



CEAMA

CONFERENCIA ECLESIAL DE LA AMAZONÍA

Núcleo del Rito Amazónico

Marco general del Rito Amazónico

Una Iglesia con rostro amazónico

Documento de Trabajo

Sumario

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN..... | 7 |
| I. EL RITO AMAZÓNICO Y LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA | 13 |
| 1. En la tradición de la Iglesia, una unidad plural..... | 13 |
| <i>Desde los orígenes, una unidad en la pluralidad</i> | <i>14</i> |
| <i>Rito y rito litúrgico</i> | <i>16</i> |
| <i>Rito y rito sui iuris.....</i> | <i>16</i> |
| 2. Pluralidad de ritos y el Rito Amazónico..... | 17 |
| <i>Un largo camino recorrido</i> | <i>17</i> |
| <i>El Rito Amazónico en el seno del Rito Latino</i> | <i>18</i> |
| <i>Un rito análogo al rito de las Iglesias Orientales</i> | <i>19</i> |
| II. EL ROSTRO PROPIO DEL RITO AMAZÓNICO..... | 21 |
| 3. Un rito marcado por la historia de los pueblos y el proceso de evangelización | 21 |
| <i>Orígenes coloniales de la cristianización en América y en la Amazonía.....</i> | <i>22</i> |
| <i>Ancestralidad amazónica.....</i> | <i>23</i> |
| <i>Cristianización y misiones en la Amazonía.....</i> | <i>24</i> |
| <i>El modelo eclesial de las Reducciones</i> | <i>26</i> |
| 4. Referenciales antropológicos básicos del Rito Amazónico | 28 |
| <i>Pueblos indígenas y otros pueblos.....</i> | <i>28</i> |
| <i>Sociodiversidad y relación con el medio ambiente vivido y cultivado</i> | <i>30</i> |
| <i>Reciprocidad entre humanos y con los no-humanos.....</i> | <i>30</i> |
| <i>El chamanismo y la corporeidad.....</i> | <i>31</i> |
| <i>Las fiestas de los santos católicos como ejemplos de ritos inculturados</i> | <i>32</i> |
| <i>Realidades antropológicas de las que no puede prescindir un rito amazónico.....</i> | <i>33</i> |
| 5. Referenciales culturales básicos del Rito Amazónico | 34 |
| <i>La sabiduría de la Palabra de Dios</i> | <i>34</i> |

| | |
|---|-----------|
| Dios y sus nombres en la Amazonía | 36 |
| Arte y Ritualidad: Música, Canto y Danza..... | 37 |
| Espiritualidad amazónica | 38 |
| El significado de la naturaleza en los pueblos de la Amazonía | 38 |
| 6. Ritos de los pueblos de la Amazonía y Rito Amazónico | 39 |
| Ritos autóctonos de los pueblos amazónicos | 40 |
| Ritos cristianos celebrados por los pueblos amazónicos | 40 |
| El Rito Amazónico emana de la inculturación del Rito Romano | 41 |
| La diversidad de ritos como una manifestación de la universalidad de la fe católica..... | 42 |
| La diversidad de ritos en la Amazonía y Rito Amazónico | 44 |
| 7. Un rito encarnado en la espiritualidad de los pueblos originarios | 45 |
| Una espiritualidad integral e integradora | 46 |
| Una espiritualidad en relación íntima con la madre naturaleza | 47 |
| Una espiritualidad rica en signos, símbolos y valores | 49 |
| La contemplación y la gratitud como virtudes de la espiritualidad indígena..... | 50 |
| 8. Un rito impregnado de la teología de los pueblos originarios | 51 |
| Una memoria ancestral viviente: “somos agua, aire, tierra y vida” | 52 |
| Una espiritualidad integral: “mística de la interconexión e interdependencia de todo lo creado..... | 54 |
| El Espíritu y los espíritus: hacia una Iglesia sinodal en continuo aprendizaje | 56 |

III. LOS FUNDAMENTOS DEL RITO AMAZÓNICO 59

| | |
|--|-----------|
| 9. Fundamentos teológicos del Rito Amazónico | 59 |
| El Vaticano II y el rescate de una “Iglesia de Iglesias”..... | 59 |
| La revelación se ha encarnado en una cultura para encarnarse en todas | 60 |
| 10. Fundamentos pastorales del Rito Amazónico | 62 |
| La diversidad cultural como punto de partida para el anuncio de la fe | 62 |
| La inculturación es un proceso bidireccional..... | 64 |
| Iglesias autóctonas, con rostro y corazón amazónicos..... | 66 |
| 11. En lo litúrgico, un rito en la centralidad del misterio pascual | 67 |
| La centralidad del misterio pascual..... | 67 |

| | |
|--|----|
| <i>La cualidad ritual de los pueblos amazónicos</i> | 68 |
| <i>La sacramentalidad de los ritos amazónicos</i> | 69 |
| <i>La fuerza performativa del lenguaje, gestos y movimientos</i> | 70 |

IV. LA CONFIGURACIÓN DE LA IGLESIA EN EL RITO AMAZÓNICO..... 73

| | |
|--|----|
| 12. La eclesiología subyacente al Rito Amazónico..... | 73 |
| <i>Una Iglesia con rostro amazónico</i> | 74 |
| <i>Una Iglesia encarnada en y de la Amazonía</i> | 75 |
| <i>Una Iglesia sinodal misionera</i> | 75 |
| 13. Un rito marcado por una cultura eclesial marcadamente laical | 77 |
| <i>El protagonismo de los laicos y laicas</i> | 77 |
| <i>Las Comunidades Eclesiales de Base, sinodales por naturaleza</i> | 78 |
| 14. Rasgos del perfil de los ministerios en una Iglesia con rostro amazónico ... | 79 |
| <i>El presupuesto teórico de los ministerios eclesiales</i> | 80 |
| <i>El perfil de los ministerios en una Iglesia con rostro amazónico</i> | 84 |
| <i>El imperativo de responder a desafíos vitales</i> | 84 |
| 15. Requisitos para una Iglesia toda ella ministerial..... | 86 |
| a) «Sínodo es sinónimo de Iglesia» (San Juan Crisóstomo) | 86 |
| b) <i>La pluralidad de ministerios</i> | 86 |
| c) <i>Ministerios de las mujeres</i> | 87 |
| d) <i>De la ordenación de “viri probati” a equipos de presbíteros en “communitates probatae”</i> | 87 |
| <i>Ministerios para varones y mujeres de forma equitativa</i> | 89 |
| 16. Un rito configurado en el rol fundamental de la mujer..... | 91 |
| <i>Una Iglesia con rostro de mujer</i> | 92 |
| <i>Nuevos caminos con el protagonismo de las mujeres</i> | 93 |
| 17. Un rito con organización y estructuras eclesiales con rostro amazónico | 95 |
| <i>Un Rito con estructuras de comunión y participación</i> | 96 |
| <i>Espacio litúrgico y la naturaleza como lugar epifánico</i> | 98 |
| <i>Los seminarios con rostro amazónico</i> | 99 |

Tabla de Siglas 100

INTRODUCCIÓN

Una Iglesia con rostro amazónico es una aspiración y, al mismo tiempo, ya es una práctica. Desde hace muchos siglos, muchas comunidades eclesiales encarnadas en el territorio, buscan expresar y vivir su fe, según las culturas de sus pueblos. El Sínodo de la Amazonía, realizado en 2019, reconoció estas prácticas y acogió esta aspiración, encargando la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA) de crear una comisión para la elaboración de un Rito Amazónico. Registra el Documento Final:

El nuevo organismo de la Iglesia en la Amazonía debe constituir una comisión competente para estudiar y dialogar, según usos y costumbres de los pueblos ancestrales, la elaboración de un rito amazónico, que exprese el patrimonio litúrgico, teológico, disciplinario y espiritual amazónico, con especial referencia a lo que la *Lumen Gentium* afirma para las Iglesias orientales (cf. LG 23) (DF 119).

Según el Sínodo de la Amazonía, el nuevo rito se sumaría a los ritos ya presentes en la Iglesia, enriqueciendo la obra de evangelización, la capacidad de expresar la fe en una cultura propia y el sentido de valoración de la Iglesia Local y de colegialidad que puede expresar la catolicidad de la Iglesia. Un nuevo rito no es ruptura, sino el enriquecimiento de la Tradición de la Iglesia. El Documento Final del Sínodo recuerda que además del Rito romano, “existen en la Iglesia Católica 23 ritos diferentes, señal clara de una tradición que desde los primeros siglos ha buscado inculturar los contenidos de la fe y su

celebración a través de un lenguaje lo más coherente posible con el misterio a ser expresado” (DF 117). En esta perspectiva, recuerda el Vaticano II que “el origen de estas Iglesias orientales católicas como la del rito latino, se remonta a la época apostólica o a los Padres de la Iglesia” (cf. OE 1). Y concluye que “la pluralidad de ritos de los que son portadoras estas Iglesias “lejos de perjudicar la unidad, más bien la manifiesta” (OE 2).

El Rito Amazónico no se limita a la adaptación de la Liturgia o del Misal Romano. Quiere ser expresión de la configuración de una Iglesia con rostro amazónico en la liturgia, en los sacramentos y sacramentales (bendiciones, exequias), en la espiritualidad, en la teología, en la iniciación a la vida cristiana, en la liturgia de las horas/oficio de las comunidades, en la mistagogía, en el Año Litúrgico, en los ministerios, en fin, en las estructuras y organización de la propia Iglesia.

No está siendo creado un rito, pues un rito en la Iglesia no se crea, sino que nace a partir de las prácticas de inculturación del Evangelio y de encarnación de la Iglesia, fruto de un largo proceso de comunidades eclesiales insertas en su contexto sociocultural. En la Amazonía, desde el siglo XVI, cuando llegaron los primeros misioneros en la región, la fe viene siendo inculturada y la Iglesia encarnada en el territorio. El nuevo rito, pues, apoyado en el Rito Romano o Latino, quiere ser la forma de expresar y vivir la fe recibida y vivida por siglos en este vasto territorio hasta el momento. En otras palabras, el nuevo rito da oficialidad y sobre todo visibilidad, a aquello hasta hoy invisibilizado o practicado de modo paralelo al Rito romano. Todo eso, toma fuerza gracias al impulso dado por el Sínodo de la Amazonía y las puertas abiertas por el magisterio del Papa Francisco. En resumen, el Rito que nace, nace estrechamente vinculado al caminar de la Iglesia en el territorio amazónico. En lo litúrgico, acoge los valores que se armonizan interculturalmente con una Iglesia con la acción ritual litúrgica y con la unidad substancial del Rito Romano, que los libros litúrgicos son expresión (Cf. LRI 2).

El rito que nace, nace también anclado en la Tradición de la Iglesia. Como recuerda el Papa Francisco en *Querida Amazonía*, el Concilio

Vaticano II abrió las puertas a un proceso gradual de inculturación de la fe cristiana en los distintos contextos socioculturales, aunque de forma tímida, pues “no es deseo de la Iglesia imponer (...) una forma única y rígida, sino respetar y tratar de desarrollar las cualidades y dones do Espíritu de las diversas razas y pueblos” (SC 37). Sin embargo, lamenta el Papa, “han pasado más de cincuenta años y hemos avanzado poco en esta línea” (QAm 82). Por eso, más específicamente con la relación a la inculturación de la liturgia, la Iglesia en la Amazonía promueve un “acceso más seguro a la abundancia de gracia que la Liturgia contiene, y es consciente de que la Liturgia se compone de una parte inmutable, por ser de institución divina, y de partes susceptibles de modificación, que pueden y deben variar en el transcurso del tiempo, caso se hayan introducido en ellas elementos que no corresponden a la naturaleza íntima de la Liturgia o se han vuelto menos apropiados” (Cf. SC 21).

La *Síntesis Narrativa* del proceso de escucha en preparación al Sínodo de la Amazonía (2019), fruto de la escucha de 87 mil personas directamente involucradas en el proceso, justifica la necesidad de la Iglesia en la Amazonía de recurrir a nuevos caminos para responder, básicamente, a tres tipos de demandas: garantizar la presencia eucarística en las comunidades; promover otras formas de ministerios ordenados para celebrar los sacramentos; promover una resignificación de los sacramentos a partir de un diálogo intercultural con las expresiones de los pueblos y con su riqueza espiritual (SN, p. 164). De tal modo que los textos y los ritos expresen más claramente la experiencia religiosa que significan y, en la medida de lo posible, las poblaciones amazónicas puedan captar más fácilmente su sentido y participar en la celebración de manera plena, activa y comunitaria (cf. SC 21).

Para el Papa Francisco, una “Iglesia con rostro amazónico” apunta a la inculturación del Evangelio, ya que “todo lo que la Iglesia ofrece debe encarnarse de forma original en cada parte del mundo” (QAm 6). Subraya que no se trata simplemente de introducir en el rito romano aspectos secundarios de los ritos nativos o de asumir la indumentaria indígena en el rito litúrgico que se tiene, más bien “la Amazonía nos

desafía a superar perspectivas limitadas [...] para buscar caminos más amplios y audaces de inculturación” (QAm 105).

El término “inculturación” es relativamente reciente, sin embargo, la cuestión de la relación Evangelio-culturas se presentó todavía en la Iglesia Primitiva. Ya en la Biblia ocurre la primera y fundamental inculturación del mensaje cristiano en el judaísmo, en el helenismo y en el imperio romano. Como dijo el papa Benedicto XVI en el Discurso Inaugural de Aparecida, “El Verbo de Dios, haciéndose carne en Jesucristo, se hizo también historia y cultura”.

En un proceso de evangelización inculturada, las culturas no son apenas “medio”, sino la “base” de la encarnación del Evangelio, pues no es propiamente el Evangelio que se incultura, sino los sujetos que lo reciben que lo encarnan según las matrices de su cultura. Es un proceso bidireccional, en dos ámbitos. Primero, en relación a los sujetos, en la medida que hay siempre un encuentro de culturas lo que presupone un diálogo inter-cultural. El Sínodo de la Amazonía habla de una “inculturación en la interculturalidad”. Segundo, en relación al objeto, pues, por un lado, es un proceso que lleva a “la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de estas en la vida de la Iglesia” (SA 21). En otras palabras, se da la “íntima transformación de los valores culturales auténticos por la integración al cristianismo y el enraizamiento del cristianismo en las culturas” (RMi 52). Como resultado, el Evangelio enriquece y plenifica a las culturas, superando sus límites y sombras, al mismo tiempo que encuentra otras mediaciones para encarnar la superabundancia de sentido del mensaje evangélico, revelado en la contingencia de una cultura.

En esta perspectiva, el Papa Francisco en Querida Amazonía afirma que, en un proceso de inculturación, “siguiendo este camino, la Iglesia poscolonial no sólo se despoja de su cultura ajena a la cultura local, sino que se enriquece “con lo que el Espíritu ya había sembrado misteriosamente en esa cultura (QAm 68): “no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde” (QAm 69).

Este Marco General del Rito Amazónico, base para la elaboración de los rituales de los Sacramentos y Sacramentales, del ritual de iniciación a la vida cristiana, la Liturgia de las Horas/Oficio de la comunidades, de la creación de nuevos ministerios, así como de una nueva configuración del Año Litúrgico, está anclado en dieciséis tópicos, que expresan la identidad y perfil del Rito elaborado. Ellos versan sobre las razones de la elaboración de un Rito Amazónico; los rasgos de la historia de los pueblos de la Amazonía y del proceso de evangelización, desde donde nace el nuevo rito; los referenciales antropológicos, culturales, teológicos e pastorales básicos del Rito Amazónico, que caracterizan su rostro amazónico; la eclesiología, la teología y la espiritualidad subyacentes; los rasgos del perfil de los ministerios en una Iglesia con rostro amazónico; y, finalmente, el perfil de una organización y estructuras eclesiales con rostro amazónico. La argumentación está respaldada, sobre todo, en el Sínodo de la Amazonía, en sus tres principales documentos: la *Síntesis Narrativa* del proceso sinodal de escucha (SN), el *Documento Final* del Sínodo que el papa le dio un carácter oficial (DF) y la Exhortación Final *Querida Amazonía*, del Papa Francisco.

I. EL RITO AMAZÓNICO Y LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA

1. En la tradición de la Iglesia, una unidad plural

El Documento Final del Sínodo de la Amazonía registra que “en la Iglesia Católica existen 23 ritos diferentes, señal clara de una tradición que desde los primeros siglos ha buscado inculturar los contenidos de la fe y su celebración a través de un lenguaje lo más coherente posible con el misterio a ser expresado” (DF 117). A continuación, propone constituir “una comisión competente para estudiar y dialogar, según los usos y costumbres de los pueblos ancestrales, la elaboración de un rito amazónico que exprese el patrimonio litúrgico, teológico, disciplinar y espiritual de la Amazonía, con especial referencia a lo que la *Lumen Gentium* afirma para las Iglesias Orientales (cf. LG 23)” (DF 119). Advierte de la necesidad que la Iglesia, en su incansable labor evangelizadora, trabaje para que el proceso de inculturación de la fe se exprese en las formas más coherentes, a fin de que también pueda celebrarse y vivirse según las lenguas propias de los pueblos amazónicos” (DF 117-118), conforme los criterios de la *Sacrosanctum Concilium*, en vista de cambios más profundos en el la acción ritual litúrgica (SC 40).

Desde los orígenes, una unidad en la pluralidad

Las indicaciones de la Asamblea Sinodal responden a la tradición viva de la Iglesia, que reconoce una unidad plural, en la cual tanto la pluralidad como la unidad son un don del Espíritu Santo (cf. *1Co 12*). La Iglesia, fiel a la fe apostólica, desde la primera comunidad de Jerusalén hasta el final de los tiempos, celebra y celebrará en todo lugar el mismo Misterio pascual. Las diversas tradiciones litúrgicas o ritos manifiestan la catolicidad de la Iglesia por significar y comunicar el mismo Misterio de Cristo.

Los diversos ritos en la Iglesia se fueron formando en las distintas regiones donde se extendió la Iglesia. Todos los ritos derivan de aquella primera “fracción del pan” (Lc 24,35; Hch 2,42 y 20,7), que practicaron los apóstoles, según las instrucciones recibidas de Jesús, para conmemorar su muerte y resurrección, sea en la celebración de la Cena del Señor, sea en la oración común, con himnos y salmos, ligada al ritmo diario del sol poniente y naciente. Además de la Eucaristía, sin embargo, el Nuevo Testamento contiene referencias a otras acciones cristianas que están en la raíz de otras celebraciones: a) el bautismo en la misión de Juan Bautista, que tiene un carácter sacramental, y en la misión de la Iglesia ((cf. *1Cor 1,13; 10,12; 12,13; Gl 3,27; Rm 6,2ss.; At 2,14ss.; 2,38*); la mención a los cristianos de Samaria que habían sido bautizados, pero, extrañamente no habían conocido el Espíritu, que entonces lo reciben por la imposición de las manos de Pedro y Juan; la reconciliación (cf. *Jo 20,22ss.; Tg 5,16 -18*); d) la unción de los enfermos (cf. *Tg 5,14-18*), entre otros.

Posteriormente, a la primitiva sencillez de aquellas celebraciones, se fueron añadiendo nuevos elementos de lecturas sagradas, oraciones e invocaciones. Así fueron surgiendo las diversas maneras de la celebración que ahora llamamos ritos. Por tanto, el criterio que asegura la unidad en la pluriformidad de las tradiciones litúrgicas es la *fidelidad a la Tradición apostólica*, es decir: la *comunidad* en la fe y los sacramentos recibidos de los Apóstoles, comunidad que está significada y garantizada por la *sucesión apostólica*.

Rito y rito litúrgico

Por “rito” se entiende en dos sentidos distintos. En un primer sentido, un rito o tradición litúrgica es un conjunto de reglas establecidas para el culto litúrgico. Aunque el Misterio celebrado es el mismo, las formas de su celebración son diversas (CIC 1200). Además, afirma el Catecismo, “la riqueza insondable del Misterio de Cristo es tal que ninguna tradición litúrgica puede agotar su expresión” (CIC 1201). En el mismo número, el Catecismo habla de “una maravillosa complementariedad”, representada por el desarrollo histórico de estos ritos diversos. Las Iglesias, todas ellas católicas, logran enriquecerse mutuamente por esta pluralidad dentro de la misma comunión católica.

En los primeros siglos, hubo diferencias en el modo de celebrar entre los grupos de cristianos que se agruparon alrededor del obispo en las distintas ciudades del imperio romano: en Roma, Jerusalén, Alejandría, Antioquía y Constantinopla. Ritos son, en este sentido, tradiciones con diferencias legítimas.

El Catecismo de la Iglesia Católica nombra como ritos (o tradiciones litúrgicas) principales dentro de la Iglesia Católica: el latino (principalmente el romano, pero también el ambrosiano y el mozárabe), el bizantino, el alejandrino, el siriano, el armenio, el maronita y el caldeo (CIC 1203). El Catecismo subraya también el hecho que “la celebración de la liturgia debe corresponder al genio y a la cultura de los diferentes pueblos” (CIC 1204). Sin embargo, recuerda que celebración de la liturgia, expresándose en la cultura, no debe someterse a ella, porque ella “misma es generadora y formadora de culturas” (CIC 1207). Es el Evangelio que se encarna en la cultura asumiendo de esta todo lo que es adecuado para expresar las verdades de la fe y al mismo tiempo purificándola de todo lo que no se puede conciliar con el mensaje evangélico. En este proceso, llamado inculturación, es la cultura que se debe someter al Evangelio y no el Evangelio que se debe adecuar a la cultura, según el modelo de Jesús, que encarnándose en la cultura judía la asume plenamente, la purifícala y la lleva a su plenitud (cf. Mt 5, 17-37).

Rito y rito *sui iuris*

En el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales el término rito tiene otro sentido, es más vasto que el mero sentido litúrgico, pues contempla otros elementos que constituyen una Iglesia autóctona. Es el mismo entendimiento del Sínodo de la Amazonía al recomendar la elaboración de un Rito Amazónico (cf. *DF* 119): “El rito es un patrimonio litúrgico, teológico, espiritual y disciplinar que se distingue por la cultura y el contexto histórico del pueblo, que se expresa en la forma de vivir la fe de cada Iglesia *sui iuris*” (*CCOE* 28/1). Es decir, cada Iglesia particular, en comunión con Roma, tiene el derecho de establecer reglas para la celebración litúrgica y su adaptación a la cultura particular. La constitución dogmática sobre la Liturgia del Concilio Vaticano II afirma rotundamente: “El sacrosanto Concilio, fiel a la Tradición [...], declara que la santa Madre Iglesia concede igual derecho y honor a todos los ritos legítimamente reconocidos y quiere que en el futuro se conserven y fomenten por todos los medios” (*SC* 4).

En este caso, entonces, se entiende por rito el conjunto de usos y peculiaridades que se observan en una liturgia particular y en el modo de ser Iglesia, que la distinguen de las demás. Eso porque, en la formación del rito *sui iuris*, se presentan también otros factores como la lengua, la tradición histórica, la demarcación territorial tanto eclesial como civil, la visión teológica, la espiritualidad, etc. De acuerdo con ello, el rito es el modo de vivir la fe cristiana. En ese sentido, el rito es la realización de una Iglesia local con su obispo y su presbiterio dentro de coordenadas humanas, sociales, culturales y religiosas específicas. El rito de una Iglesia se identifica con ella y viene a ser su centro vital, su escuela teológica, su catequesis de la fe y de la moral cristiana, el depósito de su memoria histórica e incluso su principal signo de identidad como pueblo o como grupo étnico. Esta realidad se da en las Iglesias Orientales y también con relación al Rito Latino, en las que el rito contribuye de forma decisiva a definir las.

2. La pluralidad de ritos y el Rito Amazónico

En el proceso de formación de las familias rituales de Oriente jugaron un gran papel los grandes centros de irradiación misionera. El fenómeno de la diversificación de los *ritos* se produce prácticamente desde los orígenes de la liturgia cristiana, sobre la base de la tradición procedente de la Iglesia madre de Jerusalén (cf. *1 Cor* 11,2.16.20; 15,1, etc.), cuna de todas las liturgias. El segundo gran centro fue Antioquía. De ella partieron evangelizadores hacia todo el Oriente: Asia Menor, Armenia, Alejandría, Etiopía, Persia y Arabia. No obstante, el prestigio de Antioquía pasó más tarde a Constantinopla, pero sin que se perdiese la impronta litúrgica antioquena. La antigua Bizancio desplegó un influjo enorme desde el Ponto hasta Tracia, Siria, Palestina e incluso el Sinaí y Alejandría, entre los siglos VI y XI, momento en que se produjo la ruptura definitiva con Roma. Desde Alejandría llegó el Evangelio a todo Egipto, a Libia, a Etiopía y al norte de África. Otros grandes núcleos fueron Cesárea, capital de Capadocia, Seleucia y Ctesifonte, en Persia, y Armenia.

Un largo camino recorrido

Dentro de cada familia ritual existen diferentes ritos que se han desarrollado en el largo proceso de formación. Y así dentro de la tradición antioquena tenemos la liturgia bizantina, armenia, maronita, malabar, entre otras; y dentro la tradición alejandrina el rito copto y etíope. Estas Iglesias, que tienen una raíz común, nacen gracias a un proceso de diversificación, a partir de la inculturación de la fe y de la Iglesia en su contexto. La Iglesia malabar de India nace plasmando un rostro propio frente a la Iglesia Persa y la Iglesia Etíope, fruto del proceso de inculturación en su contexto específico, frente a la comunidad egipcia.

En el siglo IV se inició también en Occidente la diversificación de los ritos, pero con características propias. En efecto, junto al predominio de algunas metrópolis como Roma, Milán, Aquilea, Cartago, Sevilla,

Toledo, Arles, etc., se produjo el fenómeno de la creatividad eucológica, surgido de la cristianización del latín, al que se unió la organización del año litúrgico.

El Rito Amazónico en el seno del Rito Latino

En la perspectiva de la legitimidad de una pluralidad de ritos, el Concilio Vaticano II recordó que la Iglesia “fomenta y asume la capacidad, los recursos y las costumbres de cada pueblo. Al asumirlos, la Iglesia los purifica, fortalece y ennoblece. Actúa de tal modo que todo lo bueno que se siembra en el corazón y en la mente de las personas, o en los mismos ritos y culturas de los pueblos, no sólo no desaparezca, sino que sea sanado, elevado y perfeccionado, para gloria de Dios” (LG 13.17). Así pues, la vida cristiana y la liturgia de la Iglesia no deben ser ajenas a ninguna cultura. Deben poder expresarse en todas las culturas humanas, conservando siempre su identidad en la fidelidad a la tradición recibida del Señor (cf. LRI 18).

Por tanto, nada impide que, también dentro de la gran tradición del Rito Latino, que es integrado principalmente por el Rito Romano, pero también por los Ritos Ambrosiano y Mozárabe, se desarrolle y cristalice un nuevo rito – el Rito de la Iglesia Amazónica – fruto de la recolección de prácticas de inculturación del Evangelio y de encarnación de la Iglesia en el territorio, que se remiten a los misioneros que aportaron en la Amazonía desde el siglo XVI y a las comunidades eclesiales que inculturaron el Mensaje cristiano en su contexto. Para eso, se prevé fórmulas alternativas aplicadas a textos, gestos y a la propia estructura del rito y se propone fórmulas alternativas al Ritual típico en uso, con atención al género literario (Cf. LRI 55).

El Rito Amazónico acoge el entrelazamiento, sobre todo, de la antropología de los pueblos amazónicos, de sus culturas, de sus ritos, de su historia y vivencia cristiana, con la fe y la liturgia, así como con la configuración de la Iglesia en sus ministerios, organismos de comunión y estructuras. Ese permite una ritualidad no conflictiva entre sig-

nificante y significado, entre la forma y el contenido, donde la forma ritual ya no es la barrera a la inteligencia del contenido, sino el propio modo de ser del contenido sacramental y que coloca a la comunidad en la condición de integrar y participar de la historia de la salvación.

El redescubrimiento de los ritos originarios de los pueblos de la Amazonía, en la celebración comunitaria de la fe permite recolectar la calidad de la acción ritual, vértice y fuente de la experiencia regeneradora del profundo sentido religioso, de forma holística, fecundando esas acciones simbólicas para la vida de todos, y evitando todo tipo de subjetivismo, individualismo, abstracción y universalismo.

Un rito análogo al rito de las Iglesias Orientales

En resumen, el Rito Amazónico, fiel a la recomendación del Sínodo de la Amazonía, más allá de lo litúrgico, quiere expresar, igualmente, “el patrimonio teológico, disciplinar y espiritual de la Amazonía” (DF 119), pero sin constituirse en un Rito *sui iuris* propiamente dicho. También, conforme recomendación del Sínodo - “con especial referencia a lo que la *Lumen Gentium* afirma para las Iglesias Orientales” (DF 119), el Rito Amazónico es un nuevo rito dentro de la familia del Rito Latino, que es integrado, como ya fue mencionado, principalmente por el Rito Romano, pero también por los Ritos Ambrosiano y Mozárabe. Como afirmó el Sínodo de la Amazonía, este nuevo rito “se sumaría a los ritos ya presentes en la Iglesia, enriqueciendo la obra de evangelización, la capacidad de expresar la fe en una cultura propia y el sentido de descentralización y de colegialidad que puede expresar la catolicidad de la Iglesia. También se podría estudiar y proponer cómo enriquecer los ritos eclesiales con el modo en que estos pueblos cuidan su territorio y se relacionan con sus aguas” (DF 119).

Finalmente, “con especial referencia a lo que la *Lumen Gentium* afirma para las Iglesias Orientales”, análoga a los Patriarcados, en el territorio amazónico, que ocupa una superficie de más de 8 millones de km², pertenecientes a Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Venezuela,

Guyana, Guayana Francesa, Perú y Surinam están 105 Iglesias Locales, 63 en la Amazonía brasileña, entre diócesis y vicariatos o prelaturas, aglutinadas en torno a la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA). Esta es el organismo instituido y jurídicamente reconocido por la Iglesia, encargado de la solicitud entre las Iglesias Locales del territorio, así como de la gestión sinodal de la comunión entre estas Iglesias, en estrecha relación con las Conferencias Episcopales de los países que comparten el territorio de la Región y con la Sed Apostólica.

II. EL ROSTRO PROPIO DEL RITO AMAZÓNICO

3. Un rito marcado por la historia de los pueblos y el proceso de evangelización

El Rito Amazónico no está siendo creado, sino elaborado a partir de las prácticas de inculturación del Evangelio en los ritos y en el modo de vivir, así como de encarnación de la Iglesia en el territorio, que se remontan a la llegada del Evangelio a la Amazonía en el siglo XVI. Sin embargo, la presencia humana en la región se remite a miles y miles de años. Estudios arqueológicos consideran que la presencia humana en la región se remonta a por lo menos 11 mil años, con la existencia de un intenso intercambio entre diferentes poblaciones de la Amazonía, basado en el intercambio de cerámica y productos agrícolas, desde hace al menos 6.000 años. Durante este tiempo, los pueblos originarios fueron creando culturas y tejiendo sus mitos, símbolos, lenguajes y tradiciones religiosas. La cristianización se dio en un proceso traumático de colonización, con consecuencias que llegan a los tiempos actuales.

Orígenes coloniales de la cristianización en América y en la Amazonía

La cristianización de la actual *Abya Yala* o América Latina y el Caribe fue realizada por las coronas española y portuguesa, en un contexto de colonización integral, cuyo marco jurídico se enmarcó en la institución del Patronato o Padroado. Así la Santa Sede concedía a los monarcas católicos el derecho exclusivo de establecer, organizar y financiar todas las actividades eclesiásticas en los dominios y tierras “descubiertas” por ellos. El Padroado comenzó en el siglo XV con las concesiones a los reyes y príncipes portugueses navegantes por África y se extendió después a la monarquía española con la conquista del denominado “Nuevo Mundo”.

En efecto, según las bulas del Papa Alejandro VI (03.05.1493), los reyes católicos debían enviar a las tierras recién conquistadas “varones probos y temerosos de Dios, peritos y expertos para instruir en la fe católica”. De allí que la cristianización americana, unida a la conquista europea, estuvo marcada por: a) un acento teológico universalista y providencial de la historia, que negaba todo tipo de alteridad; b) un contenido racional y doctrinal único del mensaje cristiano, que excluía los saberes propios y celebraciones rituales de los pueblos indígenas consideradas idolátricas; c) un método conquistador e incluso violento, que afirmaba la supremacía de la cultura europea invasora, ante las tradiciones y vivencias indígenas.

En este contexto se realizó la cristianización en Amazonía, una región que, según el Tratado de Tordesillas entre España y Portugal (07.06.1494), quedó bajo el dominio español. Sin embargo, con la unión de ambas coronas entre 1580 y 1640 y ante las amenazas sobre todo de ingleses y franceses, esta región fue ocupada poco a poco por los portugueses, quienes ampliaron sus fronteras hasta la demarcación definitiva con el Tratado de Madrid (13.01.1750), que respetó el principio del *uti possidetis iuris*, o el dominio portugués sobre aquellos territorios que geográfica e históricamente había tomado posesión.

Así, tanto portugueses como españoles ingresaron a la Amazonía especialmente a través de los ríos para construir villas, establecer fortines y fundar diversos pueblos, permaneciendo en ellos para legitimar la conquista. Al mismo tiempo, los misioneros de varias órdenes realizaban la cristianización de las poblaciones recién fundadas, siendo fundamental el adecuado conocimiento no sólo de las costumbres, tradiciones y lenguas de los indígenas, sino de sus territorios y creencias ancestrales. Con el pasar del tiempo, la región amazónica se fue transformando con la presencia de afrodescendientes (o *quilombolas*), ribereños y mestizos, lo que de hecho permitió a los misioneros repensar y recrear un cristianismo y una Iglesia más acorde al estilo de aquellos pueblos.

Ancestralidad amazónica

A la luz de la fe bíblica, la historia, concebida en modo lineal, tiene un principio y una parusía final: “creó Dios el cielo y la tierra” (*Gn 1,1*) y “Ven Señor Jesús” (*Ap 22,20*). Este proceso está marcado por la presencia soberana del Misterio divino en todo lo creado. En este devenir creacional y creatural, “al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer” (*Hb 4,4*), que “puso su Morada entre nosotros” (*Jn 1,14*), es decir, en la “tierra” (*érets*), que expresa en última instancia el símbolo pleno de la gloria, presencia o encuentro (*shekinah*, *Lv 16,2*; *Ex 40,35*; *Gn 9,27*) entre el Creador y sus criaturas, entre Dios y el ser humano en un espacio-tiempo concreto y determinado (*Ex 33,7*). De este modo, el espacio-tiempo, la geografía, todo cuanto existe, representa la condición material por excelencia para la encarnación del Hijo de Dios y la liberación-sanación de los seres humanos en sus múltiples contextos.

Teniendo en cuenta este principio creacional-creatural, expresado bíblicamente en las diversas alianzas entre Dios y la humanidad (con Adán, Noé, Moisés...) hasta culminar en la alianza definitiva en el Hijo, también Creador (*Heb 1,2*), se puede comprender la inclusión de otros pueblos en la progresiva revelación divina. De tal modo que

el cristianismo, incluso en contextos coloniales, como en el caso amazónico, se ha enriquecido *de hecho* al incorporar los saberes ancestrales de los pueblos originarios, que representan los fundamentos de una Iglesia con rostro amazónico.

A propósito, los estudios arqueológicos amazónicos expresan las maravillas de los antiguos pueblos indígenas que convivieron en diálogo fecundo, interacción creativa y fusión constante con el entorno viviente desde hace más 12.000 años. Entre algunos restos arqueológicos comunes a los pueblos amazónicos se pueden señalar: conchales o concheros, montículos artificiales, campos elevados o camellones, *terras pretas*, geoglifos, megalitos y arte rupestre, entre otros. Existen también cerámicas sofisticadas de antiguos pobladores, como en Santarém, Brasil (1.000-1500 dC). Recientemente han salido a la luz antiguas ciudades, como las construidas por las comunidades de Casarabe en la actual Bolivia (entre 500 y 1.400 dC) y sobre todo los pueblos interconectados en el valle de Upano en la Amazonía ecuatoriana (aprox. 500 aC), que reflejan el modo cómo los ancestros amazónicos supieron *convivir con* la naturaleza sin dañarla. Tal convivencia tenía su fundamento, en última instancia, en una particular experiencia religiosa de abandono y confianza en el Misterio Divino en sus diversos nombres.

Cristianización y misiones en la Amazonía

La incursión europea en la región amazónica comenzó, desde el lado español, en 1542 con el conquistador Francisco de Orellana, teniente gobernador de Quito, quien junto a 57 hombres partió desde el Cuzco en la Navidad de 1540. Según la relación de tal ingreso, escrita por el dominico Gaspar de Carvajal y confirmada por la arqueología actual, había “muchas y muy grandes poblaciones y muy linda tierra y muy fructífera”, con abundante comida para alimentar “1.000 hombres por un año” con aves, carnes, pavas, pescados, perdices, tortugas, manatís, gatos, monos, además de maíz, yuca, y “mucha fruta de todos géneros”. Además, existían bodegas de “vino”, armas, “loza

de diversas hechuras, así de tinajas como cántaros muy grandes de más de 25 arrobas, y otras vasijas pequeñas como platos, escudillas y candeleros”. Es preciso señalar los “camino que entraban la tierra adentro muy reales” y los hechiceros, “todos encalados y las bocas llenas de ceniza que echaban al aire, en las manos unos hisopos con los cuales andaban echando agua por el río”.

Desde el lado portugués, la región amazónica fue un escenario de contactos e interrelaciones, donde se realizó probablemente “la mayor y más original obra misionera” entre la primera parte del siglo XVII y la segunda mitad del XVIII. En concreto, en la región del “Maranhão” (actual Norte de Brasil), a partir de 1615, diversas congregaciones religiosas (como los carmelitas, franciscanos, mercedarios y capuchinos) se ubicaron a ambos lados del río Amazonas para realizar actividades misioneras. Los jesuitas, en modo particular, organizaron con los indígenas pueblos alejados de los lugares urbanos, con mucha autonomía e incluso independencia de los centros coloniales. Al igual que en otras regiones americanas, con las limitaciones de la época, impulsaron la formación cualificada de los religiosos en lo teológico-espiritual, lo que se traducirá después en la promoción de un cristianismo con lenguaje y estilo propio, respetuoso de las lenguas indígenas, de hecho, incluso en la incorporación y formación de los seglares y en la valoración de las culturas indígenas.

Hay que reconocer que el mismo ambiente amazónico peculiar, por ejemplo, en su extensión geográfica, exuberante biodiversidad y dispersión de sus pueblos, llevó necesariamente a los misioneros a valerse de los saberes ancestrales y costumbres indígenas no sólo para el éxito del cristianismo, sino para su misma supervivencia. En otras palabras, entre indígenas y misioneros, la tácita negociación centrada en lo práctico de la subsistencia y el control del territorio ante las invasiones coloniales o de otros pueblos indígenas, estaría en la raíz de la conformación de un cristianismo amazónico durante el período colonial y republicano.

El modelo eclesial de las Reducciones

Los misioneros del siglo XVI proponían en México una “Iglesia india” según el modelo de las comunidades cristianas primitivas (*Hch* 2,42-47) y la forma de vida de San Francisco de Asís y sus primeros compañeros, no sin algunas influencias milenaristas y renacentistas de la época. Esta Iglesia debía forjarse en una sólida formación cristiana, incluso teológica, y en una participación cultural y ministerial de los mismos pueblos originarios. Así surgirá un modelo, que se conocerá después en el Virreinato del Perú con el nombre de *Reducciones*, es decir, reconducción o congregación de los indígenas a vivir en poblados, para ser modelados y cristianizados según los parámetros europeos del tiempo.

Las *Reducciones* representaron un modelo geográficamente aislado de evangelización —hoy podría denominarse “integral”— que comprendía *todas* las dimensiones de la vida humana, no sólo lo estrictamente religioso cultural; se basaba en una vida urbana agrícola (sedentaria) cuya fuerza laboral era la mano de obra indígena o africana. Entre las experiencias amazónicas más notables lideradas por los jesuitas a partir del siglo XVII: Maynas (en los actuales países de Ecuador, Colombia, Perú y Brasil); Mojos y Chiquitos (en la actual Bolivia). Con la expulsión de la Compañía de Jesús de la corona portuguesa (1759) y española (1767), estas misiones pasaron al cuidado de otras órdenes religiosas y del mismo clero secular. Este modelo evangelizador sirvió de inspiración a la misión de los franciscanos en Guarayos (actual Bolivia), que concluirá en la primera mitad del siglo XX.

Ante esta situación, no faltaron voces críticas que, por ejemplo, denunciaron públicamente ante las autoridades civiles y eclesiásticas: a) los vejámenes que sufrían los indígenas amazónicos diezmados, devastados y explotados en sus propios territorios; b) la explotación forzada de los cuerpos africanos y afrodescendientes para servir a los intereses dominantes. Por cierto, los misioneros debieron afrontar diversas persecuciones por parte de los poderes coloniales. De igual modo, urge remarcar la violencia contra la mujer indígena,

produciendo así un mestizaje forzado, que se expresará luego en un “machismo” no sólo relacional varón-mujer, sino ante todo ideológico-político, siendo una, entre otras, de las raíces del “clericalismo” en nuestras comunidades.

La expulsión de jesuitas en 1767, si bien dejó un gran vacío en el liderazgo y evangelización de estos pueblos, perjudicó grandemente el sistema educacional, pues se fundamentó, del punto de vista político, en el llamado despotismo esclarecido, predominante en Europa y, en consecuencia, del punto de vista ideológico en las colonias, el iluminismo. Registra la historia que los Borbones suprimieron a la Compañía de Jesús en Francia el 26 noviembre de 1764; los mismos Borbones la suprimen en España el 31 de marzo de 1767. Partieron de América Latina más de 2.209 presbíteros, lo más selecto del clero misionero y de la inteligencia latinoamericana (cf. Dussel. E. Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación 1492-1962. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1972, p. 77). Por otro lado, el hecho permitió a los propios originarios asumir un peculiar protagonismo sociocultural y religioso cristiano que perdura hasta el presente. Así comenzó a forjarse lo que en algunas regiones se suele denominar “barroco misional”, es decir, la conformación de un cristianismo con estilo marcadamente indígena, que supo releer, desde los diversos procesos históricos, la vida las enseñanzas dejadas por misioneros como los jesuitas Zippoli, Brambila, Cerruti y Scarlatti en Bolivia, que en la música compusieron conjuntamente con indígenas locales o asumiendo sonoridades propias de los indígenas. Se señalan cuatro dimensiones muy interrelacionadas: a) *estilo de vida*, con una ética indígena-cristiana cotidiana muy comunitaria; b) *organización social*, que asume el modo tradicional centrado generalmente en la figura del cacique con su cabildo indígena; c) *celebraciones*, con la animación y autoridad del chamán, cuya función no es sólo ritual, sino que también es curandero o sanador; d) *creencias*, donde el mensaje cristiano de Dios Uno y Trino, revelado en Jesucristo por el Espíritu Santo, comienza a ser releído con más profundidad desde las categorías y cosmovivencias indígenas y expresado en las diversas artes (literatura, poesía, pintura, arquitectura, música, entre otras).

4. Referenciales antropológicos básicos del Rito Amazónico

La región panamazónica, con sus más de siete millones de kilómetros cuadrados repartidos en nueve países - Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Surinam, Venezuela y Guayana Francesa -, no es una región homogénea. Sin embargo, comparte las mayores reservas de biodiversidad y agua dulce del mundo.

Pueblos indígenas y otros pueblos

Durante milenios, la ocupación demográfica de la región ha sido exclusivamente indígena y se ha concentrado al margen de los ríos. Sin embargo, resultado del proceso colonizador que ha marcado la región en los últimos cinco siglos, las poblaciones indígenas han emigrado al interior de la selva debido a la llegada de otros pueblos. Estos pueblos representan una presencia numérica de aproximadamente tres millones de indígenas, constituidos por unos 390 pueblos que hablan 240 lenguas pertenecientes a 49 familias lingüísticas. De ellos, cerca de 130 pueblos viven en aislamiento voluntario o en situación de contacto inicial (DPSA, n. 1-3). La región fue ocupada gradualmente por otros pueblos debido al proceso migratorio. En la actualidad, son muchos los pueblos que han acudido a la Amazonía en busca de beneficios derivados de la explotación de la madera (deforestación), de la tierra (latifundio, agronegocio), de los minerales extraídos de forma depredadora e ilegal, e incluso del narcotráfico.

Recuerda el Sínodo de la Amazonía que “la diversidad cultural de la Panamazonía, se puede caracterizar por su riqueza espiritual, conocimientos ancestrales en cuanto a la alimentación y salud, el legado de su cultura oral: historias, creencias y cantos, sus colores, vestimentas, alimentación, lenguas y ritos están sufriendo con la negación por parte de las nuevas generaciones, motivadas por la influencia de otras culturas por medio de los medios sociales (SN, 2019, p. 125).

La elaboración de un Rito Amazónico requiere una comprensión de la cosmovisión, tradiciones y prácticas culturales de los pueblos que habitan esta región, cuyas raíces se remontan a una historia muy anterior a la llegada de los europeos a finales del siglo XV y a la violencia del periodo colonial. Estas culturas han experimentado complejos procesos de resistencia, adaptación y reinención, incorporando elementos de origen europeo y africano al patrón indígena o ribereño. El resultado es que hoy los pueblos de la Amazonía tienen una cultura original y muy particular. Por eso, para el Sínodo de la Amazonía, es fundamental “conocer a cada cultura en la individualidad espiritual de cada pueblo y a partir de allí sacar algún factor común que se universalice (cantos propios en idioma)”. Recomienda, en el caso de un Rito Amazónico, “no adaptar los ritos cristianos católicos a los de los pueblos originarios sino llegar a descubrir la huella de Dios en las personas y pueblos de la Amazonía y asumir los que ya existen en algunos pueblos como la imposición del nombre, diferentes formas de reconciliación, unión conyugal, valorar lo propio con disponibilidad y apertura a las celebraciones y ceremonias diversas, destacar y valorar el papel de los líderes, del que acompaña, del que da un consejo y orienta. Conocer los sitios sagrados con respeto para poder entender poco a poco la cultura, la integralidad en las relaciones está siempre presente en el sentido de compartir con todos, pues es una característica fundamental para los pueblos originarios” (SN, 2019, p. 42).

La realidad sociológica de la Amazonía se caracteriza por una profunda desigualdad en las relaciones sociales, cuando indígenas, *quilombolas* y ribereños componen las familias de las clases más bajas. Viviendo al margen de la asistencia del Estado, estas poblaciones encuentran apoyo en las organizaciones religiosas, especialmente en las iglesias evangélicas con amplia presencia en las periferias y en las pequeñas comunidades, y que atraen a un número creciente de adeptos, tanto en la floresta como en las zonas urbanas. Además, señala el proceso de escucha del Sínodo de la Amazonía que “las comunidades tradicionales e indígenas han sufrido la influencia de una contracultura que mata los verdaderos valores aprendidos de generaciones pasadas; esa pérdida de valores, de sentido de la vida, de mirarse y verse como

inferior hace que esas comunidades con serios problemas psicológicos entre otros y sin fuerza para luchar” Brasil (SN, 2019, p. 125).

Si bien no se puede hablar de características homogéneas de estas poblaciones, debido a la gran diversidad sociocultural nativa en la región, es posible señalar algunos aspectos generales que permiten comprender estos procesos y dinámicas culturales: la vinculación de las prácticas culturales con el territorio habitado; la reciprocidad en las relaciones interpersonales y entre los distintos agrupamientos sociales; la medicina tradicional y los rituales articulados con el chamanismo; y la devoción a los santos.

Sociodiversidad y relación con el medio ambiente vivido y cultivado

La sociodiversidad amazónica cohabita en una morada común, con el ambiente *vivido* de la Amazonía. Con pequeñas variaciones, la relación con este ambiente común puede aportar cierta unidad a la hora de pensar en un Rito Amazónico que tenga sentido para las poblaciones de la región. Los ciclos anuales, que alternan periodos de lluvia y sequía, están asociados a las variedades de especies animales y a las técnicas de caza o pesca, así como a los periodos de apertura y plantación de nuevos sembrados. La relación con los ríos, la selva y las especies que habitan estos espacios son comunes a los pueblos de la Amazonía. En cada ciclo hay actividades que pueden o no realizarse y su observación es importante para la organización y eficacia del año litúrgico.

Reciprocidad entre humanos y con los no-humanos

El entorno *vivido* es una naturaleza que también es sujeto, habitada por espíritus protectores con los que se puede establecer contacto a través del chamanismo. Cultivar relaciones recíprocas y equilibradas entre los humanos y con estos seres forma parte de la ética amazónica: – “Para los pueblos indígenas lo sagrado y la naturaleza son un

todo, existe una relación entre la diversidad de fauna y flora con la existencia de un mundo sagrado que se expresa a través del uso y conservación de lo que existe en la selva (SN, 2019, p. 52-53)

La reciprocidad se manifiesta en los intercambios cotidianos y rituales, como la comida, la bebida y las jornadas de trabajo. Las relaciones de reciprocidad interconectan a todos los habitantes entre sí y con la naturaleza y los seres no humanos (santos, espíritus encantados, almas de los muertos, etc.) que la habitan. Esta concepción de que todos tienen que compartir parece estar muy extendida en la región. Por lo tanto, es considerada como un elemento fundamental en la elaboración del Rito Amazónico. A partir de esta concepción, por ejemplo, el celibato es algo extraño, porque aleja a la persona de la red de parentesco y de un circuito de relaciones recíprocas. Valdría la pena considerar la posibilidad de ordenar diáconos/diaconisas con familia, el establecimiento de familias de catequistas en las que mujeres y hombres tengan la misma formación e importancia, y la reinclusión de presbíteros que dejaron el ministerio para casarse en la administración de los sacramentos en la Iglesia Católica.

El chamanismo y la corporeidad

Un elemento central del sistema que conforma la vida social de los pueblos amazónicos es la práctica chamánica, que se manifiesta como un sistema cosmológico y una forma de ver y vivir en el mundo, habitado por seres humanos y espirituales. Cuando los pueblos indígenas se asumen como cristianos conversos, la práctica chamánica se presenta a veces en paralelo, incluso en oposición a las confesiones cristianas. También es importante señalar que las Iglesias cristianas evangélicas e pentecostales adoptan una diversidad de formas y expresiones cuando se convierten en religiones asumidas por los pueblos indígenas, pues los pueblos originarios indigenizan el cristianismo desde su visión chamánica.

El tránsito que se produce entre las prácticas chamánicas, las Iglesias cristianas y otras formas de religiosidad es posible gracias a un tipo de comunicación que utiliza una lengua franca relacionada con lo suprasensible, que pone en contacto a humanos y no humanos, utilizando la corporeidad como medio fundamental de relación con el mundo espiritual. En el chamanismo, el cuerpo no está separado del espíritu (o del alma). Así pues, un rito amazónico debe tener en cuenta el chamanismo y su concepción del cuerpo.

Las fiestas de los santos católicos como ejemplos de ritos inculturados

Un rito amazónico debe tener en cuenta la devoción a los santos y las fiestas a ellos dedicadas. Aunque lo más visible es el ritual que tiene lugar en torno a la capilla del santo, la devoción implica casi todos los aspectos de la vida comunitaria. En estas comunidades, las personas mantienen relaciones personales y discretas con los santos de su devoción, a los que piden ayuda, especialmente en momentos de enfermedad y peligro.

Uno de los elementos principales de estas fiestas es la ofrenda de un donativo al santo, que luego se reparte entre todos. De este modo, el santo simboliza la cohesión de la propia comunidad, que reafirma sus valores y su proyecto de continuidad. Los devotos entregan sus ofrendas (principalmente comida y bebida), que luego se distribuyen gratuitamente entre los asistentes a la fiesta. El compartir marca todo el ciclo de la fiesta. El contacto con lo sagrado, personificado en la imagen del santo, se hace posible de una manera muy cercana y afectuosa. Los aspectos sagrados y lúdicos de la fiesta están tan entrelazados que es difícil ver la distinción entre ellos, superando la dicotomía de fiesta religiosa frente a fiesta profana.

En muchas Iglesias se celebran procesiones y romerías en honor de santos de devoción popular. Las procesiones en honor de los santos se han adaptado con gran éxito a las grandes ciudades, donde, más

recientemente, las fiestas han tenido un cambio de imagen espectacular, incluyendo fuegos artificiales y conciertos de artistas conocidos. Estas transformaciones demuestran la vitalidad de este rito amazónico, desarrollado básicamente por laicos en los últimos siglos. Estas fiestas deben tenerse muy en cuenta a la hora de pensar en un rito amazónico: “la devoción popular no puede estar dissociada de la realidad del pueblo. Debe ser promovida, preservada y cuidada como práctica de la espiritualidad del pueblo. Se hace necesaria una mayor integración entre la religiosidad popular y la cultura local. La devoción Mariana (Virgen María) inspira el cuidado con la humanidad, con la tierra, con las mujeres. Las manifestaciones religiosas se convierten en referencia y espacio de resiliencia para las poblaciones locales” (SN, 2019, p. 137).

Realidades antropológicas de las que no puede prescindir un rito amazónico

Las relaciones de reciprocidad, de compartir y de proximidad son constitutivas de la vida social en la Amazonía y están muy vivas en las fiestas de los santos y son ejemplos de ritos ya inculturados. La Eucaristía puede ganar aún más significado para las personas, inspirándose en esas fiestas. Sin embargo, es necesario respetar y cuidar de Otro, que puede manifestarse en los vecinos humanos y no humanos. Mantener una vida sana y armoniosa depende del equilibrio de estas relaciones. Es un imperativo el “respeto a las distintas cosmovisiones de los pueblos, adoptando las simbologías propias de la cosmovisión de los pueblos dentro del discurso y también simbologías de los sacramentos, de esta manera nos hacemos parte de su cosmovisión de sus creencias y su cultura.” (SN, 2019, p. 136-137).

Las estructuras coloniales aún colocan a las mujeres en posiciones subordinadas, y el Rito Amazónico reconoce la centralidad de la figura de la mujer y de lo femenino. Es necesario reconocer la importancia de los vínculos simétricos y complementarios entre laicos y laicas, y garantizar su papel como animadoras y oficiantes de los sacramentos

y del culto católico, teniendo en cuenta la relación de parentesco que, en las sociedades indígenas, se considera central para la organización de la vida social.

Entre los pueblos de la Amazonía, los saberes son cultivados y transmitidos a través de la oralidad, donde podemos ver el vínculo entre las culturas y su entorno vivido, la naturaleza viva que es digna de respeto. La oralidad amazónica implica la dimensión sensorial y el cuerpo, que también habla y puede servir de instrumento de comunicación con lo sagrado en los ritos amazónicos. En la región, todo el mundo tiene un gusto especial por las fiestas y los intercambios que proporcionan. El rito amazónico debe ser también como una fiesta, un anticipo del Reino de Dios: “que la Iglesia reconozca nuestras creencias de fe, de ritos y ceremonias de nuestros pueblos y que los asuma como sacramentos y expresiones de la vida religiosa” (SN, 2019, p.164).

5. Referenciales culturales básicos del Rito Amazónico

Un rito es plasmado en estrecha relación con las culturas de una región, en una simbiosis entre Evangelio y el modo de vida de aquellos que reciben el Mensaje, que son siempre los sujetos de un proceso de inculturación. Y como no existe cultura sin religión, el encuentro entre Evangelio y cultura establece también una relación entre el Mensaje revelado y la experiencia religiosa de los interlocutores.

La sabiduría de la Palabra de Dios

Francisco, en *Laudato Si'* (n. 60), nos recuerda que “no somos Dios, la naturaleza nos precede”. Esto nos mueve a detenernos en dos indicaciones del libro del Génesis que deben ser comprendidas en profunda reciprocidad. Por un lado, el llamado a “dominar la tierra” (Gn 1, 28) y, por otro, a “labrar y cuidar el jardín del mundo” (Gn

2,15). Estas enseñanzas nos animan a establecer una comprensión de la vida en relación, vida compartida entre nosotros y el resto de la naturaleza. Estamos llamados a vivir de nuestro trabajo, comemos de lo que Dios nos da en su Creación, eso nos da alegría y construye fraternidad y encuentro. Pero, entender *labrar* o *dominar* separadas de *cuidar* nos conduce al expolio y la concentración de recursos como fuente de acumulación desmedida para algunos y causa de tristeza para otros. Este proceso, como insiste Francisco, ha llevado al empobrecimiento y la destrucción. La consecuencia de esta ruptura, que endiosa al hombre y desplaza a Dios, es el fratricidio “¿qué hiciste?” (Gn 4, 9) le pregunta Dios a Caín, que mató a su hermano.

Por otro lado, el hermoso libro de Jonás, nos enseña algunas cosas muy importantes:

- a. La acción salvadora de Dios es acompañada por la naturaleza en sus diversas facetas: YHWH se vale de la naturaleza para que el ser humano, representado por Jonás, que en hebreo significa paloma, caiga en la cuenta de su culpa y haga una transformación en el seno de un gran pez. Esta transformación es pasajera, nuevamente YHWH se vale de fenómenos naturales y seres vivos para hacer reflexionar a Jonás sobre su comprensión de Dios. A Jonás no le gusta la idea de que YHWH sea: “un Dios clemente, misericordioso, paciente y generoso, que se arrepiente del castigo” (Jon 4,2).
- b. La participación de la naturaleza en el sufrimiento del ser humano: Jonás, quien representa al ser humano, no tiene compasión de los seres humanos (ninizitas), a diferencia de los animales, quienes participan junto al ser humano del ayuno, así como también participan por el llamado de Dios a ser parte de la transformación de la actitud de Jonás.
- c. La participación de la naturaleza en un acto salvífico y litúrgico, como es el caso del ayuno: Los fenómenos naturales, los animales y las plantas son tomados en cuenta en el texto como sujetos de la acción salvadora de Dios, como en el acto

litúrgico que relata el texto en relación al ayuno. El ayuno es un acto de arrepentimiento, que no solamente implica al ser humano como tal, sino también a toda la naturaleza que se solidariza con el ser humano.

Una de las riquezas de la espiritualidad amazónica es la experiencia viva de esta reciprocidad, en la que la humanidad no tiene el monopolio del mensaje divino. Esta forma de vivir revela aspectos muy profundos para una experiencia de vida integral y en plenitud (Cf. *DAp* 355-357).

Dios y sus nombres en la Amazonía

Dios es llamado, en los pueblos de la Amazonía, con nombres que apelan a la reciprocidad (v.gr: Abuelo-Abuela), abiertos a la pluralidad y al encuentro, sin por eso perjudicar la comunión y la unidad. Ya los Padres de la Iglesia nos enseñaban esta perspectiva relacional del misterio divino que no podía ser resuelta en una unidad solitaria. Gregorio de Nisa al final del siglo IV, pero también Karl Rahner en el siglo XX, nos recuerdan esa dimensión al considerarlo *Misterio Inefable*. Su unidad es relacional, es comunión. A modo de ejemplo vale recordar que los pueblos guarayos nos aportan algunos elementos significativos. En ellos lo divino no es una mónada estática, sino una presencia dual y reciprocadora. Lo presente es, de algún modo, imagen. Todo existe expresando algo que pertenece al mundo de lo divino. La dinámica de la vida y su diversidad recíproca manifiestan la existencia, por tanto, una dualidad simbólica e inter-relacional de lo divino, que abarca todas las dimensiones y expresiones concretas de la realidad. Es imprescindible reconocer esta riqueza pues como expresa la *Síntesis Narrativa* (5,11) de la Red Eclesial Pan Amazónica en el año 2019 tenemos conciencia que “la práctica litúrgica no tiene rostro amazónico, es preparada distante de la realidad de los pueblos de la Amazonía. Es necesario que las prácticas celebrativas estén encarnadas en la vida de las poblaciones locales, que puedan reconocer los diversos signos y símbolos, pero que sobre todo permita

un diálogo y comprensión sobre las expresiones y la filosofía de vida espiritual de los pueblos, sobre todo de la población indígena” (SN, 2019, p. 136).

Arte y Ritualidad: Música, Canto y Danza

La ritualidad y el arte son formas de conservar la riqueza de los pueblos (Cf. QAm 35). Para conocer esta riqueza de vida “la Iglesia necesita escuchar su sabiduría ancestral” (QAm 70). Esa sabiduría se expresa en símbolos, en el arte, en la música. Allí debemos prestar atención para preservar la vida y provocar una auténtica inculturación ritual que eleve y plenifique, que valore la mística indígena, que realce la interdependencia de todo y que también permita que “esta relación con Dios, presente en el cosmos, se convierta, cada vez más, en la relación personal con un Tú que sostiene la propia realidad y quiere darle un sentido, un Tú que nos conoce y nos ama” (QAm 73). En este sentido, es decisivo asumir elementos rituales, como el canto, la bebida, el incienso, que expresan un mundo simbólico, un modo de ver la realidad en su totalidad. El cuerpo y las experiencias sensoriales ocupan un lugar privilegiado en el desarrollo del rito.

Así, por ejemplo, entre los guarayos, que son por naturaleza artistas, estas realidades se expresan con música, canto, danza, pintura y tallado. Poseen una condición natural para la artesanía. La música, el canto y la danza forman parte de la rica cultura musical amazónica. En la tradición sonora guaraya, la música funciona como clave de la ceremonia comunal. Las tacuaras, la percusión de los pasos de varones y mujeres, la melodía y el canto crean un ambiente de ceremonia religiosa. Así también el cuerpo pintado, que dista de ser meramente decorativo para ser símbolo de identidad y de espiritualidad. El arte de la pintura corporal es ceremonial y, además, muestra el conocimiento que tienen de las propiedades de las plantas y frutos, y el talento para reproducir formas y diseños de pinturas rituales.

Es importante asumir este aspecto ya que, como nos recuerda el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1202-1203), en los primeros siglos el cristianismo se configuraron tradiciones litúrgicas, formas comunitarias, experiencias de santidad, propias de cada región geográfica, y llenas de una inmensa vitalidad (Cf. *DF* 116). El mensaje de Jesús está llamado a ser vivido diversamente y su concreción depende del conocimiento de las culturas en las que se encarna.

Espiritualidad amazónica

La mística amazónica nos invita a recorrer caminos de amor al pueblo con respeto y comprensión. Los mitos, las fiestas, cargados de valor sagrado, nos permiten caminar hacia una espiritualidad centrada en el único Señor (Cf. *QAm* 77-79). No obstante, por ejemplo, de la complejidad de la figura del chamán, hay en torno a esa cosmovisión la posibilidad de profundizar en una espiritualidad que reconoce que la selva es un ser viviente. Para los pueblos amazónicos la naturaleza no es algo de lo que se dispone con rapacidad, sino que posee espíritus que habitan en ella: los *xapiris*, en palabras de algunos pueblos. Debemos tener en cuenta que esto no significa que ella posee un *animus* autónomo como sostendría el animismo, y que la volvería casi Dios. Más bien, lo sagrado habita en la selva, pero no es ella. Ella lo guarda, en ella está su cifra, el lenguaje de un mundo al que no se puede acceder dominándola sino transformándose en ella. La selva posee una densidad sacramental.

El significado de la naturaleza en los pueblos de la Amazonía

La naturaleza es fuente de vida, hace que los pueblos busquen vida en abundancia, no en el sentido del derroche capitalista, sino en el “buen vivir”. En él el centro es la “armonía consigo mismo, con la naturaleza, con los seres humanos y con el ser supremo, ya que hay una intercomunicación entre todo el cosmos donde no hay excluyentes

ni excluidos, y donde podamos forjar un proyecto de vida plena para todos” (DF 9). Un denominador común en los pueblos de la Amazonía es su interacción con la naturaleza, a la que perciben como un sujeto. No hay una disociación entre el ser humano y la naturaleza, lo que prevalece es el respeto y el cuidado. En la naturaleza todo es encuentro e intercambio. Por lo tanto, la comunicación va más allá del ser humano; es fuente de conocimiento y crea lazos de parentesco. En los pueblos amazónicos tanto las plantas como los animales son parte de la vida cotidiana de los seres humanos, así como también de los mitos y los ritos: la naturaleza está estrechamente vinculada con la espiritualidad de quienes habitan la Amazonía.

Por eso, ella requiere respeto, debe ser querida, cuidada, ella da la vida, hace posible caminar juntos y vivir en una fraternidad que corre riesgos por la codicia, la incompreensión y la explotación.

6. Ritos de los pueblos de la Amazonía y Rito Amazónico

Los ritos, como los mitos, son parte constitutiva de los sistemas religiosos en general. Se refieren a una repetición corpórea – no primordialmente racional – del acontecimiento fundador de la fe, e interrumpen la vida cotidiana para abrir una perspectiva alternativa a la realidad objetiva. Las representaciones rituales son, por tanto, formas sofisticadas de comunicación simbólica, metalenguajes, a través de las cuales los participantes comparten valores y significados comunes.

Aunque la comprensión que se obtiene de los rituales es polisémica, ya que transmiten mensajes diferentes a los distintos participantes, sus gestos, objetos y ordenamientos comunican ideas generales que son fundamentales para el mantenimiento del orden social y que potencialmente pueden ser comprendidas por todos. Esto garantiza la orientación del sentido de la existencia de un individuo en su grupo a partir de una percepción común del mundo, es decir, de una cultura.

Ritos autóctonos de los pueblos amazónicos

Los pueblos amazónicos poseen ritos ancestrales que, aunque diferentes entre las diversas etnias presentes en el bioma, están marcados por los mismos contextos ecológicos y, en cierta medida, sociales. Se puede identificar algunos elementos comunes, como:

- a. *El cuidado con la Creación*, puesto que los rituales se desarrollan en armonía con la naturaleza y dependen de sus elementos – agua, aceite, fuego, comida, bebida, perfumes, cenizas, tintes, plumas, entre otros – para realizarse;
- b. *La narratividad oral*, como forma de transmitir conocimientos y preservar la memoria histórica y los valores colectivos;
- c. *El valor de la corporeidad*, en las culturas indígenas, para las que las danzas conforman rituales sagrados las personas con identidades diferentes son revestidas de pinturas y plumas, sus cuerpos revelan en profundidad la totalidad de cada persona. A diferencia del cristianismo, según una cierta Tradición, hay una depreciación el cuerpo en relación con el alma, entre los pueblos amazónicos no existe dicotomía entre las dimensiones corpórea y espiritual de la persona humana.

Ritos cristianos celebrados por los pueblos amazónicos

La región panamazónica ha recibido misioneros católicos desde mediados del siglo XVI. Como consecuencia, la mayoría de los pueblos indígenas es católica. Sin embargo, como los misioneros y los pueblos misionados siempre han sido personas y grupos específicos, el modelo de misión nunca ha sido homogéneo. El método de los franciscanos, carmelitas, mercedarios o salesianos era en general diferente al del de los jesuitas. Además, el contacto de una misma familia misionera con dos pueblos diferentes daba lugar a planteamientos y resultados distintos. Por eso, como en los primeros tiempos del

cristianismo, el encuentro entre el Evangelio y las culturas configuró formas diferentes de celebrar el Misterio Pascual de Cristo.

En el mismo sentido, el tiempo es otro factor que debe considerarse como influyente en la labor misionera. Al fin y al cabo, la propia autocomprensión de la propia Iglesia ha cambiado a lo largo de los siglos y, puesto que el período del primer contacto suele definir el modelo de culto que se celebrará en adelante, la forma de celebrar de cada pueblo también está marcada por el período en que recibió la evangelización. Los indígenas Guarayo de Bolivia, contactados por los franciscanos en 1823, por ejemplo, conservan la costumbre de cantar polifónicamente y en latín, tal como aprendieron en el momento de su primer contacto con los evangelizadores.

Después del Concilio Vaticano II, los estudios antropológicos pudieron arrojar luz sobre las prácticas de evangelización, de tal manera que el misionero ya no estaba imbuido del deseo de igualar al otro con él, sino de encarnarse -siguiendo el ejemplo de Jesús (Jn 1,14)- en la cultura del otro para fermentarla con el Evangelio (AG 11). Conviene recordar que Jesús, en su discurso sobre la misión, no la compara con el sembrador que siembra, sino con la mies: «Rogad al Dueño de la mies que envíe obreros a la mies» (Mt 9,38). La semilla y la planta, como decía san Ireneo, existen independientemente de la misión. Lo que hace la misión, en este contexto, es reconocer lo que ya ha sido plantado y cosecharlo, es decir, valorarlo y recogerlo (ILSA, n. 115). Como resultado, diversos pueblos han adaptado los rituales de los sacramentos cristianos a sus propias tradiciones rituales, siempre acompañados por misioneros atentos a las formas y significados esenciales del culto cristiano.

El Rito Amazónico emana de la inculturación del Rito Romano

El Rito Amazónico, por lo tanto, tiene sus bases en el Rito Romano traído por los misioneros a la región panamazónica. Las innumerables

formas de inculturación de la liturgia y de encarnación de la Iglesia en los pueblos misioneros evidencian contenidos ya existentes en los ritos anteriores a la evangelización. Los misioneros, ante las expresiones rituales indígenas, les dieron significados cristianos. Así, entre los pueblos para los que la memoria de los antepasados (comúnmente llamados abuelos y abuelas) es sagrada, se asimiló con más fuerza el culto a los santos cristianos. Lo mismo se puede decir de los ritos que utilizan el agua, el incienso o el reparto de alimentos en una comida colectiva y fraternal: todos ellos pertenecen ya a las culturas locales. Los misioneros, - al igual que Pablo en el Areópago que se sirvió del altar erigido al dios desconocido para anunciar a Jesucristo (*Hch* 17,23), - aprovecharon los ritos existentes en la región para introducir la fe cristiana.

Los rituales indígenas de iniciación, muy extendidos en la región panamazónica, al igual que la iniciación cristiana, también están marcados por etapas en las que a los jóvenes se les enseñan los mitos de los orígenes de su pueblo, se someten a pruebas de resistencia, realizan baños rituales, mueren y despiertan a su nueva condición en la vida, son ungidos, aprenden secretos sobre sus propias costumbres y, sobre todo, tienen comidas rituales.

El Rito Amazónico es el resultado de este esfuerzo fiel y constante de los misioneros por descubrir las semillas de la Palabra escondidas en las culturas y tradiciones indígenas para reunir las en Cristo, cabeza del universo, que quiso ser anunciado a todos los pueblos. San Pablo VI nos recuerda que el Evangelio es ante todo fe, no cultura. Por eso, «la edificación del Reino no puede dejar de servirse de los elementos de la civilización y de las culturas humanas» (*EN* 20). Aprovechando los elementos de las culturas amazónicas, el anuncio del Evangelio ha dado un carácter propio a los cultos de los distintos pueblos, dando lugar a formas plurales de celebrar la misma fe cristiana.

En consecuencia, el Rito Amazónico busca considerar legítimas las muchas variaciones rituales que el encuentro entre el mensaje evangélico celebrado en el culto cristiano y las diversas culturas indígenas han producido, y que han sustentado la fe cristiana de las comunida-

des existentes en este bioma durante siglos. Reconocer y legitimar el patrimonio litúrgico, teológico y espiritual asumido, fermentado, celebrado y vivido por los pueblos de la Amazonía es el paso más significativo en el intento de develar el rostro indígena y amazónico de la Iglesia que camina y anuncia el Evangelio de Jesucristo en los rincones de la floresta (ILSA, n. 116).

La diversidad de ritos como una manifestación de la universalidad de la fe católica

La Iglesia Católica reconoce y valora la riqueza de las diferentes tradiciones litúrgicas, espirituales y teológicas que existen en su seno. La diversidad de ritos se remonta a los primeros siglos del cristianismo, cuando las comunidades cristianas se desarrollaron en diversas regiones con diferentes contextos culturales y lingüísticos. A medida que la religión se extendió a través de los continentes, se formaron distintas expresiones litúrgicas y espirituales, enriquecidas por las tradiciones locales y las influencias culturales. Guiada por el Espíritu Santo, la Iglesia, ha reconocido y aceptado esta diversidad como un don y una manifestación de la universalidad de la fe católica. Cada rito tiene su propia forma de celebrar los sacramentos, su propio calendario litúrgico y su propio abordaje espiritual. Estos ritos reflejan la riqueza y variedad de la experiencia humana en la búsqueda de Dios, así como de la naturaleza de la Iglesia misma, como comunidad celebrante.

A pesar de las diferencias externas en la forma de celebrar, todos los ritos católicos comparten una misma fe y doctrina básicas. Todos reconocen al Papa como el sucesor de Pedro y aceptan los dogmas y enseñanzas fundamentales de la Iglesia Católica. La comunión con el Papa es lo que mantiene unida a la Iglesia Católica en su diversidad. Esta compatibilidad se basa en la unidad sacramental, que es el vínculo invisible y espiritual que une a todos los católicos en la fe y en la participación en los sacramentos. Aunque haya diferencias en la forma de celebrar, los católicos de diferentes ritos pueden participar

plenamente en los sacramentos en cualquier rito católico, y son reconocidos como miembros plenos de la Iglesia Universal.

La diversidad de ritos también promueve la inculturación de la fe, es decir, la capacidad de la Iglesia de inculturarse y expresarse en diferentes contextos culturales. Cada rito tiene la libertad de expresar la fe católica en armonía con su propia cultura y tradiciones, lo que enriquece la vida de la Iglesia y permite que más personas se sientan identificadas y se acerquen a Dios dentro de su propio contexto cultural. La compatibilidad de la diversidad de ritos dentro de la Iglesia Católica se basa fundamentalmente en el principio de unidad en la diversidad. La Iglesia reconoce y valora la riqueza de las diferentes tradiciones litúrgicas, espirituales y teológicas que existen en su seno. Recordemos que “la diversidad de ritos existentes en la Iglesia no atenta a la unidad de la Iglesia, sino que más bien la manifiesta y sirve”.

Diversidad de ritos en la Amazonía y Rito Amazónico

¿Es posible un único Rito para toda la Amazonía, dada la diversidad de culturas y pueblos en el inmenso territorio? Conscientes de este pluralismo, que es una riqueza a ser respetada y potenciada, también es verdad que la Amazonía es múltiple, pero también es una. Una Amazonía múltiple en sus rostros, que retratan la multiforme manera de vivir y convivir en un bioma extenso y complejo, pero al mismo tiempo una Amazonía una en el trasfondo de sus mitos, experiencias religiosas y culturas. Es precisamente de la identificación de este denominador común entre los pueblos y culturas de la región amazónica, que se establece este Marco General de un Rito, suficientemente específico por tener la identidad amazónica, pero al mismo tiempo suficientemente abierto, para que cada Iglesia Local pueda integrar su peculiaridad y singularidad. Este denominador común, codificado en este Marco General, tiene como referencia los pueblos originarios, es verdad, pero también se constató que el mismo está presente y configura mucho de la vida de los demás pueblos como son afrodescendientes o quilombolas, los ribeiriños al margen de los grande

ríos, incluso las poblaciones urbanas, que a pesar de se situaren en un contexto aparentemente homogéneo a toda ciudad, están igualmente impregnadas de la cosmovisión e idiosincrasia de los pueblos de la floresta, de un bioma que no deja nadie ajeno a su singularidad.

Los rituales de los sacramentos y sacramentales que vendrán en la secuencia, así como la inculturación de los ministerios y la creación de nuevos ministerios para la Iglesia en la región, el diseño del Año Litúrgico, el Ritual de las Exequias, el Ritual de Iniciación a la Vida Cristiana y de la Liturgia de las Horas en el Oficio de las Comunidades de la Amazonía, tendrán el mismo perfil: suficientemente específico por tener la identidad amazónica, pero al mismo tiempo suficientemente abierto, para que cada Iglesia Local puede integrar su peculiaridad y singularidad.

7. Un rito encarnado en la espiritualidad de los pueblos originarios

Las culturas de los pueblos del territorio amazónico son mediaciones privilegiadas para la inculturación del Evangelio y para una Iglesia autóctona como verdadera “preparación al Evangelio” (LG 16; AG 3; GS 57). Están impregnadas de “semillas del Verbo” (AG 11 y 15), señales de la Buena Nueva del Evangelio ya presente, que precisan ser reconocidas, asumidas y resignificadas, en relación a la matriz de la cultura ibérica, a través de la cual la Iglesia llegó en la región. La espiritualidad indígena, en particular, se caracteriza por factores que propician la inculturación de la liturgia, tales como: una espiritualidad integral e integradora; en relación íntima con la naturaleza; rica en signos, símbolos y en la vivencia de los valores; y la contemplación como virtud propia. Todos estos elementos de la espiritualidad indígena pueden ser vistos, experimentados, tocados, en los propios ritos, sean originarios, sean los que fueron incorporados a partir de la acción de los misioneros. La espiritualidad tiene en el rito en acción, su fuente.

Una espiritualidad integral e integradora

En la Amazonía, sobre todo en las últimas décadas, se ha tomado muy en serio las culturas autóctonas, en vista de una Iglesia con rostro amazónico. En este esfuerzo se descubre que los pueblos amazónicos están organizados en comunidades de seres humanos y espíritus trascendentes de la naturaleza. Todos forman un mundo integrado y en armonía, separados por una leve cortina. En las celebraciones o en el rito religioso, esta cortina desaparece y los espíritus se relacionan e interactúan directamente. El objeto de la celebración religiosa o del rito consiste en lograr la armonía cósmica.

La espiritualidad propia en su vivir diario no consiste en algo momentáneo, sino permanente. Las espiritualidades de los pueblos indígenas tienen como base la vida en su interacción e interrelación con la naturaleza y los seres humanos, con el mismo valor de igualdad, y respeto a lo trascendente. Por consiguiente, muchas celebraciones cotidianas buscan dar gracias por la vida, presente en cada detalle cotidiano en relación con la naturaleza. El proceso de escucha del Sínodo de la Amazonía registra que “la diversidad cultural de la Panamazonía, que se puede caracterizar por su riqueza espiritual, conocimientos ancestrales en cuanto a la alimentación y salud, el legado de su cultura oral: historias, creencias y cantos, sus colores, vestimentas, alimentación, lenguas y ritos están sufriendo con la negación por parte de las nuevas generaciones, motivadas por la influencia de otras culturas” (SN, 2019, p. 125).

La *Síntesis Narrativa* del proceso de escucha del Sínodo de la Amazonía registra que “en la comprensión integral del territorio destaca el vínculo entre el mundo tangible y el espiritual. El territorio no es meramente un lugar con seres físicos, sino también espirituales. En ella está toda la comunidad de los vivos (personas), los vivientes (seres vivos) y los antepasados (difuntos). Las relaciones están atravesadas por esta trascendencia y presencia de lo espiritual”. En los ritos y celebraciones espirituales, “todo cobra vida, significado e interpelación. [...] es una fuente inagotable de espiritualidad, alimento y salud” y

“representan verdaderas reservas de vida digna y manifestaciones del ser y actuar de Dios; es donde se actualiza el Buen Vivir. Estas ceremonias y ritos restablecen el equilibrio mediante la unión del pasado, presente y futuro, pero, además, constituyen la fuerza espiritual para luchar y resistir” (SN, 2019, p. 28).

Una espiritualidad en relación íntima con la madre naturaleza

Los pueblos indígenas se nutren de su madre tierra y allí está su profundo descubrimiento de Dios hacedor de todo o de la existencia de lo trascendente. Ellos han sido víctimas de todos los atropellos y al final se quedan con lo máspreciado, que son ellos quienes conocen de norte a sur y de este a oeste, su territorio. Es la madre tierra la que genera espiritualidad y en ella están los signos y símbolos con un sentido profundo, sus seres míticos, sus lugares sagrados, los cruces de los ríos, los sueños de los cazadores, las visiones de quienes se encuentran con los seres del más allá. En resumen, todo acontece en el manto de la madre naturaleza. El territorio genera espiritualidad. El proceso de escucha del Sínodo de la Amazonía registra que “la forma de vida de los pueblos originarios apuesta a un modelo/estilo de relacionarse con todo lo que vive en la selva: animales, frutos, plantas y espíritus, todo ello forma parte de la integralidad de la vida y el sentir de los pueblos indígenas en medio de su territorio. Ellos, defienden la vida del bosque y de sus pueblos, contribuyen en el descubrimiento y convivencia con la medicina natural” (SN, 2019, p.128). Pone en relieve que: “la espiritualidad de los pueblos originarios no se separa de la defensa de la vida, del territorio y de la organización. Los árboles tienen espíritus, los ríos tienen espíritus, las plantas sienten y se comunican tienen también espíritus, la gente también tiene espíritus”. Es parte de la espiritualidad de los pueblos indígenas de la Amazonía. Tenemos que “aprender a escuchar también a los espíritus de la Amazonía” (SN, 2019, p. 114).

De esa profunda relación con la madre tierra, surgen palabras con significados formidables como nos indica *Querida Amazonía*: “somos agua, aire, tierra y vida del medio ambiente creado por Dios. Por lo tanto, pedimos que cesen los maltratos y el exterminio de la Madre tierra. La tierra tiene sangre y se está desangrando, las multinacionales le han cortado las venas a nuestra Madre tierra” (QAm 42). No se trata de una visión antagónica el cristianismo, al contrario, como nos dice el Papa Francisco: “la relación con Jesucristo, Dios y hombre verdadero, liberador y redentor, no es enemiga de ésta cosmovisión marcadamente cósmica que los caracteriza, porque Él también es el Resucitado que penetra todas las cosas. Para la experiencia cristiana, todas las criaturas del universo material encuentran su verdadero sentido en el Verbo encarnado, porque el Hijo de Dios ha incorporado en su persona parte del universo material, donde ha introducido un germen de transformación definitiva. Él está gloriosa y misteriosamente presente en el río, en los árboles, en los peces, en el viento, como el Señor que reina en la creación sin perder sus heridas transfiguradas, y en la Eucaristía asume los elementos del mundo dando a cada uno el sentido del don pascual” (QAm 74).

Los sacramentos comprendidos, celebrados y vividos desde esta dimensión cósmica, es decir, desde los rituales propios, con los signos, símbolos, coloridos, trajes de los pueblos de la región amazónica, dan su sentido verdadero y llevan a una vivencia profunda de la espiritualidad, que nace en el misterio de la selva, y es sentida y pensada por quien ha nacido, crecido y vivido allí. El Papa Francisco justifica muy bien la necesidad de la inculturación de la liturgia en el contexto de la cosmovisión de los pueblos de la Amazonía: “La inculturación de la espiritualidad cristiana en las culturas de los pueblos originarios tiene en los sacramentos un camino de especial valor, porque en ellos se une lo divino y lo cósmico, la gracia y la creación. En la Amazonía no deberían entenderse como una separación con respecto a lo creado. Ellos son un modo privilegiado de cómo la naturaleza es asumida por Dios y se convierte en mediación de la vida sobrenatural. Son una plenificación de lo creado, donde la naturaleza es elevada para que sea lugar e instrumento de la gracia, para «abrazar el mundo en

un nivel distinto» (QAm 81). Completa el Papa: “Esto nos permite recoger en la liturgia muchos elementos propios de la experiencia de los indígenas en su íntimo contacto con la naturaleza y estimular expresiones autóctonas en cantos, danzas, ritos, gestos y símbolos” (QAm 82). En este contexto, podemos vislumbrar la singularidad de los signos sacramentales manifestados como celebración de la fe, a través de la acción repetitiva de los ritos y oraciones con la acción corporal de todos los sentidos por parte de la comunidad.

Una espiritualidad rica en signos, símbolos y valores

Algunas comunidades eclesiales de los pueblos originarios de la Amazonía han asumido los ritos cristianos de una manera rutinaria, sin entender mucho los signos y símbolos. Otras se han adaptado, pero preservando lo suyo, paralelamente. Y hay otras, que con la ayuda de misioneros y misioneras sensibles a una evangelización inculturada, ensayan bellas experiencias de inculturación del Evangelio en los ritos autóctonos. Son celebraciones inculturadas desde la cosmovisión y cosmovivencia de los pueblos originarios, dando sentido cristiano a sus signos y símbolos, escondido en verdaderas – “semillas del Verbo”.

En esta perspectiva, en *Querida Amazonía*, el Papa Francisco afirma que “un mito cargado de sentido espiritual puede ser aprovechado, y no siempre considerado un error pagano. Algunas fiestas religiosas contienen un significado sagrado y son espacios de reencuentro y de fraternidad, aunque se requiera un lento proceso de purificación o de maduración. Un misionero de alma trata de descubrir qué inquietudes legítimas buscan un cauce en manifestaciones religiosas a veces imperfectas, parciales o equivocadas, e intenta responder desde una espiritualidad inculturada” (QAm 79).

Los símbolos, los mitos y los rituales de los pueblos de la Amazonía, de modo general, hacen puente con el Mensaje cristiano. Hay rituales y signos que se usan para armonizar, complementar, soldar divisio-

nes, arreglar conflictos y rupturas morales en la familia, así como para curar males causados por vidas invisibles o por conductas erróneas. Hay rituales de reconciliación, de juicios comunitarios, rituales de nacimiento, de matrimonio y de difuntos, que convergen con el Evangelio y hacen puente con los ritos cristianos.

A su vez, los valores son parte de la riqueza espiritual que se manifiesta en lo cotidiano de los pueblos de la Amazonía, elementos fundamentales para un rito. Ellos ayudan a contrarrestar el sistema alienante, individualista, consumista y globalizante que se impone sobre las culturas autóctonas, así como escudriñar la presencia de Dios en las prácticas de las culturas amazónicas y aprender de ellas los secretos de una vida comunitaria, de reciprocidad, integradora y de amor a la madre naturaleza. Como afirma el Papa Francisco, “en la gente de la Amazonía encontramos enseñanzas para la vida [...] y valores culturales en los que descubrimos las semillas del Verbo” (QAm 43); en la Amazonía ya hemos recibido riquezas que vienen de las culturas precolombinas, como la apertura a la acción de Dios, el sentido de la gratitud por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida humana y la valoración de la familia, el sentido de solidaridad y la corresponsabilidad en el trabajo común, la importancia de lo cultural, la creencia en una vida más allá de la terrenal, y tantos otros valores” (QAm 70). Es así como los ritos originarios de los pueblos amazónicos ayudan a recuperar el sentido del cuerpo vivo, que interactúa con lo interior y lo exterior (signos, símbolos y valores) y entra en comunión con la realidad salvífica en el símbolo ritual, que permite que el mismo rito sea el lugar de la experiencia de la gracia, que justifica la mediación de los sacramentos y sacramentales.

La contemplación y la gratuidad como virtudes de la espiritualidad indígena

Es propio de los pueblos indígenas el carácter contemplativo, que les permite utilizar todos los sentidos para escuchar, sentir, percibir, ver todo lo que acontece a su alrededor. Así que cada silbido, gor-

jeo, viento suave o brisa tiene un sentido y un significado y comunica algo. Es el carácter contemplativo que les da esa capacidad de caminar largas horas selva adentro, respirando un aire puro, acogiendo la energía de los árboles, regresar y luego volverse todo narrativa en y con la familia. Hay el silencio y luego la risa, la bulla, el agradecimiento a través del canto. El Papa Francisco afirma que “hay que valorar esa mística indígena de la interconexión e interdependencia de todo lo creado, mística de gratuidad que ama la vida como don, mística de admiración sagrada ante la naturaleza que nos desborda con tanta vida (QAm 73).

Es importante entender que, en el mundo indígena, el sentido y significado del rito no es momentáneo, sino permanente. Va desde el Bautismo hasta el día de muerte. Por consiguiente, la vivencia espiritual, la experiencia de relación con el Dios de la vida no se reduce a un día, aun espacio o a un momento. La gratuidad se abre a la contemplación y esta a la eternidad en el tiempo, cediendo a la pasividad, dejando que lo divino tome la iniciativa. Es este juego entre actividad y pasividad lo que favorece la experiencia del misterio. En *Querida Amazonía*, el Papa Francisco advierte que “el ser humano tiende a reducir el descanso contemplativo al ámbito de lo infecundo o innecesario, olvidando que así se quita a la obra que se realiza lo más importante: su sentido. Estamos llamados a incluir en nuestro obrar una dimensión receptiva y gratuita. Los pueblos originarios saben de esta gratuidad y de este sano ocio contemplativo. Nuestras celebraciones deberían ayudarles a vivir esta experiencia en la liturgia dominical y a encontrarse con la luz de la Palabra y de la Eucaristía que ilumina nuestras vidas concretas” (QAm 83).

8. Un rito impregnado de la teología de los pueblos originarios

Un rito propio implica una teología autóctona, y la Amazonía la tiene, juntamente con América Latina y el Caribe, que es la teología india.

Los pueblos amazónicos, especialmente indígenas, han vivido en los últimos 500 años diversos y variados encuentros con el cristianismo en su versión occidental, incorporando muchas veces en sus cosmovivencias y celebraciones cotidianas la gran riqueza de tal tradición, como la concepción lineal de historia, el sentido práctico de prever el futuro, la centralidad en el individuo, la abstracción reflexiva, la importancia de lo normativo jurídico, el valor del tiempo cronológico, entre otras.

No obstante, como toda expresión cultural es siempre limitada, en el actual momento de proceso sinodal, no sólo es oportuno y conveniente, sino incluso urgente para toda la humanidad y la misma Creación valorar, reconocer e incluir los saberes invisibilizados e incluso clandestinos, que han sostenido la vida en particular de los pueblos originarios. Conviene mencionar algunos: el profundo sentido religioso de la vida, que se expresa en la gratitud al Misterio divino; la centralidad de lo sagrado vivido y celebrado en relación con “la hermana nuestra madre tierra” (QAm I); el tiempo-espacio festivo de reciprocidad comunitaria cósmica; el contacto afectivo, sensible, directo y simbólico en el encuentro con lo Divino; la capacidad permanente de releer desde lo espiritual los acontecimientos cotidianos; la lucha por la defensa del territorio amenazado. Todo eso queda visible y tangible en el rito en cuanto realidad simbólica en acción, expresiva de la herencia espiritual de la cual el rito como tal, es guardián. Y guarda la memoria en cuanto se repite. En la tradición cristiana, el rito en cuanto experiencia viva de la fe, es la teología primera, fuente de vida y generador de la teología segunda. Por eso, las matrices rituales originarias o incorporadas a partir de los misioneros, son tan fundamentales para se llegar al Rito Amazónico.

Una memoria ancestral viviente: “somos agua, aire, tierra y vida”

Como ya se ha sido expresado, es preciso “reconocer y promover las sabidurías ancestrales, en la palabra y la voz de los abuelos, en los

líderes espirituales” (SN, 2019, p. 168; QAm 70). Es preciso recordar una de las premisas vitales que sostiene la cosmoexistencia de los pueblos originarios, como es la superación creativa espiritual de todo tipo de dualismos dicotómicos existenciales, prácticos y teológicos todavía presentes, por ejemplo, entre lo sagrado y lo profano, lo humano y el entorno, el saber científico y el saber popular/ancestral, el varón y la mujer, el tiempo y el espacio (cf. SN, 2019, p. 160). El camino a seguir en última instancia es la cosmoexperiencia gratuita espiritual e incluso mística de la interrelación e interconexión de todo cuanto existe, que exige a la teología a volver a sus raíces originarias de experiencia y búsqueda permanente y nunca acabada del Misterio Último, Inefable; o, en términos de *Nostra aetate*, al “reconocimiento de la Suma Divinidad” (NA 2).

En tal sentido, hay que aprender de algunas voces indígenas recogidas en el *Instrumentum laboris* del Sínodo de la Amazonía de 2019: “Somos agua, aire, tierra y vida del medio ambiente creado por Dios. Por tanto, la vida del ser humano está estrechamente conectada con el entorno sufriente, con los gemidos de la creación que “sufre dolores de parto” (Rm 8,22), un dolor que no está “fuera”, sino en su misma interioridad relacional. De allí que las acciones, actitudes, sentipensares y demás expresiones del ser humano afectan a todo lo creado y, por tanto, la urgencia de retomar su misma vocación originaria, como señalan los textos tanto bíblicos como indígenas: es barro, tierra, pues “nosotros mismos somos tierra”: “Dios formó al ser humano con polvo del suelo” (Gn 2,7; LS 2).

A partir de esta cosmoexperiencia de profunda interconexión con el Misterio Divino, que caracteriza la memoria ancestral colectiva, corporal, profética y martirial de los pueblos originarios que viven en sus territorios de origen, es posible acercarse a algunos rasgos espirituales. Es una memoria donde la presencia de las ancestras y los ancestros es fundamental en los aprendizajes cotidianos de aquellas “riquezas vivas” heredadas: “no hablamos de una memoria muerta, ¡sino viva!”, una memoria estrechamente vinculada “a la escucha de la sabiduría de los ancestros” (SN, 2019, p. 33). Es la insistencia en estos

aspectos, tan corpóreos y materiales, que permiten y posibilitan el acceso al misterio divino, la apertura a la trascendencia y a la gracia. Tal actitud ayuda a no funcionalizar lo “religioso” al contenido, como si fuera una expresión del mismo, sino a reconocer en la religiosidad una garantía del contenido y, por tanto, de la experiencia del misterio pascual de Cristo.

En concreto, hay que discernir y aprender “el valor y respeto” por la tradición oral transmitida por las abuelas y abuelos, como, por ejemplo, la alimentación ancestral, medicina, salud, celebraciones, costumbres y demás tradiciones heredadas de los mayores (SN, 2019, p. 129). Son saberes y prácticas no siempre fáciles de ser asumidas y vividas por las nuevas generaciones, pero que expresan una auténtica calidad de vida – “buen vivir”– desde “una feliz sobriedad” en el “modo comunitario de pensar la existencia, en la capacidad de encontrar gozo y plenitud en medio de una vida austera y sencilla, así como en el cuidado responsable de la naturaleza que preserva los recursos para las siguientes generaciones” (QAm 71).

Una espiritualidad integral: “mística de la interconexión e interdependencia de todo lo creado”

Como se ha expresado antes, las prácticas y saberes cotidianos adquieren un sentido y fundamento último en una “mística de la interconexión e interdependencia de todo lo creado, mística de gratuidad que ama la vida como don, mística de admiración sagrada ante la naturaleza que nos desborda con tanta vida” (QAm 73). No se trata simplemente de actitudes humanas o comunitarias, sino que manifiestan una armonía espiritual completa, integral y siempre viva con el Misterio, en cuanto experiencia del mismo Dios creador-formador y salvador-sanador que sostiene todo cuanto existe. Hay una “relación directa y sagrada con Dios, que se expresa en la naturaleza, en los lugares y elementos sagrados propios” de los pueblos, y, en el caso de quienes tienen décadas o siglos de encuentro con los misioneros, como son las denominadas *Reducciones*, “muchos de estos elemen-

tos sacramentales ya han sido sintetizadas con la espiritualidad católica” (SN, 2019, p. 164).

En otras palabras, los pueblos amazónicos conservan, de hecho, “una espiritualidad al estilo de Jesús (simple, humano, dialogante, samaritano)” (SN, 2019, 143), que manifiesta y revela los frutos del Verbo de Dios, particularmente en el cuidado y defensa de la casa común. En efecto, Cristo “es la imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la Creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra” (Col 1, 15-16a) y los seres humanos “hechura suya somos: creados en Cristo Jesús, en orden a las buenas obras” (Ef 2, 10). El ser humano y todas las creaturas manifiestan una presencia crística y, por tanto, llamada a dar gracias a Dios: “Alabado seas mi Señor, con todas tus criaturas” (cf. LS 1). Desde la cosmovivencia indígena es posible apreciar con mayor sensibilidad este Misterio relacional de Dios Uno y Trino, que es Padre-Madre, Abuelo-Abuela, Hijo-Hija, Espíritu, o simplemente Silencio sonoro, en la historia humano-cósmica, en la Creación y en cada una de las creaturas que viven, porque Dios es el Viviente.

Aquel Dios Misterio alabado por los santos cristianos, como San Francisco de Asís, es el mismo Dios reconocido como tal por las sabias y los sabios (abuelas/os) indígenas; un Dios que se manifiesta por doquier, en la Creación que es sujeto viviente o *vestigia Dei*, según San Buenaventura; es decir, un camino o vía hacia lo Divino, un símbolo de lo Último y Definitivo, que es Misterio Uni-Trino, Tri-Uno, Unidad y Pluralidad. Es importante resaltar que los *vestigia Dei* manifestados a través de las creaturas no representan simplemente una primera vía, casi imperfecta para el encuentro con Dios, sino un auténtico y verdadero camino hacia el Misterio, toda vez que el acceso a tal realidad última, según el testimonio de grandes e indiscutibles místicas/os, no es ni lineal ni progresivo, ni mucho menos restringido a lo humano.

En efecto, las sabias y los sabios de los diversos pueblos contemplan a Dios en todas las creaturas, en ellas y no sólo por medio de ellas. Siguiendo a San Buenaventura, emprenden un auténtico camino es-

piritual para encontrarse con “Dios trino, quien existe incircunscrito en todas las cosas por potencia, por presencia y por esencia” (*Itinerarium*, I, 14). Así la creación en todas sus expresiones es camino al Misterio Divino, pues toda ella, con su música y silencios, es belleza armónica, que manifiesta los encantadores “detalles” del Espíritu en todo cuanto existe y vive. Con razón dice el sabio Francisco: “hay mística en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre”, pues el pluriverso vive “en Dios, que lo llena todo” (LS 233).

El Espíritu y los espíritus: hacia una Iglesia sinodal en continuo aprendizaje

El VI Simposio de Teología India del CELAM señalaba: “El Espíritu está presente como fuerza vital en la vida y en las expresiones de los pueblos originarios. Así, la vivencia de la Trinidad asume diversas acentuaciones: unos resaltan más al Padre, otros más al Hijo, y otros más al Espíritu Santo” (SLTI, 2017, p. 272). En todo caso, es muy evidente la centralidad de la interrelación conectiva entre las Personas Divinas en el Único Misterio Inefable.

El acceso al único Espíritu, que es Santo, es posible por medio de los espíritus vivientes, cuidantes y presentes en los bosques, ríos, lagunas, cerros y demás espacios de la Creación. Dado que “todo está conectado”, “toda la Creación está conectada” (LS 16, 91, 117, 138, 240; ILSPA 25, 56), los espíritus protectores, que muchas veces son las/os ancestras/os divinizadas/os, no sólo conectan sino que son fuentes que permiten experimentar en el aquí y ahora lo Divino. En tal sentido, son respetados, pues “abusar de la naturaleza es abusar de los ancestros, de los hermanos y hermanas, de la Creación, y del Creador, hipotecando el futuro” (ILSPA 26; QAm 42). Son, sin duda, estos datos visibles y tangibles, perceptibles y participativos, los que hacen posible la mediación ritual litúrgica para que los pueblos originarios hablen de Dios y de Dios se revelar a ellos.

A propósito, la cosmovivencia indígena coincide en gran medida con

los textos bíblicos leídos “en su contexto, con una hermenéutica adecuada, y recordar que nos invitan a «labrar y cuidar» el jardín del mundo (cf. *Gn* 2,15)”: “Mientras «labrar» significa cultivar, arar o trabajar, «cuidar» significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar”. De allí la “relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza” (*LS* 67).

Por consiguiente, en fidelidad a la Palabra divina que se expresa en las palabras de los pueblos, la Iglesia en la región amazónica asume el compromiso del Concilio Vaticano II de hacer germinar “la semilla de la Palabra de Dios” para que “crezcan las Iglesias autóctonas particulares en todo el mundo suficientemente organizadas y dotadas de energías propias y de madurez” (*AG* 6). Los pueblos de la Amazonía acogen con sencillez, sinceridad, respeto y fe la Palabra de Dios revelada, confirmada por la venerable tradición de las Iglesias, tanto occidentales como orientales, y se convierte en luz para su propio proceso de inculturación. Así pues, ella quiere proseguir el compromiso profético de quienes trabajaron por construir “Iglesias autóctonas”, entre ellos, los obispos Leonidas Proaño (†1988) en la diócesis de Riobamba (Ecuador) y Samuel Ruíz (†2011) en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (México). En la actualidad, es urgente avanzar hacia una Iglesia con rostro, corazón y sentipensamiento propio; dispuesta siempre a “desaprender, aprender y reaprender” (*ILSA*, p. 102; *DF* 81), para adquirir un “perfil ministerial participativo, capaz de hacer de los pueblos indígenas y comunidades amazónicas los «principales interlocutores»” (*LS* 146) en todos los asuntos pastorales y socioambientales en el territorio” (*DPSPA* 14; cf. *QAm* 26).

III. LOS FUNDAMENTOS DEL RITO AMAZÓNICO

9. Fundamentos teológicos del Rito Amazónico

Un Rito Amazónico encuentra amplio respaldo en la Tradición de la Iglesia y más recientemente en el Concilio Vaticano II, que rescató la eclesiología del primer milenio, por la que la Iglesia universal es entendida como una comunión de Iglesias Locales.

El Vaticano II y el rescate de una “Iglesia de Iglesias”

Tras siglos en los que imperó un modelo de Iglesia universalista, el Vaticano II rescató la antigua eclesiología de la Iglesia como “Iglesia de Iglesias” Locales, por la que cada una de ellas no es representación de una parte de la Iglesia universal, sino que es una “porción” de la Iglesia universal, es decir, es la Iglesia toda, plena, aunque no sea toda la Iglesia, dado que ninguna de ellas agota este misterio (cf. LG 23).

En su vuelta a las fuentes, gracias al pionerismo de los movimientos bíblico, patrístico, catequético, teológico, litúrgico, ecuménico y misionero, el Concilio consideró “Iglesia Particular” o “Iglesia Local”, tanto a las Iglesias orientales de pleno derecho propio como a cual-

quier otra Iglesia en comunión católica con las demás. Los mismos principios generales de reconocimiento que valen para unas, valen también para las demás, en la medida en que toda Iglesia Local es un “sujeto teológico”, antes que empírico. Según el Vaticano II, cada Iglesia Local, de alguna manera, tiene peculiaridades culturales, espirituales y religiosas propias, que aporta como dones a la comunión católica, “sin perjuicio del primado de la Cátedra de Pedro, que preside la asamblea universal de la caridad, protege las legítimas diversidades y vigila para que la particularidad no perjudique la unidad, sino que la sirva” (LG 13). En efecto, debe existir siempre una interpenetración entre la dimensión universal y la dimensión local de la Iglesia, que expresa la unidad profunda y carismática en la pluralidad de las manifestaciones socioculturales.

La revelación se ha encarnado en una cultura para encarnarse en todas

Un Rito Amazónico tiene fundamentos también en el magisterio latinoamericano. La Conferencia de Medellín (1968) destacó que “la celebración litúrgica comporta y corona un compromiso con la realidad humana, con el desarrollo y la promoción, precisamente porque toda la Creación está implicada en el designio salvífico que abarca la totalidad del hombre” (Med 9,4). “La fe, y por tanto la Iglesia, nacen y crecen en una religiosidad culturalmente diversificada en los distintos pueblos (...) Pertenece precisamente a la misión evangelizadora de la Iglesia descubrir en esta religiosidad la ‘secreta presencia de Dios’ (AG 9) y ‘la luz de la verdad que ilumina a todos’ (NA 2), la luz del Verbo presente, ya antes de la Encarnación o de la predicación apostólica, y hacer fructificar esta semilla” (Med 6, 5).

En ocasión del Primer Encuentro Pastoral sobre las Misiones en el Alto Amazonas, realizado en Iquitos, Perú (1971) y convocado por el Departamento de Misiones del CELAM, se destacó que “la Iglesia, enviada a todos los pueblos – “es necesario que el Evangelio sea proclamado a todos los pueblos” (Mc 13,10) - , no puede cumplir plena-

mente su misión si se identifica con un solo pueblo, con una sola cultura. Por eso, los misioneros ‘deben insertarse en todos los grupos con el mismo afecto con que Cristo se asoció, por su encarnación, a determinadas condiciones sociales y culturales de los pueblos con los que convivió’ (AG 10), para descubrir en ellos la presencia oculta del Señor, cuya energía salvífica está haciendo ya de su historia una Historia de Salvación” (*Iquitos*, p. 27).

A su vez, el Documento de Puebla (1979), recordando el principio de encarnación de San Ireneo “lo que no es asumido no es redimido”, exhortaba a la Iglesia a “adaptarse, esforzándose por transvasar el mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que está inserta” (DP 404), una vez que entre el Evangelio y culturas debe haber “estrecha vinculación” (DP 400).

La Comisión Episcopal para los Pueblos Indígenas de la Conferencia Episcopal de México (1988), subrayó que “tanto la cultura como la revelación se ordenan la una a la otra: si la revelación se ha encarnado en una cultura, debe encarnarse en todas” (CEI 49). La liturgia manifiesta la naturaleza genuina de la Iglesia (SC 2) y los indígenas aún no se expresan con liturgias propias, que manifiesten realmente que ellos viven en la Iglesia y la Iglesia vive en ellos (CEI 70).

La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (1992) reconoció que América Latina es un continente multiétnico y pluricultural (SD 244) y declaró la inculturación como normativa: “un imperativo del seguimiento de Jesús y necesaria para restaurar el rostro desfigurado del mundo” (SD 13); “centro, medio y objetivo de la Nueva Evangelización” (SD 229); “la acción de Dios, a través de su Espíritu, se realiza permanentemente en el seno de todas las culturas” (SD 243).

En la Conferencia de Aparecida (2007), la Iglesia en América Latina reiteró que los indígenas y afroamericanos son “sujetos” que “reclaman el pleno reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos, para ser tomados en cuenta en catolicidad con su cosmovisión, sus valores y sus identidades particulares” (DAP 91). Puesto que “la fe

sólo es adecuadamente profesada, entendida y vivida cuando penetra profundamente en el sustrato cultural de un pueblo” (DAP 477), también “con la inculturación la fe, la Iglesia se enriquece con nuevas expresiones y valores, manifestando y celebrando cada vez mejor el misterio de Cristo, logrando unir más estrechamente la fe con la vida y contribuyendo así a una catolicidad más plena, no sólo geográfica sino también culturalmente” (DAP 479).

Finalmente, en el Sínodo para la Amazonía (2019), se insistió en que “la liturgia debe responder a la cultura para que sea fuente y culmen de la vida cristiana (cf. SC 10) y para que se sienta vinculada a los sufrimientos y alegrías del pueblo. Debemos dar una respuesta auténticamente católica al clamor de las comunidades amazónicas de inculturar la liturgia, valorizando la cosmovisión, las tradiciones, los símbolos y los ritos originales, incluyendo las dimensiones trascendente, comunitaria y ecológica” (DF 116).

10. Fundamentos pastorales del Rito Amazónico

Pastoralmente, la necesidad de un Rito Amazónico derivan de la tomada de conciencia de la urgente necesidad de superación de la colonialidad de la acción misionera occidental, todavía presente en la región; del reconocimiento de la densidad teológica de las milenarias tradiciones indígenas; de la afirmación del principio y del proceso de inculturación en el encuentro del Evangelio con las culturas; y de la promoción del diálogo intercultural “como camino indispensable de evangelización en la Amazonía” (DF 24).

La diversidad cultural como punto de partida para el anuncio de la fe

Desde el primer encuentro sobre “La Pastoral Misionera en América Latina” (1968), convocado por el CELAM en Melgar/Colombia, en preparación a la Conferencia de Medellín, se reconoció la pluralidad

de culturas en el continente, que “no son suficientemente conocidas en sus lenguas, costumbres, instituciones, valores y aspiraciones” (Melgar, 3). Sin embargo, “la Iglesia se presenta a veces excesivamente cargada con el peso de la herencia sociocultural de Occidente” (Melgar, 4). Entre las orientaciones pastorales, se recomienda una liturgia encarnada en las diferentes culturas y ambientes (Melgar, 33), así como “una pluralidad de formas de vida sacerdotal (...) que surjan del interior de las mismas comunidades” (Melgar, 45) y “una gran autonomía en la organización de las estructuras eclesiales, buscando formas más flexibles y adaptadas a las necesidades locales” (Melgar, 50).

La ponencia de Mons. Samuel Ruiz en la Conferencia de Medellín recogió las propuestas de Melgar e invitó a una posición firme de la asamblea sobre la cuestión indígena: “sin esta postura, seguirán acumulándose los siglos sobre este vergonzoso problema, que bien pudiera llamarse el fracaso metodológico de la acción evangelizadora de la Iglesia en América Latina”. La Conferencia de Medellín acogería este clamor, señalando el deber de respetar los valores propios de las diversas culturas (Med 4,3); la diversidad cultural como punto de partida para el anuncio de la fe (Med 8,2); no juzgar la religiosidad popular desde una interpretación cultural occidentalizada (Med 6,4a); y encarnar la acción evangelizadora en las diversas culturas (Med 6,1; 8,8; 9,7b).

En 1972, se celebró en Santarém, Pará, a orillas del río Tapajós, el Primer Encuentro Interregional de los Obispos Brasileños de la Amazonía, cuatro años después de Medellín. Entre las orientaciones básicas del encuentro, dos de ellas son particularmente importantes para el Rito Amazónico: a) *la encarnación en la realidad* a partir de la encarnación de Cristo, que exige sumergirse en la realidad concreta de las personas y desde ahí conocer y convivir con todos, en su propio caminar; b) *una evangelización liberadora*, basada en la plena conciencia de la liberación total que la Pascua de Cristo trajo a todos y a la historia humana, una evangelización sin dicotomías (Santarém I, n. 4).

El Documento de Iquitos, por su parte, destacaría a la Iglesia que “decide hacerse amazónica, ser solidaria con los pueblos a los que

ha sido enviada, precisa encarnarse en sus culturas, en sus ritos, sus ministros y sus estructuras” (*Iquitos*, 32). Afirma que “es preocupante constatar que para muchos los signos sacramentales no son expresión de fe, sino actos ininteligibles que no tienen relación con la vida del individuo o de la comunidad” (*Iquitos*, 45). “De ahí la necesidad de una Comisión Litúrgica (...) que tramite ante la Santa Sede las debidas autorizaciones y obtenga la aceptación de las nuevas formas litúrgicas” (*Iquitos*, 48).

A su vez, la Conferencia de Puebla afirma que “se siente la necesidad de ‘adaptar’ la liturgia a las diferentes culturas y a la situación de nuestro pueblo joven, pobre y humilde” (*DP* 899) y que “las adaptaciones previstas en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* y en las normas pastorales posteriores son indispensables para conseguir un rito adaptado a nuestras necesidades” (*DP* 926).

La Conferencia de Santo Domingo, por su parte, constata que “todavía no se presta la debida atención al proceso de una sana inculturación de la liturgia” (*SD* 43). Señala que “los pueblos indígenas de hoy cultivan valores humanos de gran trascendencia” (*SD* 245), y por eso es necesario asumir el compromiso de “promover una inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones religiosas compatibles con el claro sentido de la fe” (*SD* 248.1).

La Conferencia de Aparecida, a su turno, ve “con esperanza el proceso de inculturación discernido a la luz del magisterio” (*DAP* 94) y entiende que “se han hecho esfuerzos para inculturar la liturgia en el seno de estas culturas” (*DAP* 99b). Sin embargo, “descolonizar las mentes, los saberes, recuperar la memoria histórica y fortalecer los espacios y las relaciones interculturales” siguen siendo un desafío “para la afirmación de la ciudadanía plena de estos pueblos” (*DAP* 96).

La inculturación es un proceso bidireccional

En la *Síntesis Narrativa* del proceso de escucha en preparación al Sínodo de la Amazonía (2019), los participantes de las asambleas y foros

temáticos expresaron su anhelo por “una Iglesia en la que exista la posibilidad de celebrar la Eucaristía, haciendo más presente a Jesús Resucitado en nuestras comunidades” (SN, p. 146).

Se pide explícitamente que se supere el concepto de “adaptación”: “las poblaciones y la realidad amazónicas exigen que la Iglesia sea capaz de modificar su estructura litúrgica, e incorporar en ella no sólo la traducción del lenguaje a las lenguas de los pueblos, sino también proponer realmente una interpretación basada en sus propios signos y símbolos” (SN, p. 38). Se destaca que la práctica litúrgica actual no tiene rostro amazónico y está elaborada lejos de la realidad de los pueblos del territorio (SN, p. 136). La Iglesia necesita seriamente “reconocer y valorar los ritos de los pueblos” (SN, p. 147) y alejarse de sus sombras y prácticas colonizadoras (SN, p. 142). Pedir perdón a los pueblos indígenas debe ser la primera señal (SN, p. 56; 58). Para asumir un proceso de descolonización, la Iglesia necesita adoptar la interculturalidad como método pastoral y principio teológico (SN, p. 157).

En la I Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe, celebrada de forma remota y presencial en México (2021), el texto *Reflexiones y Propuestas Pastorales a partir de la Primera Asamblea* afirma que “diversas voces propusieron celebraciones inculturadas de la fe, con el rostro y el corazón de nuestros propios pueblos” (p. 292): “no queremos que la Iglesia nos mire como ‘pobrecitos’, porque tenemos mucho que dar y ofrecer desde nuestra cosmovisión. La Iglesia debe aprender y respetar la diversidad cultural que tenemos” (p. 113). Se señala que hay que avanzar más en relación a la descolonización de las mentes y de las relaciones: “se necesita mucha conversión por parte de nosotros, obispos y demás agentes de pastoral, para dar a estos pueblos su lugar y superar la marginación eclesial”. Se constata también que muchos agentes de pastoral siguen imponiendo una uniformidad cultural y religiosa, sin conocer y apreciar la variedad de formas en que Dios se manifiesta (p. 115). Concluye señalando el principio fundamental de la reciprocidad en la promoción de la interculturalidad y de la relación entre el Evangelio y las culturas: “la inculturación es un proceso bidireccional, que debe pensarse en una

perspectiva de reciprocidad, en la que las diferentes culturas no sólo se enriquecen con el misterio cristológico, sino que también aportan a él sus propias riquezas” (p. 256). De lo contrario, promoveríamos una forma de colonialismo.

En consecuencia, el Rito Amazónico no es una “adaptación” de un rito pre-constituido y culturalmente determinado, sino fruto de un diálogo y de un intercambio profundo entre la tradición teológico-litúrgica occidental y la sabiduría y las prácticas rituales de los pueblos originarios, con vistas a una auténtica encarnación del Evangelio en las culturas. En este sentido, como afirma el texto conclusivo de la Iª. Asamblea, “asumir la diversidad de identidades de nuestros países y regiones es un elemento fundamental de nuestra conversión” (p. 257).

Iglesias autóctonas, con rostro y corazón amazónicos

El Sínodo de la Amazonía rechazó decididamente una evangelización al estilo colonial: “el colonialismo es la imposición de determinados modos de vida de unos pueblos sobre otros, ya sea económica, cultural o religiosamente”. La evangelización que se debe proponer “es el anuncio inculturado que genera procesos interculturales, que promuevan la vida de la Iglesia con identidad y rostro amazónicos” (DF 55).

Sólo una Iglesia misionera inserta e inculturada “hará surgir Iglesias particulares autóctonas, de rostro y corazón amazónicos, enraizadas en las culturas y tradiciones propias de los pueblos, unidas en la misma fe en Cristo y diferentes en su modo de vivirla, expresarla y celebrarla” (DF 42). Por lo tanto, “es necesario que la Iglesia, en su incansable labor evangelizadora, trabaje para que el proceso de inculturación de la fe se exprese en las formas más coherentes, para que sea también celebrada y vivida según las lenguas propias de los pueblos amazónicos” (DF 118).

Para lograr este modo de inculturación del Evangelio en el territorio, según *Querida Amazonía*, “la Iglesia necesita escuchar su sabiduría ancestral, volver a dar voz a los ancianos, reconocer los valores pre-

sententes en el modo de vida de las comunidades nativas y recuperar a tiempo las preciosas narrativas de los pueblos” (QAm 70).

También es necesario apreciar y reconocer “la espiritualidad indígena de interconexión e interdependencia de toda la Creación, la espiritualidad de la gratuidad que ama la vida como un don, la espiritualidad de la sacra admiración ante la naturaleza que nos cumula de tanta vida”. Sin embargo, el Evangelio exige que la relación con Dios “se convierta cada vez más en una relación personal con un Tú que sostiene la realidad misma y quiere darle un sentido, un Tú que nos conoce y nos ama” (QAm 73).

Los sacramentos representan un camino particularmente valioso para la evangelización inculturada, “porque en ellos se unen lo divino y lo cósmico, la gracia y la creación” (QAm 81). Por ello, parece sumamente oportuno y deseable “acoger en la liturgia muchos elementos propios de la experiencia de los pueblos indígenas en su íntimo contacto con la naturaleza y estimular expresiones autóctonas en cantos, danzas, ritos, gestos y símbolos” (QAm 82).

11. En lo litúrgico, un Rito en la centralidad del misterio pascual

La Iglesia en la Amazonía, con su rostro propio plasmado en el Rito Amazónico, es consciente de que es fruto del amor infinito de Cristo y de que la liturgia es siempre celebración de su Misterio Pascual, de la glorificación de Dios Padre y de la santificación de la humanidad por la fuerza del Espíritu Santo (SC 7).

La centralidad del misterio pascual

La fe, por tanto, celebrada comunitariamente, en su ritualidad con gestos y oraciones, encuentra su expresión más fundamental cuando la comunidad se reúne en torno al altar para escuchar la Palabra de

Dios y hacer memoria de la muerte y resurrección de Cristo, mediante ritos y oraciones, mientras espera la venida gloriosa del Salvador. En torno a este punto focal, el Misterio Pascual se hace presente de diferentes maneras, tanto en la celebración de los sacramentos y sacramentales, como en las acciones de alabanza de la religiosidad popular, encarnada en el universo amazónico, de modo que la “regla de oración” (*lex orandi*) de la Iglesia se corresponde con la “regla de fe” (*lex credendi*).

De este modo, la liturgia, como forma de vida, es el espacio que, por un lado, mantiene un vínculo con lo que es propiamente la práctica de Jesús y, por otro, cuenta con el fenómeno ritual, llamado a mediar el acontecimiento que se celebra. Por lo tanto, en la celebración no se está llamado a teorizar o abstraer la fe, sino a vivirla en la multiplicidad de símbolos y lenguajes (música, danza, silencio, oraciones, ministerios), utilizados en el rito.

Por eso, el Rito Amazónico se expresa particularmente en la experiencia litúrgica y permite un encuentro vivo con Cristo vivo (cf. *DD* 10), a través de su Misterio Pascual, celebrado en los ritos y oraciones (cf. *SC* 48). Por lo tanto, “los ritos son fruto de una experiencia interior profunda que se ha suscitado en un grupo humano. Pero no es que primero se tenga una experiencia de lo Inefable y luego se vierta en una forma, sino que la experiencia y la interpretación de esa experiencia suceden simultáneamente, tanto en el interior de cada persona como en el interior de una comunidad humana. De ahí que cambiar la forma de esa experiencia suponga, de algún modo, cambiar esa misma experiencia” (*SN*, 2019, p. 30).

La cualidad ritual de los pueblos amazónicos

La inconfundible ritualidad integral (cuerpo, interioridad, creación) de los pueblos amazónicos contribuye decisivamente a su plena participación en la acción litúrgica, porque el sentido de la experiencia religiosa marca los momentos de producción de los significados re-

ligiosos. Al mismo tiempo, estos significados les permiten vivir plenamente los acontecimientos celebrados en la fe, a partir de una performance o acción comunitaria destinada a presentar y generar nuevos significados. Significados que no dependen de una abstracción interior, sino que son el resultado de expresiones reales, existenciales, en las que cada persona está implicada (emocional, cognitiva, volitiva, pragmática). En la acción ritual litúrgica, los celebrantes involucran los cinco sentidos y se dejan tocar por la propia acción, saliendo de él regenerados.

En el ritmo de la celebración de la fe, el Rito Amazónico se basa en la Palabra de Dios, anunciada desde muchos siglos a los pueblos de la Amazonía, transmitida en las celebraciones litúrgicas, en la medida de lo posible, en la lengua propia de los pueblos nativos, consolidando así el proceso de inculturación de la fe, de una Iglesia con rostro amazónico (cf. SC 7. 21).

La sacramentalidad de los ritos amazónicos

Las Iglesias autóctonas de la región amazónica, en el curso de su misión de encarnación entre los pueblos nativos, han redescubierto el sentido de la acción litúrgica, que no es de conocimiento mental o intelectual, sino de implicación con la persona de Jesús (FD 11) Y esta implicación, “está en continuidad y coherencia con el misterio de la encarnación, que se da en la vida sacramental. Por eso, la liturgia se compone de elementos concretos, más allá de abstracciones espirituales como pan, vino, aceite, palabras, sonidos, silencio, gestos, espacio, movimiento, acción, orden, tiempo, luz, entre otros. En este sentido, toda la creación es asumida para ser puesta al servicio del encuentro con el Verbo encarnado, crucificado, muerto, resucitado y asunto al Padre” (FD 42).

Además, las comunidades de la Amazonía cultivan, celebran y acogen los sacramentos y sacramentales, utilizando las vivencias y costumbres populares de la región, iluminados por la propia sabiduría

local, que sabe interactuar con la vida, con la actividad de trabajo y de luchas, con las preocupaciones de los hombres y mujeres de su historia, enraizados en el misterio de la salvación y de la pertenencia a Cristo Señor.

Estas comunidades tienen su propia forma de vivir el tiempo, basada en el movimiento lunar-solar, en las estaciones del año, en el movimiento de las aguas, entre otros. De ahí la necesidad de se organizar su propio tiempo litúrgico, incorporando algunas fiestas devocionales a su propio calendario litúrgico, trasladando otras para el día de la fiesta de la comunidad, así como incluyendo sus tradiciones religiosas locales. Además, en los momentos de celebración, los pueblos de la Amazonía son ricos en gestos y posturas, que pertenecen a la esencia de la ritualidad, signos de su unidad y expresión de su participación activa y crecimiento en la espiritualidad.

En la experiencia de los pueblos originarios, se constata todavía los momentos de celebración comunitaria, especialmente en torno a la Palabra de Dios, como es el caso del *Oficio Divino de las Comunidades*, para santificar las actividades cotidianas, las esperanzas y las luchas, particularmente en la mañana y en la noche, como agradecimiento a la familia Trinitaria por el don de la creación, del trabajo cotidiano y de la historia perteneciente a Dios.

La fuerza performativa del lenguaje, gestos y movimientos

El lenguaje es esencial para la comunicación entre las personas y con lo divino. Por un lado, los pueblos nativos tienen un lenguaje religioso capaz de expresar el sentido de la oración y, por otro, el lenguaje litúrgico tiene características propias, siempre impregnadas de la Sagrada Escritura. Por eso, el Rito Amazónico acoge los elementos de las lenguas locales que mejor expresan el sentido de la fe celebrada en la ritualidad (cf. *LRI* 39), en el contexto históri-

co-salvífico en el que la Palabra de Dios entra en el tiempo y en el espacio, haciéndose interlocutora de hombres y mujeres, llamados a participar de su comunión.

Los pueblos originarios de la Amazonía celebran la fe a partir de su historia y de sus memorias, asumiendo la exterioridad de los ritos, la comunidad reunida, las palabras y los gestos, los cantos, los movimientos, los colores, las repeticiones que el cuerpo percibe inmediatamente, y que no se consideran secundarios al encuentro con lo divino, sino que pasan a formar parte de lo que se revela en la totalidad de su propia cosmovisión, de su percepción del mundo y de la gracia divina.

IV. LA CONFIGURACIÓN DE LA IGLESIA EN EL RITO AMAZÓNICO

12. La eclesiología subyacente al Rito Amazónico

Un rito tiene una eclesiología subyacente. El Rito Amazónico tiene rasgos propios, que caracterizan una Iglesia con rostro amazónico. La pluralidad de rostros amazónicos encontrados en la Amazonía, históricamente, ha dificultado la transmisión de la fe de un cristianismo básicamente monocultural, desmotivado y poco preparado para inculturarse en ambientes pluriculturales y plurirreligiosos. Consciente de esta realidad, el Sínodo de la Amazonía ha presentado aspectos fundamentales que caracterizan a una Iglesia de rostro amazónico y autóctono. El Documento Final afirma que “es necesario que la Iglesia [...] trabaje para que el proceso de inculturación de la fe se exprese en formas más coherentes, para que también sea celebrado y vivido de acuerdo con las lenguas de los propios pueblos amazónicos” (DF I 18). La Iglesia *local* nace y acontece cuando hay inculturación del Evangelio, de sus agentes pastorales, de la liturgia, de las espiritualidades, de las teologías y de las lenguas.

Una Iglesia con rostro amazónico

Los principales objetivos del Sínodo de Amazonía fueron la búsqueda de “nuevos caminos” de evangelización y la configuración de una Iglesia con “rostro amazónico”. La búsqueda de “nuevos caminos” apunta al hecho de que los “viejos caminos” no han dado el resultado esperado, antes han dejado una Iglesia con una presencia precaria, atendida por una pastoral de visitas esporádicas y con propuestas ministeriales y sacramentales ajenas a los estilos de vida de los pueblos del territorio.

Las grandes distancias geográficas y las diferencias culturales han producido también grandes distancias pastorales. La meta de la construcción de una Iglesia con rostro amazónico (cf. *QAm* 61; 95) busca superar estas distancias mediante una nueva cercanía geográfica, cultural y pastoral por parte de la Iglesia, a través de la descentralización (distancias geográficas) y de la descolonización (superación del monoculturalismo y de las actitudes no dialógicas en la transmisión de la fe).

La Iglesia con rostro amazónico será una Iglesia pluricultural, cercana a los múltiples rostros, hábitos y tradiciones de sus pueblos, consciente de la legitimidad de una Iglesia plenamente local en el seno de una catolicidad plural, en la unidad del Espíritu (cf. *LG* 23). A su vez, una realidad pluriétnica, pluricultural y plurirreligiosa como la de la Amazonía, es un indicador que condiciona el Rito Amazónico a una dimensión plural y singular al mismo tiempo.

El Sínodo también insistió en la necesidad de ministros locales en la configuración de una Iglesia con rostro amazónico: “la opción preferencial por los pueblos indígenas, con sus culturas, identidad e historia, exige que aspiremos a una Iglesia indígena con presbíteros y ministros propios, unida y en plena comunión con la Iglesia católica” (*DF* 27).

Una Iglesia encarnada en y de la Amazonía

De la *Síntesis Narrativa* del proceso de escucha del Sínodo de la Amazonía, entre las propuestas y respuestas al cuestionario previo, surgió el sueño de una Iglesia en y de la Amazonía, con las siguientes características: una Iglesia que respete y valore las espiritualidades de los pueblos originarios; que anteponga el respeto y la defensa de la vida; que reconozca sus pecados; que sufra la misma suerte de los pueblos; que tenga sus propios servidores y que respete sus propias decisiones.

En esta perspectiva, el Papa Francisco en la *Querida Amazonía* pone en relieve que “en cualquier proyecto para la Amazonía, ‘es necesario asumir la perspectiva de los derechos de los pueblos y de las culturas, dando así pruebas de comprender que el desarrollo de un grupo social (...) requiere constantemente el protagonismo de los actores sociales locales, a partir de su propia cultura’” (QAm 40; LS 144). Se trata de una condición para alimentar la razón profunda de la inculturación, que es la encarnación y el anuncio del Evangelio desde el corazón de cada cultura, es decir, “el anuncio de un Dios que ama infinitamente a cada ser humano, que ha manifestado plenamente este amor en Cristo crucificado por nosotros y resucitado en nuestra vida” (QAm 64).

Además, “la inculturación también debe desarrollarse y reflejarse en una forma encarnada de realizar la organización eclesial y el ministerio” (QAm 85). Se trata de un proceso, que “en buena parte de la Amazonía [...] ya ha comenzado” (QAm 78) y desde el Vaticano II es esperado, aunque “falte un nuevo esfuerzo de inculturación, que ponga en juego la creatividad, la audacia misionera, la sensibilidad y la fuerza peculiar de la vida comunitaria” (QAm 95).

Una Iglesia sinodal misionera

La *Síntesis Narrativa* enfatiza igualmente en la necesidad de una Iglesia misionera y en salida, con algunas características amazónicas peculiares: integrada a la realidad, a la vida y a las luchas de los pueblos;

comunitaria, contemplativa, servidora, promotora y comprometida con la vida de su gente y de los pueblos; participativa e igualitaria; que conozca la cultura y la historia de las diferentes localidades y comunidades; que se adapta a las comunidades, aprendiendo sus lenguas, cantos, instrumentos, ritos y costumbres; que protege a la familia; que tenga como eje transversal la defensa de la Casa Común, de sus lugares sagrados, del territorio y de la naturaleza (Cf. SN, 2019, p. 142s).

En el centro de la eclesiología del Sínodo de Amazonía está su “naturaleza misionera” (AG 2). Su fundamento es la “Iglesia como Pueblo de Dios, que peregrina en la historia”. “Naturaleza misionera” e “Iglesia peregrina” son el corazón de la “Iglesia en salida”, que “requiere conversión pastoral” (DF 20ss.) y “sinodal” (DF 86ss.) y no debe ser confundidas con la “pastoral de visita”. Se trata de una perspectiva que “no es opcional o una actividad de la Iglesia entre otras, sino que integra su propia naturaleza” (DF 21). La Iglesia es misión, una misión dialógica y sinodal, en la “realidad pluriétnica, pluricultural y plurirreligiosa de la Amazonía”, entre “pueblos indígenas, ribereños, campesinos y afrodescendientes (quilombolas), otras Iglesias cristianas y confesiones religiosas, organizaciones de la sociedad civil, movimientos sociales populares, el Estado” (DF 23; cf. DF 30). En fin, entre y con las personas de buena voluntad que buscan, “bajo la guía del Espíritu Santo” (DF 87; 89) “la defensa de la vida, la integridad de la creación, la paz y el bien común” (DF 23).

A su vez, es en el horizonte de “comunidad y participación” (cf. DP), que la Iglesia renueva “la sinodalidad misionera de todo el pueblo de Dios, bajo el influjo del Espíritu Santo” (DF 87a). La sinodalidad misionera era el modo de ser de la Iglesia primitiva (cf. Hch 15) “y debe ser el nuestro” (DF 87). El *Documento Final* afirma que “la sinodalidad marca un estilo de vivir la comunión y la participación en las Iglesias Locales, que se caracteriza por el respeto a la dignidad e igualdad de todos los bautizados, la complementariedad de carismas y ministerios, y la alegría de reunirse en asambleas para discernir juntos la voz del Espíritu” (DF 91).

La sinodalidad “es una dimensión constitutiva de la Iglesia” (DF 88) en vista de la misión y no de la autopreservación (EC 1), que nos permite “escuchar a Dios, hasta escuchar con Él el clamor del pueblo; escuchar al pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama” (EC 6). El grito de los pueblos de la Amazonía es un grito en defensa de la vida, que exige cambios estructurales y personales, y que reclama de la Iglesia una conversión integral, también para garantizar a cada comunidad el derecho a celebrar la Eucaristía y los demás sacramentos (cf. DF 110-111).

13. Un rito marcado por una cultura eclesial marcadamente laical

En las Iglesias de la Amazonía, los laicos, en especial las mujeres, tienen un rol preponderante en todas las esferas de la vida eclesial y un Rito Amazónico no puede ignorarlo, al contrario, precisa ser espacio de su protagonismo también en la Iglesia.

El protagonismo de los laicos y laicas

En el proceso de escucha se constató el anhelo por “una Iglesia que sepa valorar la presencia de los cristianos laicos y laicas y confiarles más ministerios, dándole formación para actuar como animadores de comunidades con credibilidad y corresponsabilidad” (SN, 2019, p. 146). Es urgente implementar “una Iglesia organizada a partir del sacerdocio común de los fieles, cuyo fundamento es el sacramento del bautismo: “así como el cuerpo de Cristo es uno y tiene muchos miembros, todos los miembros del cuerpo, aun siendo muchos, no forman más que un solo cuerpo” (1 Cor 12,12); una Iglesia Pueblo de Dios, organizado en diferentes servicios y ministerios” (SN, p. 149). El Documento Final del Sínodo señala que “la Iglesia en la Amazonía, en vista de una sociedad justa y solidaria en el cuidado de la Casa Común, quiere hacer de los laicos actores privilegiados” pues “su

actuación, ha sido y es vital, sea en la coordinación de comunidades eclesiales, en el ejercicio de ministerios, así como en su compromiso profético en un mundo inclusivo de todos (DF 93).

En esta perspectiva, el proceso de escucha del Sínodo de la Amazonía aboga por nuevos ministerios para los laicos, en especial para las mujeres. Sin embargo, para evitar el clericalismo del laicado, se señala que es importante situar sus ministerios en el seno de una Iglesia toda ella ministerial: “Él fue quien constituyó a unos, apóstoles y a otros profetas; a unos predicadores del Evangelio y a otros pastores y maestros” (Ef 4,11); una “Iglesia ministerial y formada adecuadamente para la realidad y el servicio en la Región, inclusiva especialmente de las mujeres, que tenga un mayor número de presbíteros en el servicio a las comunidades, con más diáconos, diaconisas, cristianos laicos y laicas bien formados en la vivencia del Evangelio en las comunidades” (SN, 2019, p. 146). Como dice Pablo, “existen diversos carismas, pero el Espíritu es el mismo. Existen diversos servicios, pero el Señor el mismo. Existen diversas funciones, pero es el mismo Dios que obra todo en todos. A cada uno Dios le concede la manifestación del Espíritu en beneficio de todos” (1Cor 12, 4-7). Es necesario valorar especialmente “el protagonismo de las mujeres, de las juventudes y del laicado, con nuevos ministerios y servicios reconocidos e instituidos”; [...] “Valorar los propios agentes de las pastorales locales y que usen dinámicas propias de la cultura local” (SN, 2019, p. 146).

Las Comunidades Eclesiales de Base, sinodales por naturaleza

En este particular, en el proceso de escucha del Sínodo amazónico se dijo, todavía, que “en la Iglesia de la Amazonía, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y otras pequeñas comunidades de carácter doméstico, constituyen un modo de realización eclesial que evidencia la identidad de pueblo de Dios y es espacio privilegiado del protagonismo de los laicos y laicas” (SN, 2019, p. 149). Añade el Papa Fran-

cisco que “el tejido de la Iglesia local, también en la Amazonía, está garantizado por las pequeñas comunidades eclesiales misioneras que cultivan la fe, escuchan la Palabra y celebran juntas cerca de la vida de la gente. Es la Iglesia de hombres y mujeres bautizados que debemos consolidar promoviendo la ministerialidad y, sobre todo, la conciencia de la dignidad bautismal (QAm 95).

Finalmente se señaló en el proceso de escucha que “el ministerio laico no es un sustituto o competidor del ministerio de sacerdotes ordenados, sino un don del Espíritu Santo y una parte integral de la misión de la Iglesia hoy. Imaginar e implementar políticas y prácticas conducentes a una colaboración más efectiva entre varias formas de ministerio, así como a la prosperidad de cada forma particular, es esencial para la vida y la misión de la comunidad católica” (SN, 2019, p. 100-101).

Para el Papa Francisco, “una Iglesia con rostro amazónico requiere la presencia estable de líderes laicos maduros y dotados de autoridad, que conozcan las lenguas, las culturas, la experiencia espiritual y el modo de vivir en comunidad de cada lugar, al mismo tiempo que dejen espacio a la multiplicidad de dones que el Espíritu Santo siembra en todos”. [...] “Ello supone en la Iglesia una capacidad para dar lugar a la audacia del Espíritu, para confiar y concretamente para *permitir el desarrollo de una cultura eclesial propia, marcadamente laical*” (QAm 94). Pone en relieve el Papa que “los desafíos de la Amazonía exigen a la Iglesia un esfuerzo especial por lograr una presencia capilar que sólo es posible con un contundente protagonismo de los laicos” (QAm 94).

14. Rasgos del perfil de los ministerios en una Iglesia con rostro amazónico

Un rito propio implica también ministerios con un perfil específico. El presupuesto teórico-práctico fundamental e indispensable para la configuración de ministerios en una Iglesia con rostro amazónico es

una propuesta evangelizadora consistente y vigorosa, capaz de suscitar en personas, grupos y comunidades el deseo de participar y caminar juntos. Se trata de asumir y mantener vivo: a) un proyecto y un proceso de evangelización inspirados en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribe en el Sínodo para la Amazonia; b) una estructura eclesial anclada en la eclesiología del Vaticano II y una organización multicomunitaria que ponga especial énfasis en las comunidades eclesiales de base; c) la valorización de los ministerios ya existentes en la Iglesia de la Amazonia y la creación de otros que respondan a las necesidades de la vida y misión de la Iglesia en la Amazonia.

El presupuesto teórico de los ministerios eclesiales

El tema de los ministerios eclesiales es un tema eclesiológico. El Vaticano II presenta a la Iglesia, particularmente en la *Lumen Gentium*, teniendo su origen, forma y fin en la Trinidad (LG 2-4). Y la declara misterio de comunión (LG 5-8) y Pueblo de Dios (LG 9-17), subrayando - sobre la base de la condición y dignidad comunes a todos sus miembros - la participación de todos los fieles en las funciones profética (LG 12), sacerdotal (LG 10-11) y real de Cristo, y la unidad de la Iglesia en la variedad católica de las Iglesias Locales, tradiciones, culturas, carismas, ministerios y servicios (cf. LG 13ss.). El Código de Derecho Canónico recoge esta perspectiva: “Entre todos los fieles, por la regeneración en Cristo, prevalece, en cuanto a dignidad y acción, una verdadera igualdad, por la que todos, según su condición y los deberes propios de cada uno, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo” (Can. 208).

Por su propia naturaleza comunal, el Pueblo de Dios abarca una variedad de carismas, servicios y ministerios que “el Señor distribuye entre los fieles para la vida y la misión de la Iglesia” (LG 12b; cf. 1 Cor 12, 11). El ministerio puede entenderse sintéticamente como “un carisma en forma de servicio reconocido por la Iglesia” o, ampliando esta definición, como un carisma que toma la forma de servicio a la

comunidad y a su misión en la Iglesia y en el mundo, y que es acogido y reconocido como tal por la Iglesia. El uso teológico tiende a designar como ministerios algunas funciones asumidas por algunos cristianos, funciones con las siguientes características: son servicios precisos; de importancia vital; incluyen una verdadera responsabilidad; suponen una cierta estabilidad; son reconocidos por la Iglesia local (cf. Puebla, 804-805).

En la Iglesia hay ministerios “reconocidos”, “confiados”, “instituidos” (cf. Hipólito, *Tradición apostólica* 30) y ministerios “ordenados” (cf. *Hch* 6,1-6; 20,17; *Flp* 1,1; *2Tim* 2,6-7). Los ministerios ordenados de obispos y presbíteros reciben también algunos nombres: ministerios “apostólicos”, ministerios “pastorales”, ministerios “de unidad”, ministerios “presidenciales”, entre otros. Estos ministerios no tienen el monopolio de los ministerios en la Iglesia, no son la “síntesis de los ministerios”, sino “el ministerio de la síntesis”. En la Iglesia católica, los ministerios de los obispos (cf. LG 20-27), de los presbíteros (cf. LG 28) y de los diáconos (cf. LG 29) son “ordenados”. Los laicos, en cambio, pueden asumir o recibir una amplia gama de ministerios no ordenados, ya sean “reconocidos”, “confiados” o “instituidos”.

Ministerios “reconocidos” son servicios realizados por un laico o laica, por iniciativa propia o mediante su incorporación a un equipo específico, que el pastor acoge sin más formalidades, por ejemplo, informando en el momento de los anuncios de que una determinada persona desempeña esa función en la comunidad. Ministerios “confiados” son aquellos que normalmente se confieren a un laico o laica, mediante un simple documento jurídico: nombramiento, misión canónica y compromiso por parte del ministro o de la ministra, dentro de una Celebración de la Palabra presidida por el pastor de la comunidad. Ministerios “instituidos” son aquellos que reciben un laico o laica en un rito litúrgico específico llamado “institución”. En la Iglesia católica, a nivel universal, son los ministerios de lector, acólito (cf. Pablo VI, *Ministeria quaedam*; Francisco, *Spiritus Domini*) y catequista (cf. Francisco, *Antiquum ministerium*), accesibles a los laicos de ambos

sexos. Los ministerios “ordenados” son los que se confieren dentro de una celebración eucarística mediante el Sacramento del Orden.

Somos conscientes de que una cosa es instituir (en el sentido de “crear” oficialmente un ministerio) y otra muy distinta es “instituir” un ministro o ministra. La “creación” de ministerios depende de varios elementos: las necesidades de la Iglesia y/o de la comunidad local; la existencia de personas dotadas de capacidades por naturaleza y por gracia - o “carismas” - para responder ministerialmente a esas necesidades; la acogida de un nuevo ministerio por parte de la comunidad local y de la autoridad pastoral. Ya “instituir” a alguien en un ministerio - como vimos anteriormente - es conferirlo a esa persona mediante un rito litúrgico llamado “institución”.

Sabemos también que no es necesario solicitar o esperar que la Santa Sede cree nuevos ministerios “reconocidos”, “confiados” o incluso “instituidos”. Las Iglesias locales y/o Particulares pueden hacerlo, y de hecho lo han hecho como en América Latina, con libertad y responsabilidad, especialmente en las décadas inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II (cf. Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil. Misión y ministerios de los cristianos laicos y laicas, 88).

Conviene recordar que el ministerio no es sólo este o aquel servicio o función que recibe el nombre de “ministerio”, y su portador, el nombre de “ministro”; el caso más común es el de los impropriamente llamados “ministros de la Eucaristía” (sic), oficialmente “ministros extraordinarios de la comunión eucarística”. Además de este ministerio y de los ministerios instituidos de lector, acólito y catequista, los laicos y laicas pueden asumir y responder a una multitud de ministerios eclesiales:

1. en el ámbito de la «martyría»: a) el «kerigma» (el anuncio del Evangelio a los no-creyentes o a los bautizados no evangelizados): misioneros (individuales o en equipo); catequistas dedicados al catecumenado de adultos o a su (re)integración en la comunidad; misioneros insertados en movimientos apostólicos estrechamente integrados en la Iglesia local; b) la «di-

- daqué*) (profundización en el contenido de la fe): catequistas de niños, de jóvenes (pastoral juvenil), de padres (catequesis familiar, padres-guías), de preparación de novios al matrimonio, de reuniones pre bautismales; profesores de escuelas de la fe; la predicación en contexto litúrgico en determinadas situaciones (la peculiaridad de la celebración o la especial cualificación de laicos en ciertos temas); teólogos y profesores de teología, etc.; c) la «*paraclesis*» (rol crítico o profético en el mundo): animadores cristianos de movimientos sociales; periodistas cristianos, etc.;
2. en el ámbito de la «*koinonía*» (que incluye la «*leithourghía*»): además de lectores y acólitos, los ministros/as extraordinarios/as del bautismo y los testigos cualificados del matrimonio; coordinadores del equipo de liturgia; presidentes de Celebraciones de la Palabra con o sin distribución de la comunión; animadores de retiros espirituales; oficiantes de exequias, etc.;
 3. en el ámbito de la «*diakonía*»: a) responsables de la animación del Pueblo de Dios, testimoniando e indicando el camino del Evangelio, mostrando las exigencias morales de la fe en la vida personal, familiar, profesional, civil y política (técnicamente, pastoral «*hodegética*»); animadores de comunidades y grupos de base; b) el servicio de la caridad (ayuda fraterna y solidaridad): pastoral de la infancia; pastoral familiar; pastoral de la salud; pastoral penitenciaria; animadores de grupos de superación de drogodependencias; responsables de Cáritas, etc.; c) el servicio de justicia y paz: coordinadores de la pastoral obrera, pastoral de la educación; coordinadores de pastorales sociales, Comisión de Justicia y Paz, etc. En todas estas situaciones, los laicos y laicas ejercen un verdadero y propio ministerio.

El perfil de los ministerios en una Iglesia con rostro amazónico

Un Rito Amazónico implica un perfil propio de ministerios, porque la evangelización inculturada lleva a la Iglesia en su conjunto a encarnarse en las «culturas de los pueblos» (AG 9), dándole la belleza de un rostro pluriforme (EG 116) de Iglesias locales enraizadas en «cada gran territorio sociocultural» (AG 22) (FD 91). Un proceso de inculturación encarna la Palabra (martyría), la Liturgia (leithourghía), el Servicio (diakonía), la vida, la misión y la organización de la Iglesia.

Por eso, el Sínodo para la Amazonia, la Síntesis Narrativa de la Fase de Escucha, el Documento Final y la Exhortación Querida Amazonia, hablan de la necesidad de repensar el perfil de los ministerios en las Iglesias locales de la región (cf. QAm 85). El rito amazónico construido sinodalmente busca ser expresión del protagonismo de los laicos, especialmente de las mujeres, también en los ministerios.

El imperativo de responder a desafíos vitales

La precaria presencia de la Iglesia en la Amazonia – debido entre otros factores a la inmensa extensión territorial, a los lugares de difícil acceso, a la gran diversidad cultural, a los graves problemas sociales, a la escasez de ministros ordenados, a la baja diversificación de los ministerios no ordenados, a la insuficiente formación - «no puede dejarnos indiferentes y exige de la Iglesia una respuesta específica y valiente» (QAm 85). Lo que falta es «un nuevo esfuerzo de inculturación, que ponga en marcha la creatividad, la audacia misionera y la fuerza particular de la vida comunitaria» (QAm 95), superando perspectivas limitadas, soluciones pragmáticas y parciales y buscando «caminos de inculturación más amplios y audaces» (QAm 105).

Son varios los desafíos vitales que enfrenta la Iglesia en la Amazonía: la dificultad de celebrar la Eucaristía en comunidades dispersas por su inmenso territorio, lo que hace que muchas comunidades pasen meses

y hasta años sin celebrar la Eucaristía; la necesidad de «provocar una nueva vida en las comunidades» a través del encuentro con la Palabra y la maduración en la vida cristiana, por medio de diversos carismas y ministerios, lo que presupone un proceso continuo de preparación bíblica, doctrinal y pastoral» (QAm 93); la valorización especialmente del “protagonismo de las mujeres, de los jóvenes y de los laicos, con el reconocimiento de nuevos ministerios y servicios reconocidos» (QAm 61 y 95); la valorización de los “agentes pastorales locales y las dinámicas propias de la cultura local»; el imperativo de una «Iglesia ministerial y adecuadamente formada para la realidad y el servicio de la región amazónica, inclusiva especialmente de las mujeres, que tenga un mayor número de presbíteros al servicio de las comunidades, con más diáconos, diáconas, cristianos laicos y laicas bien formados en la vivencia del Evangelio en las comunidades»; la gestación de «una Iglesia que viabilice la ordenación de personas casadas y permita a los presbíteros que se han casado volver a ejercer el ministerio» (SN, 2019, p. 146); la creación de «ministerios para el cuidado de la casa común» junto a las comunidades indígenas; la acogida de quienes son «desplazados de sus territorios y empujados a las periferias de las grandes ciudades» (DF 79); el deseo de «una Iglesia que sepa valorar la presencia de los cristianos laicos y les confíe más ministerios, dándoles formación para actuar como animadores de las comunidades con credibilidad y corresponsabilidad» (SN, 2019, p. 146).

Un ministerio importante es la presidencia de los ritos propios del itinerario de la iniciación cristiana, hasta ahora, en gran medida, limitado a los ministros ordenados. Las mujeres que inician los niños en la vida, en la cultura ancestral, es la mejor habilitada para iniciar en la fe y en la vida cristiana. El Ritual de Iniciación Cristiana considera tan importante como la catequesis, los ritos que acompañan cada tiempo y cada etapa de proceso de iniciación a la vida cristiana.

15. Requisitos para una Iglesia toda ella ministerial

a) «Sínodo es sinónimo de Iglesia» (San Juan Crisóstomo)

El Sínodo para la Amazonia es consciente de que la sinodalidad caracteriza a la Iglesia del Concilio, entendida como Pueblo de Dios, en la que la dignidad común se enriquece con una enorme diversidad de carismas y ministerios. La sinodalidad indica «el modo específico de vivir y actuar de la Iglesia Pueblo de Dios, que manifiesta y realiza de manera concreta su ser «comunidad», en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en la participación activa de todos sus miembros en su acción evangelizadora», es decir, en la «corresponsabilidad y participación de todo el pueblo de Dios en la vida y misión de la Iglesia» (CTI, La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia, 6-7). La Iglesia en la Amazonia, «con vistas a una sociedad justa y solidaria en el cuidado de nuestra «casa común», quiere hacer de los laicos «actores privilegiados», fortaleciendo y ampliando los espacios de su participación en la vida y misión de la Iglesia, tanto en la consulta como en la toma de decisiones, en las asambleas y consejos pastorales, en los equipos de coordinación de los diversos servicios pastorales y en los ministerios confiados a los laicos (cf. DAp 93 y 94).

b) La pluralidad de ministerios

Una reconfiguración del perfil y de la gama de ministerios para una Iglesia de rostro amazónico (QAm 61 y 95) no sólo es necesaria, sino también posible, con base en la Escritura y en la Tradición, que «no es un depósito estático, sino la raíz de un árbol que crece en la interculturalidad, dando origen a una Iglesia de rostro plural no sólo en el espacio, sino también en el tiempo» y tiene «la misión de mantener vivo el fuego en lugar de conservar las cenizas» (QAm 66). Para ello, en lo que se refiere a la ministerialidad, basta tener presente la riqueza de carismas y ministerios que actúan en las Iglesias del Nuevo Testamento según los contextos en los que la Iglesia evangeliza y suscita comunidades, por una parte, y el grado de desarrollo de cada comunidad y de la Iglesia en su conjunto, por otra: el grupo de los Doce (cf.

Mc 3,13-19; Hch 3,13-19); apóstoles (aquí, en el sentido de misioneros), profetas y maestros, así como los que tienen el don de milagros, curación, asistencia, guía y hablar en lenguas (cf. 1Co 12,28-30). A medida que las comunidades se estabilizaban, surgieron más tarde ministerios más permanentes, como los «presbíteros-epískopos» (cf. Hch 20,17.28), el «epískopos» (cf. 1Ti 3,1-7) y el «diákonos» (Flp 1,1; 1Ti 3,13); en Hebreos, encontramos el servicio de la palabra (Heb 6:5), de la consolación y exhortación mutua (3,13), de los maestros (5,12), de los “dirigentes” o guías (hegouménos) (13,7.23); Juan subraya el amor-servicio como norma determinante de todo ministerio (cf. Jn 21,15-19); el Apocalipsis se refiere a los apóstoles y profetas (Ap 18,20; cf. Ef 2,20) y a los «ángeles de las Iglesias» (Ap 2,1.8.13.18; 3,1.7.14).

c) *Ministerios de las mujeres*

A pesar de la supremacía de los hombres sobre las mujeres en el mundo antiguo, algunos escritos neotestamentarios documentan no sólo la presencia de mujeres en las comunidades, sino el ejercicio de diversos ministerios: la familia de Estéfanos, «primicias de Acaya, [que] se consagraron al servicio de los santos» (1Co 16,15); la familia de Áquila y Prisca -que son colaboradores (*sýnergoi*) de Pablo (cf. Rm 16,3)- con «su iglesia doméstica» (cf. 1Co 16,19; Hch 18,2); las que «trabajan entre vosotros y os gobiernan en el Señor y os instruyen» (1Ts 5,12); el matrimonio Andrónico y Junia, misioneros (*apóstoloi*) (Rm 16,7); la «familia» (*oí ek tōon tīnos*) de Narciso (Rm 16,11); Febe, «diácona» (*diákonos*) en la Iglesia de Cencrea y guardiana de muchos (*prostátis pollōn*) (Rm 16,1); Pérsida, que se dedicó mucho (cf. «*kopiáo*») en el Señor (Rm 16,12); María «se dedicó [*kopiáo*] mucho por vosotros» (16,6); Trifena y Trifosa «se dedican [*kopiáo*] en el Señor» (Rm 16,12).

d) *De la ordenación de “viri probati” a equipos de presbíteros en “communitates probatae”*

La Iglesia en la Amazonia se ha manifestado a favor de la ordenación de “viri probati” (cf. Sínodo para la Amazonía. Documento final, n.

III). Sin embargo, en una Iglesia sinodal también en la composición y ejercicio de los ministerios, crece igualmente la conciencia de que la ordenación presbiteral de “*virī probatī*” deba articularse con el camino de las “*communitates probatae*”, maduras en la fe y en la vida cristiana y eclesial. En tres sentidos fundamentales: a) ordenar “*virī probatī*” para las “*communitates probatae*”; b) dotar a las “*communitates probatae*” de “equipos de ministros ordenados”; c) articular los presbíteros casados propios de cada comunidad con los presbíteros célibes que se han dedicado y se dedican a la formación de comunidades en la región amazónica con ministros y ministras laicos propios.

La cuestión no es ordenar presbíteros a hombres casados para suplir la actual escasez de presbíteros en la región amazónica. Ni simplemente brindar atención sacramental permanente a la población católica que vive en comunidades ribereñas, extractivas o en la periferia de las grandes ciudades. La prioridad es formar comunidades maduras en su fe que, para su plena constitución, hagan emerger de su seno presbíteros propios, para el ejercicio pleno de su ministerio en los múnus profético, sacerdotal y regio.

Además, un único presbítero en cada comunidad tiende a configurar el ejercicio del ministerio según líneas unipersonales, con el riesgo de ser centralizadores, autoritarios y clericalistas. Ya la existencia de un equipo de ministros ordenados en cada comunidad tiende a generar un equilibrio entre estos ministros (ningún ministro ordenado tiene más poder que otro u otros ministros ordenados), así como entre la comunidad y estos ministros, que tendrán que discernir entre ellos y con la comunidad, dotada de diversos ministerios, las decisiones que deben tomarse sinodalmente.

El equipo de ministros ordenados no va sustituir a los antiguos presbíteros, dispensándolos, sino que reforzará – por un tiempo más o menos largo – su papel de formadores de personas y de ministerios diversificados en las comunidades y de articulación entre las comunidades, las parroquias y la Diócesis. Además, a la larga, la formación inicial, continua y permanente no se verá como una exigencia desde

arriba, sino como una necesidad sentida por la comunidad y sus ministros y ministras, tanto laicos como ordenados.

No todas las parroquias de la Región están preparadas para establecer en ellas “equipos de ministros ordenados”. Del mismo modo que ninguna Diócesis estará obligada a ordenar “*virī probati*” como presbíteros. Son las “*communitates probatae*” las que van actuar en la Diócesis para poner en marcha este proyecto. Para eso, tanto la Diócesis como las parroquias deben estar íntimamente convencidas de la pertinencia y posibilidad efectiva de implementar este proyecto y acompañar activamente sus procesos.

Ministerios para varones y mujeres de forma equitativa

Para la Iglesia en la Amazonía, “cuyo tejido... está garantizado por las pequeñas comunidades eclesiales misioneras que cultivan la fe, escuchan la Palabra y celebran en profunda sintonía con la vida del pueblo”, es “urgente que se promuevan y se confíen ministerios para hombres y mujeres de forma equitativa”, consolidando y promoviendo la conciencia de la dignidad bautismal y de la ministerialidad laical (DAP 95). Sobre la participación de las mujeres, específicamente, el Papa insiste: “sin las mujeres, la Iglesia cae, como tantas comunidades amazónicas se habrían derrumbado si las mujeres no hubieran estado allí, sosteniéndolas, abrazándolas y cuidándolas. Esto muestra su poder característico”, que no puede “reducirse a un papel funcional” (QAm 101; cf. SN, 2019, p. 49).

Para una Iglesia toda ella ministerial y con rostro amazónico, las principales reivindicaciones provenientes del Sínodo de la Amazonía son las siguientes:

- a. hacer de los laicos y laicas actores privilegiados de la vida y misión de la Iglesia, tanto por el «carácter secular» que les es «propio y peculiar» (LG 31) como por los ministerios no ordenados (cf. LG 33.37; EN 73);

- b. garantizar «una mayor participación de las mujeres, de un mayor número de ministros ordenados oriundos de las comunidades eclesiales de la Región, así como la creación de nuevos ministerios en el contexto de las culturas de sus pueblos» (SN, 2019, p. 45);
- c. otorgar a «hombres y mujeres la potestad de administrar sacramentos, bautizar, celebrar matrimonios» (SN, 2019, p. 59), es decir, «que puedan presidir no sólo la Celebración de la Palabra y algunos sacramentos, sino que sean el signo vivo de una Iglesia con rostro amazónico» (SN, 2019, p. 38);
- d. confiar, por mandato episcopal de duración determinada, a causa de la ausencia de presbíteros en la comunidad, el ejercicio del cura pastoral de la misma a una persona no revestida del carácter presbiteral, que sea miembro de la comunidad cristiana y también la represente civilmente, permaneciendo siempre el presbítero con el poder y la facultad de párroco como responsable de la comunidad» (Dap 96; cf. CIC, Can. 517);
- e. crear el ministerio «instituido» de Presidente de la Celebración de la Palabra, práctica común en la mayoría de las comunidades eclesiales de la Región, dada la falta de la Eucaristía;
- f. crear el ministerio «instituido» de la «mujer dirigente de la comunidad» y ordenar a las mujeres como diáconas (cf. DF 103) - que han existido en la Iglesia durante siglos (cf. QAm 103; SN, 2019, p. 49) - garantizándoles formación en «teología bíblica y sistemática y derecho canónico» (DF 102);
- g. además de los ministerios que las mujeres ya ejercen en las comunidades, como animadoras, catequistas y dirigentes de culto, «fomentar el surgimiento de otros servicios y ministerios femeninos - ministerios con estabilidad, reconocimiento público y envío por el obispo, así como una real y efectiva incidencia [de las mujeres] en la organización, tomada de

decisiones y conducción de las comunidades (cf. *QAm 103*) - que respondan a las necesidades específicas de los pueblos amazónicos» (*EG 103*; cf. *DF 99*; *QAm 102*);

- h. el proceso de formación «para el diaconado permanente de hombres y mujeres, indígenas y nativos» y «la ordenación de hombres casados y mujeres, sean realmente considerados y discernidos, así como la readmisión de presbíteros que han dejado el ministerio para casarse» (*SN, 2019, p. 135*);
- i. repensar el ministerio de los diáconos, que también deben «promover la ecología integral, el desarrollo humano, la pastoral social, el servicio a los que están en situación de vulnerabilidad y pobreza, configurándolo con Cristo Servidor, convirtiéndose Iglesia misericordiosa, samaritana, solidaria y diaconal» (*DF 104*);
- j. asumir el imperativo de «una formación de los presbíteros según el contexto de las culturas locales... en continuo contacto con sus comunidades de origen, con sus culturas y pueblos» (*DF 108*);
- k. crear ministerios “instituidos” para el cuidado de la casa común» junto a las comunidades indígenas.

16. Un rito configurado en el rol fundamental de la mujer

Tal como en la vida de los pueblos y de las comunidades eclesiales de la Amazonía, también en el Rito Amazónico, las mujeres tienen un rol fundamental. En las cosmologías amazónicas, la figura femenina desempeña un papel central como generadora y cuidadora de la vida. Esta centralidad femenina se observa en las relaciones sociales de los pueblos indígenas, en las que las mujeres desempeñan múltiples roles. En la organización de rituales y celebraciones que surgen de las interacciones entre cristianismo, pueblos indígenas, quilombolas

y comunidades tradicionales, el papel de la mujer es fundamental. En las comunidades convertidas al catolicismo, las mujeres actúan como cantoras y catequistas, pero pocas actúan como predicadoras y ofician el culto dominical, que suele estar en manos de los varones. Ya en la Iglesia Católica, ellas son el alma en las comunidades, pero quedan fuera del poder jerárquico centralizado en los presbíteros y obispos. Para un auténtico Rito Amazónico, es esencial que las mujeres puedan, de forma simétrica y complementaria, ocupar espacios como predicadoras y oficientes de sacramentos, así como en la organización y estructuras de la Iglesia.

El proceso de escucha del Sínodo de la Amazonía registra: “es un hecho de que las mujeres son una presencia mayoritaria en las comunidades, sea en los servicios diversos de la Iglesia (pastorales, movimientos, liturgia, catequesis, formación, etc.) sea en los grupos comunitarios (escuela, sindicatos, asociaciones, grupos). La institución eclesial debe garantizar su participación en las diversas instancias de decisión eclesial, abriendo nuevos caminos para la Iglesia Panamazónica. La Iglesia debe contagiarse del estilo femenino de actuar y comprender los acontecimientos superando una actitud machista y autoritaria. Que las mujeres que forman parte del área formativa, teología, catequesis, escuelas de fe política, liturgia tengan garantizado espacios cada vez más amplios, relevantes y sean valoradas como tal” (SN, 2019, p. 91).

Una Iglesia con rostro de mujer

La *Síntesis Narrativa* registra que “en las numerosas consultas realizadas en Amazonía, se reconoció y destacó el papel fundamental de las mujeres religiosas y laicas en la Iglesia y en sus comunidades, debido a los múltiples servicios prestados. [...]”. Un obispo atestigua que en su Iglesia Local, “de setecientos catequistas, seiscientos setenta u ochenta son mujeres”, lo que implica un reconocimiento más efectivo, “incluyendo el acceso al ministerio del diaconado” (SN, 2019, p.162).

El anhelo por la ordenación de mujeres estuvo muy presente en el Sínodo y se expresó el deseo de “compartir nuestras experiencias y reflexiones con la Comisión de Estudio sobre el Diaconado de Mujeres y esperar sus resultados” (DF 103). Sin embargo, hay quienes se preguntan si conferir el ministerio ordenado a las mujeres, en el perfil en que es ejercido actualmente, no significaría una mayor clericalización de la Iglesia, cuando podría ser el fortalecimiento espiritual y sacramental de lo que ya ellas hacen. Por otra parte, hay que recordar que la clericalización es un desvío de la vida sacramental de los ministros ordenados y la “desclericalización” no debe vincularse a la suspensión de la vida sacramental como tal. Administrar correctamente los sacramentos y anunciar la Palabra de Dios forma parte de la catolicidad.

Nuevos caminos con el protagonismo de las mujeres

Del proceso de escucha de Sínodo de la Amazonía vino el fuerte llamado para “desmasculinizar la Iglesia” (SN, 2019, p. 74). Se habla de la necesidad de desencadenar procesos de superación de mentalidades y actitudes patriarcales, para que las mujeres sean reconocidas en su experiencia, reflexión, espiritualidad y modo de vivir en la comunidad: “*por tanto, ya no hay distinción entre judío y griego, entre esclavo y libre, entre varón y mujer, porque todos son uno en Cristo Jesús*” (Gal 3,28). En congruencia con la *Evangelii Gaudium*, el Documento de Santarém afirma que “la Iglesia en la Amazonía quiere ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva” (cf. EG 103).

El Documento Final del Sínodo pide que “la voz de las mujeres sea oída, que sean consultadas, que participen en la toma de decisiones y puedan contribuir con su sensibilidad para la sinodalidad eclesial” (cf. DF 101): “*Dios no hace acepción de personas*” (Rm 2,11). De hecho, es más una falta de reconocimiento, pues “las mujeres en la Amazonía, tienen un rol protagónico dentro de la Iglesia y dentro de las culturas. Sin embargo, muchas veces, en ambos casos, su rol, queda subordinado al masculino. Es necesario que la voz de las mujeres, desde sus

identidades, diversidades, forma de concebir el mundo y la historia, sea abierta, reconocida, valorizada, acompañada y fortalecida. En el proceso de escucha, ellas mismas señalan que “en la Amazonía, como en muchos lugares somos las mujeres las que realizamos el trabajo cotidiano y nuclear en y por la construcción de la Iglesia, madre y hermana, los espíritus son femeninos, la fuerza que sopla de la selva, lo que conecta al mundo, desde el vientre materno, la capacidad de crear vida a su paso, tocando todo con un espíritu nuevo” (SN, 2019, p. 162).

A su vez, en *Querida Amazonía*, testifica el Papa que en la región “hay comunidades que se han sostenido y han transmitido la fe durante mucho tiempo sin que algún presbítero pasara por allí, aun durante décadas. Esto ocurrió gracias a la presencia de mujeres fuertes y generosas: bautizadoras, catequistas, rezadoras, misioneras, ciertamente llamadas e impulsadas por el Espíritu Santo. Durante siglos las mujeres mantuvieron a la Iglesia en pie en esos lugares con admirable entrega y ardiente fe. Ellas mismas, en el Sínodo, nos conmovieron a todos con su testimonio” (QAm 99). Es necesario, pues, como se dijo en el proceso de escucha, que las mujeres, “desde sus identidades, diversidades, forma de concebir el mundo y la historia”, sean reconocidas, valorizadas, acompañadas y fortalecidas”, pues son ellas “quienes participan en los procesos de lucha y resistencia, quienes reproducen y llevan la cultura y quienes construyen la Iglesia cotidiana” (SN, 2019, p. 112).

Se dijo en el proceso de escucha que en las Iglesias Locales de la región, dada “la manera de pensar y de proceder de las mujeres”, existe “la necesidad de construir nuevos caminos con rostro de mujer” (SN, 2019, p. 49). Para el Papa Francisco, “la situación actual nos exige estimular el surgimiento de otros servicios y carismas femeninos, que respondan a las necesidades específicas de los pueblos amazónicos en este momento histórico” (QAm 102), no por falta de hombres que puedan asumir el cargo, sino porque la Iglesia necesita reconocer y valorar la dimensión femenina de su misión. Sin embargo, concluye el Papa, “estos servicios implican una estabilidad, un reconocimiento público y el envío por parte del obispo”, sin olvidar que las mujeres

tengan, igualmente, “una incidencia real y efectiva en la organización, en las decisiones más importantes y en la guía de las comunidades, pero sin dejar de hacerlo con el estilo propio de su impronta femenina” (QAm 103).

17. Un rito con organización y estructuras eclesiales con rostro amazónico

Un Rito abarca a la Iglesia como un todo e implica también una configuración particular de la institución, tanto en su organización como en sus estructuras. Una Iglesia con rostro amazónico precisa incorporar en su organización y estructuras los modos de ser y de actuar de los pueblos de la región que son compatibles con los valores del Evangelio. Como institución divina y humana, su forma de ser y su organización, son también factores culturales, son experiencias históricas y producto de sucesivas inculturaciones. *Santo Domingo* aboga por la inculturación, no solo del Evangelio, sino también de la Iglesia: “la evangelización de la cultura exige la inculturación del Mensaje revelado, de la fe y de la Iglesia (SD 248).

El proceso de escucha del Sínodo de la Amazonía registró la necesidad de integrar las poblaciones nativas en la configuración de la Iglesia en el territorio, pues, ella todavía tiene un rostro blanco, patriarcal y de pueblos exógenos (SN, 2019, p. 100-101). Afirma el Documento Final que “sólo una Iglesia misionera inserta e inculturada hará surgir las Iglesias particulares autóctonas, con rostro y corazón amazónicos, enraizadas en las culturas y tradiciones propias de los pueblos, unidas en la misma fe en Cristo y diversas en su manera de vivirla, expresarla y celebrarla” (DF 42). Registra el proceso de escucha que “es urgente que estas sabidurías y espiritualidades indígenas - que son la cara y el cuerpo de la Amazonía - sean también rostro y el cuerpo de la Iglesia con rostro amazónico” (SN, 2019, p. 119).

Una Iglesia con rostro amazónico es una Iglesia libre de antropocentrismos colonizadores, que someten y dominan la tierra y los pobres,

sin tener en cuenta el cuidado, la cooperación y que todo está interconectado. Es una Iglesia promotora de la ciudadanía ecológica y reconocedora de la Sabiduría de las/os abuelas/os y del conocimiento ancestral de los pueblos indígenas, que escucha los mayores, lo que es clave para que los jóvenes continúen trabajando en la defensa del territorio (cf. SN, 2019, p. 55). Es una Iglesia empeñada en “respetar, valorar y fortalecer la cultura propia de los pueblos indígenas”, pues todos los grupos étnicos de la Amazonía tienen las mismas inquietudes: “preservar la cultura; son nuestras costumbres que vivimos, nuestro diario vivir, el tabaco, la ayahuasca y el idioma (SN, 2019, p. 55).

Del proceso de escucha vino el fuerte apelo de “desmasculinizar la Iglesia” (SN, 2019, p. 74): una Iglesia sin colonialismo, ni patriarcado y ni clericalismo. Se habla de la necesidad de desencadenar procesos de superación de mentalidades y actitudes patriarcales, para que las mujeres sean reconocidas en su experiencia, reflexión, espiritualidad y modo de vivir en la comunidad.

Un Rito con estructuras de comunión y participación

Un Rito implica también las estructuras de la Iglesia. El Documento Final del Sínodo de la Amazonía registra que “la sinodalidad marca un estilo de vivir la comunión y la participación en las Iglesias locales, que se caracteriza por el respeto a la dignidad y la igualdad de todos los bautizados y bautizadas, el complemento de los carismas y los ministerios, el gusto de reunirse en asambleas para discernir juntos la voz del Espíritu”. Consecuentemente, “una Iglesia con rostro amazónico necesita que sus comunidades estén impregnadas de un espíritu sinodal, respaldadas por estructuras organizativas acordes a esta dinámica, como auténticos organismos de comunión” (DF 92).

Señala que “las formas del ejercicio de la sinodalidad son variadas y deberán ser descentralizadas (DF 92). en sus diversos niveles (diocesano, regional, nacional, universal)”, estableciendo “una sincronía entre la comunión y la participación, entre la corresponsabilidad y la mi-

nisterialidad de todos, prestando especial atención a la participación efectiva de los laicos en el discernimiento y en la toma de decisiones, potenciando la participación de las mujeres” (DF 92). Constata que “como expresión de la corresponsabilidad de todos los bautizados en la Iglesia y del ejercicio del *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios, están las asambleas y consejos de pastoral en todos los ámbitos eclesiales, así como los equipos de coordinación de los diferentes servicios pastorales y los ministerios confiados a los laicos”. Se reconoce “la necesidad de fortalecer y ampliar los espacios para la participación del laicado, ya sea en la consulta como en la toma de decisiones, en la vida y en la misión de la Iglesia” (DF 94).

El Sínodo de la Amazonía también registró que ante los extensos territorios de la mayoría de las Diócesis, Prelaturas y Vicariatos de la Amazonía “es necesario replantearse la forma de organizar las Iglesias Locales, repensar las estructuras de comunión en los niveles provinciales, regionales, nacionales y, también, desde la Panamazonía. Se impone “redimensionar las extensas áreas geográficas de las diócesis, vicariatos y prelaturas” (DF 112).

En la Amazonía, urge la descentralización de la parroquia en una red de comunidades, para pasar de una pastoral de visita a una pastoral de presencia. Afortunadamente, “el tejido de la Iglesia local en la Amazonía, está garantizado por las pequeñas comunidades eclesiales misioneras que cultivan la fe, escuchan la Palabra y celebran juntos cerca de la vida de la gente” (DF 95): “muy unidos todos los días frecuentaban el templo y partían el pan en las casas, participando en las comidas con alegría y sencillez de corazón” (Hch 2,47). En el territorio, “las comunidades de base, cuando supieron integrar la defensa de los derechos sociales con el anuncio misionero y la espiritualidad, fueron verdaderas experiencias de sinodalidad en el caminar evangelizador de la Iglesia en la Amazonía” (QAm 96). Muchas veces «han ayudado a formar cristianos comprometidos con su fe, discípulos y misioneros del Señor, como testimonia la entrega generosa, hasta derramar su sangre, de tantos miembros suyos» (QAm 96). Sin embargo, eso no dispensa “pensar en equipos misioneros itinerantes y

apoyar la inserción y la itinerancia de los consagrados y las consagradas junto a los más empobrecidos y excluidos (QAm 98).

Espacio litúrgico y la naturaleza como lugar epifánico

Una Iglesia con rostro amazónico implica también el tiempo y el espacio litúrgicos. El Rito Amazónico quiere contemplar un Año Litúrgico con el ritmo de la naturaleza, con el tiempo de la Creación, las estaciones y toda su biodiversidad.

Para los pueblos de la Amazonía, el territorio es un lugar epifánico, teológico. Como se testimonió en el proceso de escucha del Sínodo de la Amazonía, “cuando hablamos de la ‘Amazonía’ o del ‘espacio territorial indígena o comunitario’, estamos diciendo que ese lugar no es solo ‘ubi’ (un espacio geográfico solamente), sino que también es ‘quid’, es decir un lugar de sentido para la fe o la experiencia de Dios en la historia. No es solo un lugar desde donde vivir la fe, es también una ‘fuente’ de revelación de Dios” (SN, 2019, p. 26). Por eso, los lugares de celebración de los ritos tienen el estilo de las habitaciones o de la configuración de los espacios públicos.

La arquitectura es cultura y las culturas indígenas condicionan los espacios litúrgicos al estilo de cada pueblo, por lo general en forma circular u ovaladas, superando la arquitectura de los colonizadores y aún del cristianismo occidental, que son, en general, espacios “sagrados” que se separan del mundo “profano”, y por eso saturados de imágenes y en forma poco interactiva entre los celebrantes. Como corrobora el proceso de escucha, los pueblos de la Amazonía, para celebrar la vida requieren un espacio circular, tal como ellos se sientan en sus fiestas, en una relación de iguales, donde todo es compartido (SN, 2019, p. 33). En rigor, no hay separación entre lo sagrado y la naturaleza y, por eso, entre lo doméstico y lo religioso. Sagrado y naturaleza conforman un todo, pues “existe una interrelación entre la diversidad de fauna y flora con la existencia de un mundo sagrado, que se expresa a través del uso y conservación de lo que existe en la

selva” (SN, 2019, p. 52-53). Así, el arte en la Iglesia, que promueven los pueblos originarios de la Amazonía, manifiesta la libertad de expresión, especialmente en las formas y colores presentes en su propia cultura. En este sentido, las comunidades de la Región Amazónica veneran imágenes de Cristo, de la Virgen María y de santos patronos.

Los seminarios con rostro amazónico

Finalmente, un rito amazónico implica también el perfil de los espacios de formación al presbiterado. El seminario tradicional, que acoge a los candidatos al presbiterato en una casa grande, separada del mundo y los forma para actuar en el espacio de lo sagrado, en una parroquia sacramentalizadora y centralizadora, e integrando una Iglesia jerárquica, es totalmente anacrónico. Ya no responde a las características del mundo de hoy y a las directrices de la renovación del Vaticano II, y mucho menos a la realidad de la Amazonía. Como se dijo en el proceso de escucha, son muy pocos los presbíteros y religiosos indígenas, que una vez formados continúan siendo verdaderamente indígenas. La formación que reciben los desclasa, descampesiniza, desindigeniza. Es necesario una formación adecuada a la cultura indígena” (SN, 2019, p. 118).

En el proceso de escucha se recomienda que la “formación teológica en los seminarios busque ‘deconstruir la casa grande’” (SN, 2019, p. 118-119). Según los escuchados, “los centros de formación a la vida presbiteral y consagrada deben insertarse en la realidad amazónica, en vista a favorecer el contacto del joven amazónico en formación con su realidad, mientras se prepara para su futura misión, garantizando así que el proceso de formación no se distancie del contenido vital de las personas y su cultura, como también ofreciendo a otros jóvenes no amazónicos la oportunidad de hacer parte de su formación en la Amazonía, fomentando así las vocaciones misioneras” (DF 108). Se sugiere que “mujeres integren el equipo de formación de los futuros presbíteros” (SN, 2019, p. 74).

Tabla de Siglas

| | |
|-------|---|
| AG | Decreto <i>Ad Gentes</i> sobre la actividad misionera de la Iglesia |
| CCOE | Código de los Cánones de las Iglesias Orientales |
| CIC | Código de Derecho Canónico (1983) |
| CEAMA | Conferencia Eclesial de la Amazonía |
| CEI | Documento de la Comisión Episcopal para los Indígenas de la Conferencia Episcopal de México |
| CELAM | Consejo Episcopal Latinoamericano |
| CIC | Catecismo de la Iglesia Católica |
| CTI | Comisión Teológica Internacional. <i>La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia</i> |
| DAP | Documento de Aparecida |
| DD | Desiderio Desideravi. Carta Apostólica do Papa Francisco (2022). |
| DF | Documento Final del Sínodo de la Amazonía |
| DP | Documento de Puebla |
| DPSPA | Documento preparatorio del Sínodo panamazónico, 2019 |
| DV | Verbum Domini, Exortação Pós-Sinodal, de Bento XVI (2010) |
| EC | Constitución <i>Episcopalis Communio</i> |
| EG | Francisco, Exhortación Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i> |
| EN | Pablo VI, Exhortación Apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i> |
| IGMR | Instrução Geral do Missal Romano (CNBB, 2023) |
| ILSA | <i>Instrumentum laboris</i> del Sínodo de la Amazonía, 2019 |

- Iquitos Documento del Primer Encuentro Pastoral sobre las Misiones en el Alto Amazonas/Iquitos, Perú (1971)
- Itinerarium* San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*
- GS Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual
- LRI Liturgia Romana e inculturação (Congregação do Culto Divino, 1990)
- LG Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*
- LS Encíclica *Laudato Si'*
- Med Documentos de Medellín
- Melgar Documento del Primer encuentro sobre La Pastoral Misionera en América Latina, Melgar/Colombia (1968)
- NA *Nostra Aetate*
- OE *Orientalium Ecclesiarum*
- PAE Hacia una Iglesia en salida a las periferias. Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y Caribe.
- QAm Exhortación Apostólica *Querida Amazonía*
- RMi *Redemptor Missio*
- SA *Slavorum Apostoli*
- SC Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la Sagrada Liturgia
- SD Documento de Santo Domingo
- SLTI VI Simposio Latinoamericano de Teología India, Asunción, 2017.
- SN *Síntesis Narrativa* del proceso de escucha del Sínodo de la Amazonía, REPAM (2019).

