dirigirse a Jesús. Por tanto, tanto por motivos externos como internos, se prefiere la forma más corta. (NET Bible, 2006)

24 La palabra οἶκός en este versículo tiene el sentido de “familia” (Newman & Nida, 1972, pág. 322). Por lo tanto, se usará indistintamente para el análisis.

25 Pregunta planteada en (Abernathy & Stutzman, 2018, págs. 73-74).

26 Hch 16:32 (RV60).

27 Schnabel incluso dice que la familia del carcelero pudo estar allí mismo cuando ocurrieron estos hechos, pues probablemente se llevó a cabo en el patio de la prisión donde otros pueden haber escuchado el terremoto e ir corriendo a ver lo que sucedía. Entonces Pablo y Silas dijeron estas palabras al carcelero delante de su misma familia. (Schnabel, 2012) Pero esto no se puede comprobar.

28 La opinión de estos autores es bastante relevante pues ellos elaboran un sumario exegético de todo el libro de Hechos. Este libro es utilizado como una guía por los traductores de la Biblia a nivel mundial.

---

Si se hace una estructura de esta sección del versículo en griego, se podría dividir de la siguiente forma<sup>29</sup>:

Exhortación	Πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν <i>Cree en el Señor Jesús</i>
Exhortación	καὶ σωθήσῃ <i>y serás-salvo</i>
Resultado	σὺ καὶ <i>tú y</i>
Identificación	ὁ οἶκός σου <i>la casa de-ti</i>

Con esta estructura se puede observar claramente cómo fluye la argumentación en la sintaxis griega. El mandato de *creer en Jesús* fue dado al carcelero que, como resultado, obtendría el verbo σωθήσῃ. Este verbo se encuentra en futuro pasivo (SIL & UBS, 2005), indicando que él no sería el agente del verbo sino el objeto (el que recibe la acción). En una segunda instancia, el versículo aclara a quienes alcanzaría esta salvación (1er objeto: a él y 2do objeto: a su casa). Esto comprueba la aseveración hecha por Abernathy y Stutzman, de que la forma más natural del griego favorecería la interpretación de que la fe del carcelero era suficiente para salvarlo a él y a su familia.

Analizando ambas posturas, se llega a la conclusión que éstas no están necesariamente en contradicción, sino que se complementan. Cuando Pablo menciona la salvación al carcelero, según la sintaxis griega, él sí estaba diciéndole que si él creía en Jesús toda su familia sería salva. Esto se debe a los vestigios de comunidad que seguían vigentes en las comunidades de aquel tiempo. Claramente, como argumentó F. F. Bruce, la salvación vendría a la casa por la enseñanza de la palabra de Dios (que fue lo que estos misioneros hicieron luego de predicar al carcelero). Esto lleva a la pregunta ¿sabía Pablo que, después de que predicase al carcelero, él lo llevaría a predicar a toda su familia?

No se puede dar una respuesta a ciencia cierta (la Biblia no ofrece más detalles). Pero, teniendo en cuenta la visión comunitaria que habían heredado, probablemente Pablo sabía que a través del carcelero la palabra de Dios llegaría a toda la familia, y por ser la cabeza del hogar, todos recibirían el evangelio.

Teniendo en cuenta este ejemplo bíblico en la discusión de lo individual y lo comunitario, parece acertada la conclusión de Cate (1989, pág. 131): “Ahora bien, nada niega que la persona sea también individual. Lo que necesitamos reconocer es que el Antiguo Testamento claramente enseña interrelación, y que el Nuevo Testamento recoge esto, y lo amplía más”.

### 2.2.3. Efectos de la visión comunitaria en los salvos

Por mucho tiempo la salvación ya ha sido predicada entre los indígenas de América Latina desde la perspectiva de la teología occidental. Por ejemplo, la teóloga Graciela

<sup>29</sup> Estructura basada en la división de Eckhard Schnabel (2012).

Chamorro (2009, pág. 41) cuenta cómo “la salvación, en la catequesis colonial, fue predicada como un proceso de humanización” entre los guaraníes de Paraguay. Esta salvación como humanización implicó transmitirles a los indígenas valores que solamente se vivían en las ciudades: Orden y limpieza, crear una ley, dar una calidad de ser a las cosas, ordenar la vida, etc. En simples palabras, convertirse en cristiano era civilizarse con la predicación del evangelio. (Chamorro, 2009, págs. 41-42)

En algunos casos, esta transmisión occidental de la salvación fue adrede y violenta<sup>30</sup>, pero en otras situaciones estos teólogos tenían una buena intención, pero no eran conscientes del mal que les hacían a los indígenas forzando su cosmovisión occidental en ellos. Como ejemplifica René Padilla: “La teología occidental a estado generalmente inconsciente de la manera en que ha sido afectada por la cosmovisión materialista y mecanicista” (Padilla, 1981, pág. 4).

Es probable que la diversidad haya asustado a la teología occidental que ya tenía su historia y tradición forjada por los reformadores que, como árbol de mango<sup>31</sup>, no permitió que nada crezca bajo su sombra. La teología indígena propia no tuvo su auge sino hasta estas últimas décadas.

“La diversidad de hermenéutica y sus propuestas de relectura, no ponen al margen el paradigma del sujeto comunitario, es decir el pueblo. Este sujeto, pocas veces abordado desde su extrema complejidad, no ha perdido vigencia. El sujeto comunitario no es un elemento distorsionante frente a los aportes de los amplios sectores mencionados (mujeres, jóvenes, indígenas, campesinos, negritud, gay-lésbico, etc.), es el elemento que nos permite percibir la tensión entre la liberación personal y colectiva, plena de pistas hermenéuticas muy enriquecedoras” (Rocha & Moya, 2011, pág. 19).

Como bien concluyen Rocha y Moya, esta diversidad fundamentada en el sujeto de la teología indígena (la comunidad) nunca debió ser considerado un elemento que tergiversa los valores bíblicos. Al contrario, esta diversidad enriquece el pensamiento bíblico y la comprensión de un Dios plural<sup>32</sup>. Como se pudo observar en los ejemplos bíblicos, el sentido de comunidad fue algo que siempre estuvo presente en la historia del pueblo (antiguo y nuevo testamento) de Dios.

El teólogo Víctor Gómez señala como ejemplo de esto a uno de los valores franciscanos que todo cristiano debe rescatar: “Es importante recordar a cada momento que el individuo no es autosuficiente, no puede vivir ni desarrollarse de forma aislada, necesita al hermano y hermana con quien convive. Y aún más que el simple convivir, llevar a la práctica la idea de “vivir los unos para los otros” fomentando un constante servicio a los demás”. La educación en los valores franciscanos siempre fomentó el respeto por

---

30 Como el caso de la evangelización y bautismo forzado de indígenas en la conquista de América contra los que luchaban personajes como Bartolomé de las Casas en el siglo XVI.

31 La frase popular reza “Al poder le ocurre como al nogal: no deja crecer nada bajo su sombra”. En Paraguay se aplica esa metáfora al árbol de mango, que normalmente tiene raíces muy grandes que no dejan crecer mucho alrededor de él.

32 Tal y como afirma Edesio Sánchez: “La diversidad bíblica sirve como señal contra toda intención de privatizar a Dios” (Sánchez Cetina, 1990, pág. 115).

las personas, el diálogo y los encuentros, la familiaridad y la relación con las diferentes culturas. (Gómez, 2020, pág. 6)

Pero el cristiano latinoamericano moderno, fuertemente influenciado por el capitalismo y la cosmovisión occidental, presenta un fuerte sentido de individualismo<sup>33</sup>. El filósofo mexicano Fidencio A. Viquez expresa que el cristianismo moderno es “decididamente antisocial y, por ello mismo, antihumano, antinatural: se ocupa más de la salvación personal y no se preocupa por la humanidad, por la sociedad”<sup>34</sup>. Como bien expresa el Dr. Víctor Gómez en una frase, en este tiempo prima el “sálvese quien pueda” aún en el mismo cristianismo.

Sin dudas uno de los mayores aportes que ofrece la teología indígena, fundamentada en la cosmovisión de sus pueblos y la cosmovisión bíblica, es el sentido comunitario de la salvación. No se habla de un universalismo, tampoco se habla de una influencia impositiva de creencias, más bien se trata de los efectos comunitarios y sociales que la salvación debería causar en un pueblo a través de sus individuos salvos.

## 2.4. Conclusión de la sección

En este capítulo se ha observado que uno de los aspectos más importantes de la cosmovisión indígena es la visión comunitaria. Esta visión influencia notablemente las tradiciones, desde la economía hasta en los ámbitos espirituales. Este aspecto se identifica también en la Biblia. Desde el Antiguo Testamento el pueblo de Israel desarrolló un fuerte sentido comunitario en estilo de vida (a través de sus leyes, su liturgia, etc.). Esto siguió en desarrollo en el Nuevo Testamento, y se pueden observar claros vestigios de la vida comunitaria influenciando hasta la cuestión de la doctrina de salvación predicada en la iglesia primitiva.

No hay un fundamento bíblico claro para promover la salvación comunitaria, pero sí se observa en la Biblia muchos fundamentos que afirman que esa salvación debe tener un efecto en la comunidad. En este sentido, la teología indígena ofrece un gran aporte desde su cosmovisión comunitaria. Una vez que la salvación llega a una comunidad el impacto social es notorio y muy rápido de determinar<sup>35</sup>.

---

33 “La sociedad moderna ha desarrollado su psicología y su sociología en sentido completamente contrario [al principio comunitario de la Biblia]. En un momento queremos sostener nuestra individualidad al afirmar ‘lo que yo haga no hará daño a nadie más’. Y, sin embargo, cuando nos vemos en dificultad, siempre queremos culpar a nuestra herencia, nuestra niñez o nuestra sociedad” (Cate, 1989, pág. 132).

34 Viquez citado en (Gómez, 2020, pág. 9).

35 El mismo autor de este trabajo, en el 2017, realizó una investigación de campo para su tesis de la Licenciatura de Teología, en la cual analizó el impacto que tuvo la traducción del Nuevo Testamento en la etnia aché luego de haberla recibido tres años atrás (2014). Las conclusiones de dicho trabajo fueron muy alentadoras en el sentido comunitario, se observó que muchas prácticas malas del pueblo se dejaron de lado con la entrada del evangelio. Para profundizar más en esta investigación: Oviedo, J. (2017). Impacto de la traducción del Nuevo Testamento al idioma aché dentro de las comunidades aché del Paraguay. Tesis de Licenciatura no publicada, Universidad Evangélica del Paraguay, Asunción, Paraguay.

## Conclusión

El concepto de salvación es, sin dudas, algo central para cualquier cultura que quiera interactuar con la teología. En América Latina se ha recibido bastante influencia de la teología desarrollada en Occidente, pero se debe reconocer la gran diferencia contextual que existen entre estas latitudes. Es importante desarrollar posturas teológicas que reflejen una comprensión del contexto en el cual se desenvuelve el sujeto de la teología. En este trabajo se logró observar cómo el sujeto (la comunidad) de la teología indígena puede dar su aporte, basados en su cosmovisión y en la perspectiva bíblica, a la teología. Es tarea de la iglesia hoy dar una voz a estos pueblos que, por siglos, fueron marginados del diálogo teológico intercultural:

“Detenernos sobre la experiencia histórica de los pueblos indígenas saca a la luz que, como a esos pueblos, también a otros sectores de la humanidad las grandes teologías le han negado su condición de protagonistas sociales y sujetos de fe” (Chamorro, 2009, pág. 24)

En la introducción a este trabajo, se mencionó la experiencia que tuvieron los indígenas achés del Paraguay con la llegada de la salvación a su comunidad. Esa historia refleja claramente cómo la salvación tuvo un efecto comunitario. Ellos no sólo tomaron la decisión de aceptar el evangelio de Cristo, sino también de comenzar el progreso de discipulado. Posteriormente ellos mismos solicitaron una Biblia traducida a su idioma, para seguir profundizando en las Escrituras.

Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, teólogo y misionero indígena quechua, expresa su deseo personal con respecto a la teología indígena: “Desea ver a indígenas cristianos quienes, ‘sin renunciar a su identidad cultural, quieren asumir su responsabilidad cristiana de evangelizar su propia cultura y otras culturas” (Stahl, 2007, pág. 227). Como secuela de la historia de los achés, se observa cómo ese sueño de Nicanor Sarmiento se está haciendo realidad en este tiempo: Cerca del 2013, un aché llamado Eliseo Chachugi, después de haber participado en la traducción de la Biblia a su idioma, se preguntaba por qué los Guaraní Ñandeva (otro pueblo indígena de Paraguay) no tenían la Biblia también en su idioma. Un año después (2014) él decidió ir a iniciar la traducción bíblica a los nativos Guaraní Ñandeva (que hoy están a un año de tener ya el Nuevo Testamento traducido). El efecto comunitario de la salvación trasciende “naciones, tribus, pueblos y lenguas”<sup>36</sup>.

## Bibliografía

- Abernathy, D., & Stutzman, R. (2018). *An Exegetical Summary of Acts 15–28*. Dallas, Texas, EE.UU.: SIL International.
- Álvarez, L. (2006). *Reseña de la realidad pasada y presente de las comunidades Aché del Paraguay y su contacto con la fe cristiana*. Tesis de Licenciatura no publicada, Seminario Teológico Bautista, Asunción, Paraguay.
- Arnold, C. (2002). *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary: John, Acts*. Grand Rapids, Michigan, EE.UU.: Zondervan.

---

<sup>36</sup> Ap. 7:9 (RV60).

- Barriga López, F. (1992). *Las culturas indígenas ecuatorianas y el instituto lingüístico de verano*. Quito, Ecuador: Amauta.
- Bruce, F. (1998). *The Book of the Acts*. Grand Rapids, Michigan, EE.UU.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Bruce, F. (2008). *La Biblia*. En P. Comfort (Ed.), *El origen de la Biblia* (pp. 3-12). Carol Stream, Illinois, EE.UU.: Tyndale House Publishers, Inc.
- Cate, R. (1989). *Teología del Antiguo Testamento*. El Paso, Texas, EE.UU.: CBP.
- Chamorro, G. (2009). *Bifurcación y redención del decir: Antropología teológica desde la palabra indígena*. *Vida y Pensamiento*, 29(1), 29-58.
- Chamorro, G. (2009). *Teología y cultura vernáculas. El lenguaje y el quehacer teológico desde la palabra indígena*. *Vida y Pensamiento*, 29(1), 7-28.
- Erickson, M. (2008). *Teología Sistemática*. Barcelona, España: Clie.
- Estermann, J. (2009). *Equilibrio y cuidado. Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal*. *Vida y Pensamiento*, 29(1), 143-161.
- Flores de Gómez, C., & Lopez de Fostervold, R. (2014). *La importancia de la alfabetización en lengua Aché y los desafíos que enfrentan la comunidad educativa*. Tesis de Licenciatura no publicada, Universidad Metropolitana de Asunción, Ciudad del Este, Paraguay.
- Gómez, V. (2020). *Enfocados en amar: El amor a Dios y al prójimo como elemento central en tiempos de pandemia*. *Espacio Teológico*, 5, 3-18.
- Horst, W., Mueller-Eckhardt, F., & Paul, F. (2011). *Misión sin conquista*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Kairós.
- López Hernández, E. (2007). *Teologías indias de hoy*. En A. Levoratti, *Comentario Bíblico Latinoamericano: Antiguo Testamento II* (págs. 159-166). Pamplona, Navarra, España: Verbo Divino.
- Lozano Barragán, J. (2001). *La teología india. Pontificia comisión para la América Latina* (págs. 159-175). Vaticano: Editrice Vaticana.
- NET Bible. (2006). *The NET Bible First Edition Notes (Ac 16:31)*. Biblical Studies Press.
- Newman, B., & Nida, E. (1972). *A Handbook on Acts of the Apostles*. New York, EE.UU.: UBS.
- Oviedo, J. (2017). *Impacto de la traducción del Nuevo Testamento al idioma aché dentro de las comunidades aché del Paraguay*. Tesis de Licenciatura no publicada, Universidad Evangélica del Paraguay, Asunción, Paraguay.
- Padilla, C. (1981). *La palabra interpretada: Reflexiones sobre hermenéutica contextual*. En *Boletín Teológico* (págs. 95-110).
- Rocha, V., & Moya, A. (2011). *Lectura popular de la Biblia: Reflexiones críticas desde la academia*. *Vida y pensamiento*, 31(2), 7-34.
- Ruiz A., O. (2003). *Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena*. *Theologica Xaveriana*(145), 113-143.
- Sánchez Cetina, E. (1990). *La traducción de la Biblia y las teologías latinoamericanas*. Recuperado el 25 de Agosto de 2021, de <http://www.jim-mission.org.uk/discussion/chaco-spanish/13-Sanchez-La-traduccion-de-la-Biblia-y-las-teologias-LA.pdf>
- Schnabel, E. (2012). *Acts: Exegetical commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Michigan, EE.UU.: Zondervan.
- SIL, & UBS. (2005). *The New Testament in the Original Greek*. (M. Robinson, & W. Pierpont, Edits.) [Software Paratext 8.0].

- Stahl, W. (2007). *Culturas en interacción: Una antropología vivida en el chaco paraguayo*. Asunción, Paraguay: El lector.
- Tamayo, J. (2017). *Teologías del Sur: El giro descolonizador*. Madrid, España: Trotta.
- Tamez, E. (1991). *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los excluidos*. San José, Costa Rica: DEI.
- Tillich, P. (1982). *Introducción*. En *Teología Sistemática I* (págs. 15-96). Salamanca, España: Sígueme.
- Tillich, P. (1982). *Teología Sistemática I*. Salamanca, España: Sígueme.
- Wolff, H. (1975). *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca, España: Sígueme.
- Zaldívar, R. (2006). *Teología Sistemática desde una perspectiva latinoamericana*. Barcelona, España: Clie.
- Zanardini, J. (2010). *La gran historia del Paraguay: Los pueblos indígenas del Paraguay (Vol. I)*. Asunción, Paraguay: El Lector.