

HACIA EL SÍNODO PANAMAZÓNICO

Desafíos y aportes desde América Latina y el Caribe





Primera edición, junio 2019.
ISBN: 978-9974-8731-0-0

Consejo editorial

Socorro Martínez
Rosario Hermano
Pablo Bonavía
Óscar Elizalde Prada
Manoel Godoy
Carmen Margarita Fagot
Juan Manuel Hurtado

Coordinación editorial

Óscar Elizalde Prada
Rosario Hermano
Deysi Moreno García

Traducción

Paul Dabezies
Óscar Elizalde Prada

Diseño y diagramación

Milton Ruiz Clavijo

Portada

Giovanny Pinzón Salamanca

© 2019 Fundación Amerindia

Oficina Ejecutiva
Cerrito 327 / 001 (11000)
Montevideo – Uruguay
Telefax: (598) 2916 7308
E-mail: amerindia@adinet.com.uy
Web: www.amerindiaenlared.org

Amerindia Continental agradece a las agencias de cooperación que han hecho posible esta publicación:

CAFOD (Inglaterra)
CCFD (Francia)
DKA (Austria)

EMW (Alemania)
MISEREOR (Alemania)

Derechos reservados. Esta publicación no puede ser impresa sin el permiso previo, por escrito, de la Fundación Amerindia.

Estos desafíos y aportes son el resultado de un proceso de reflexión conjunto entre *Amerindia* y la Red Eclesial Panamazónica –*REPAM*– sobre la temática de la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica: “Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”. En su elaboración participaron 28 teólogas/os y pastoralistas, principalmente de América Latina y el Caribe.

Se trata, por tanto, de un signo de la misión compartida por ambas organizaciones al servicio de la vida y de los excluidos de este territorio, como servicio a la Iglesia para que los clamores de los pobres y de la Tierra iluminen el Sínodo en octubre de 2019.

Colaboradoras/es

Antonio José de Almeida

Tania Ávila

Elena Bicera

Pablo Bonavía

Margot Bremer

Agenor Brighenti

Makus Bükér

Alirio Cáceres

Mauro Castagnaro

Isabel Corpas

Óscar Elizalde Prada

Carmen Margarita Fagot

Romina Gallegos

Manoel Godoy

Rosario Hermano

Pedro Hughes

Juan Manuel Hurtado López

Mauricio López

Roberto Malvezzi

Socorro Martínez Maqueo

Bartomeu Melià

Afonso Murad

Pedro de Oliveira

Raimundo Possidônio

Justino Sarmiento Rezende

Carlos Schickendantz

Paulo Suess

Olga Consuelo Vélez

SUMARIO

PRÓLOGO	7
1. ECOLOGÍA INTEGRAL	13
Introducción	13
1.1 El cuidado del bioma y su biodiversidad	17
1.2 El cuidado de los saberes ancestrales de los pueblos originarios	20
1.3 La transición hacia una economía ecológica	25
1.4 Los procesos de educación y espiritualidad ecológica en el contexto amazónico	34
2. PUEBLOS ORIGINARIOS	39
Introducción	39
2.1 Territorialidad: el territorio como lugar teológico	45
2.2 Encarnación / Inculturación	48
2.3 Diálogo interreligioso	51
2.4 Reciprocidad: un don para cuidar de la vida y del mundo	54
2.5 Vida pascual: resistencia, martirio y Reino de Dios	57

3. NUEVOS CAMINOS PARA LA IGLESIA	61
Introducción	61
3.1 Sinodalidad: caminar juntos	67
3.2 La Iglesia católica como Iglesia de Iglesias	77
3.3 Iglesia autóctona: hacia una espiritualidad y una teología con rostro amazónico	82
3.4 Iglesia autóctona: una liturgia con rostro amazónico	93
3.5 Iglesia autóctona: ministerios y ministros/as para la Iglesia de Amazonía	99
3.6 La ordenación de mujeres para el diaconado en la Iglesia de Amazonía	109
NAVEGANDO EL RÍO, A MODO DE CONCLUSIÓN	121
ORANDO CON Y EN LA AMAZONÍA EN UN <i>KAI/RÓS</i> SINODAL	127
ÍNDICE TEMÁTICO	131

PRÓLOGO

7

La importancia del Sínodo Panamazónico que tendrá lugar en Roma en octubre de 2019 es difícil de exagerar. Se trata de una asamblea oficialmente denominada ‘especial’ porque tratará sobre cuestiones referidas a un área geográfica determinada, concretamente la Amazonía. Pero su calidad de ‘especial’ va mucho más allá de esta consideración formal. Por primera vez se manifiesta con tanta claridad que los desafíos, conflictos y oportunidades emergentes en un territorio –palabra de connotaciones más profundas que la de área geográfica– son la expresión dramática del momento que atraviesa la supervivencia del planeta Tierra y la convivencia de la humanidad toda. Y, en consecuencia, replantea el tipo de presencia que la comunidad eclesial está llamada a tener en un mundo cada vez más interconectado, violento y desigual que, sin embargo, aloja en su seno signos de la presencia vivificante del Reino de Dios.

En este Sínodo la Iglesia, a través de pastores que escuchan de cerca el latir de sus territorios y comunidades, tiene una oportunidad excepcional de abrirse a lo que el Espíritu de Jesús le invita a vivir para ser ‘buena noticia’ en el mundo de hoy, siempre que no se pierda de vista que las decisiones aprobadas serán valiosas a escala universal, precisamente en la medida en que se tomen en serio las características especiales de la región amazónica.

Especial es el *territorio* de la Amazonía, compartido por nueve países, con casi ocho millones de kilómetros cuadrados, que configuran un bioma, es decir, un sistema vivo de interacciones orgánicas que son esenciales para el equilibrio climático del planeta. Un territorio hoy disputado como espacio estratégico por grupos de poder e intereses externos que depredan sus bosques, reservas de agua potable e impresionante biodiversidad, con una explotación de carácter extractivista y una ‘cultura del descarte’.

Singular es también la *riqueza humana y cultural* de sus 35 millones de habitantes diseminados en bosques, riberas, campos y grandes ciudades. De ellos, casi tres millones pertenecen a pueblos originarios que hablan 340 lenguas diversas. Constituyen un aporte invaluable para el mundo actual, gracias a su manera armónica de relacionarse con la naturaleza, con los otros seres humanos y con Dios. Son comunidades humanas que hoy, sin embargo, se sienten agredidas en su vínculo con la Tierra, en sus valores culturales y espirituales y nos hacen un fuerte llamado a combatir la dinámica de explotación y acumulación que tiene al planeta al borde del límite y a la humanidad sometida a una creciente desigualdad.



Particular es el *momento histórico* por el que atraviesa la Amazonía. Como señala el papa Francisco, “probablemente los pueblos amazónicos originarios nunca hayan estado tan amenazados en sus territorios como lo están ahora”. Hoy son muchos los asesinados, expulsados de sus tierras, perseguidos e impedidos de reunirse y organizarse. Por eso han sido también numerosos los mártires de la Amazonía y hoy tantos testigos de la esperanza siguen luchando por la justicia, el respeto a los derechos de los pueblos y la defensa de la ‘casa común’.

La situación que vive la *comunidad eclesial* en la Amazonía es también particular. Un verdadero *kairós*. A lo largo de los más de 500 años en que la Iglesia católica ha estado presente en tierras amazónicas encontramos luces y sombras. Por un lado existe el testimonio radical del seguimiento de Jesús por parte de muchos hermanos y hermanas, llevado incluso hasta el martirio, para dar testimonio del Evangelio y defender los derechos de los más postergados. Por otro, la comunidad eclesial en su conjunto no ha logrado liberarse de la influencia del proyecto colonizador en cuyo seno se dio la primera evangelización. Por eso hoy sentimos la necesidad de una sincera conversión de actitudes y estructuras que permitan salir al encuentro de aquellos que están más heridos o son estigmatizados por sus características étnicas, culturales o religiosas.

La comunidad cristiana amazónica se siente llamada a ser una Iglesia poscolonial, plural y solidaria con los excluidos de la sociedad. Ello implica asumir con discernimiento y valentía la reforma de algunas de sus estructuras, superando el miedo que cierra a la novedad del Espíritu. El mismo papa Francisco lo ha planteado reiteradamente. Más aún, en su discurso en Puerto Maldonado, no dudó en solicitar apoyo a los propios poblado-



res indígenas: “ayuden a sus obispos, ayuden a sus misioneros y misioneras, para que se hagan uno con ustedes, y de esa manera dialogando entre todos, puedan plasmar una Iglesia con rostro amazónico y una Iglesia con rostro indígena”.

Una Iglesia con rostro amazónico e indígena será posible si se supera el marcado centralismo que condiciona tanto la vida como las estructuras de la comunidad creyente. Se trata de lograr una práctica más participativa y comunitaria de la fe, y, por eso, capaz de un discernimiento más hondo de la presencia del Reino de Dios en la historia. Una dinámica sinodal a todo nivel que garantice la escucha de laicas y laicos, religiosas y religiosos, presbíteros y diáconos, y haga que quienes son culturalmente ‘otros’ sientan que la comunidad cristiana les habla en su propia lengua.

Hoy existe una mayor conciencia de la necesidad de apoyar el surgimiento de diversos ministerios que respondan a la situación de las diferentes comunidades eclesiales amazónicas. Ministerios con un perfil mucho más participativo que permita acompañar y fortalecer los carismas personales, los procesos comunitarios y el compromiso con el propio contexto social.

Muchas comunidades reclaman que la Iglesia esté presente en los lugares lejanos, allí donde nadie quiere ir, a través de misioneros y sacerdotes autóctonos, capaces de comprender culturas y religiones de los pueblos amazónicos. En esta misma línea el Papa nos anima a la formación de un clero del lugar que conozca desde dentro las condiciones locales y hagan posible que muchísimas comunidades puedan participar regularmente en la celebración de la Eucaristía.

Por otra parte se reclama la superación de una perspectiva patriarcal y el reconocimiento franco, explícito y formal de



la participación de las mujeres en el seno de la comunidad eclesial. Reconocimiento que no ha de ser motivado por la escasez de clero sino por el valor intrínseco, original, que tiene la participación femenina en la construcción de la comunidad cristiana a todo nivel. El propio *Documento preparatorio* asume dicho reclamo e incluso plantea la necesidad de identificar el tipo de ministerio oficial que puede ser conferido a la mujer teniendo en cuenta el papel central que hoy desempeña en la Iglesia amazónica.

Finalmente hemos de señalar que es también especial la riqueza con la que cuenta este Sínodo gracias a la experiencia y reflexión que ha acumulado la *Red Eclesial Panamazónica (REPAM)* en sus cinco años de existencia. La originalidad de su aporte a la comprensión de la realidad amazónica está en que, desde su fundación, ha buscado articular a todos los actores eclesiales que trabajan en el territorio en un estrecho vínculo con los pueblos que la habitan y desde la perspectiva de una ecología integral, como propone *Laudato Si'*. Esta red ha inaugurado una nueva eclesialidad que va más allá de las lógicas organizativas actuales y permite abrir una corresponsabilidad más amplia que impulse el compromiso evangélico por la Tierra y la humanidad.

Los aportes que aquí presentamos quieren ser un servicio al conjunto de la comunidad eclesial y, de una manera especial, a quienes tienen una participación directa en el Sínodo Panamazónico. Ellos son resultado de un encuentro promovido por *Amerindia* al que fueron convocados especialistas en distintas áreas para invitarlos a redactar textos cortos, sencillos y bien fundamentados que nos orienten en las principales cuestiones que estarán en juego en la asamblea sinodal.



Nos pareció oportuno reunir esos textos en un solo volumen y, para facilitar su manejo, distribuirlos en tres grandes áreas:

1. Ecología integral.
2. Pueblos originarios.
3. Nuevos caminos para la Iglesia.

Los ponemos en manos de las y los lectores con la esperanza de que sirvan para discernir los caminos que nos invita a recorrer el Espíritu en el Sínodo Panamazónico, y más allá.



1. ECOLOGÍA INTEGRAL

13

INTRODUCCIÓN

La ecología integral se diferencia notablemente de la convencional manera de concebir lo ecológico, pues no se trata sólo de las relaciones con el medio, la fauna y la flora, sino de una mirada holística sobre las relaciones en nuestra casa común. El término griego *oikos* se refiere al hogar y origina palabras como ‘ecología’, ‘economía’, ‘ecumenismo’ que están íntimamente interrelacionadas cuando profundizamos en las causas de la grave crisis ambiental. Por tanto, hablar de ecología integral no es un enfoque ‘verde’ en el sentido clásico de los ambientalismos y ecologismos, sino una comprensión ‘multicolor’ de la vida. Se trata de “una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de

vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático”¹.

La ecología integral implica un diálogo entre la ecología ambiental, económica, social, cultural y de la vida cotidiana². Además, considera los principios éticos del bien común y la justicia entre las generaciones³. Es un estilo de vida inspirado en la espiritualidad de san Francisco de Asís, “ejemplo por excelencia del cuidado de lo que es débil y de una ecología integral, vivida con alegría y autenticidad” que encarna “hasta qué punto son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior”⁴.

Por eso mismo, “hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la Tierra como el clamor de los pobres”⁵.

El paso de una noción convencional de la ecología a una vivencia auténtica de la ecología integral implica una conversión⁶ para asumir que todo en la creación “está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación, entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas y que nos

1 *Laudato Si'*, 111.

2 Cf. *Laudato Si'*, 138-155.

3 Cf. *Laudato Si'*, 156-162.

4 *Laudato Si'*, 10.

5 *Laudato Si'*, 49.

6 Cf. *Laudato Si'*, 216-221.



une también, con tierno cariño, al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la Madre Tierra”⁷.

Dicha comprensión de la vida, tan arraigada en la sabiduría ancestral de los pueblos amazónicos, invita, desde una cultura del encuentro, a “buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza”⁸.

Por tanto, en el contexto del Sínodo Panamazónico la ecología integral planteada por *Laudato Si'* se convierte en referente, horizonte, proyecto para transitar desde una ‘cultura del descarte’⁹ a una ‘cultura del cuidado’¹⁰, entendiendo que lo que sucede en el bioma no es ajeno a lo que acontece en el resto del planeta pues “todo está conectado” e interrelacionado¹¹.

Desde esta perspectiva, el camino de conversión que conduce a la vivencia de una auténtica ecología integral de la Iglesia en la Panamazonía, tendría que considerar, al menos, cuatro aspectos:

1. El cuidado del bioma y su biodiversidad.
2. El cuidado de los saberes ancestrales de los pueblos originarios.

7 *Laudato Si'*, 92.

8 *Laudato Si'*, 139.

9 Cf. *Laudato Si'*, 22, 43, 158.

10 Cf. *Laudato Si'*, 229, 231.

11 Cf. *Laudato Si'*, 16, 66, 70, 73, 85, 91, 117, 119, 138, 240.



3. La transición hacia una economía ecológica.
4. Los procesos de educación y espiritualidad ecológica en el contexto amazónico.

En este camino de renovación eclesial es muy importante la capacidad de aprender de los pueblos originarios, la sabiduría presente en las cosmovisiones que sustentan milenarios equilibrios ecológicos; discernir en medio del mestizaje y eclecticismo, los valores que posibilitan la vida buena y sana, y tejer, desde una cultura del encuentro, los fundamentos espirituales de una ciudadanía ecológica que integre los dinamismos de la floresta, las zonas rurales y los ambientes urbanos que conviven en la inmensidad de Amazonía.

Por eso mismo, el peregrinaje de la Iglesia hacia una vivencia auténtica de la ecología integral, requiere de una mirada contemplativa sobre la acción creadora de Dios que se ha tomado muchos siglos para dar forma al conjunto de la vida en la Amazonía, que es, en sí misma, don, caricia, revelación divina. Tal asombro místico tendrá que detenerse en la diversidad como rasgo característico del entramado vital del territorio, que remite al misterio trinitario¹². La Amazonía no es una circunstancia geográfica, sino un lugar teológico. En tal sentido, es imprescindible ahondar en la noción de ‘territorio’ que atraviesa todas las cosmovisiones ancestrales. Sin territorio no hay vida. No hay vida sin territorio. Los asuntos materiales y espirituales de la humanidad están íntimamente ligados al territorio.

La conversión ecológica requiere avanzar en una conversión epistemológica para percibir la realidad de la estructura y

12 Cf. *Laudato Si'*, 239-240.



dinámica de la Amazonía con lentes de complejidad que conducen a las honduras de la espiritualidad.

Dios habla en la biodiversidad. Su Palabra encarnada requiere de la articulación e interacción de seres diferentes que expresan la grandeza y magnificencia de su amor. “El fin último de las demás criaturas no somos nosotros. Pero todas avanzan, junto con nosotros y a través de nosotros, hacia el término común, que es Dios, en una plenitud trascendente donde Cristo resucitado abraza e ilumina todo”¹³.

1.1 EL CUIDADO DEL BIOMA Y SU BIODIVERSIDAD

“Hemos de romper con el paradigma histórico que considera la Amazonía como una despensa inagotable de los Estados sin tener en cuenta a sus habitantes”¹⁴. Contemplar la Amazonía es como visitar los primeros días de la creación. La exuberancia de la vida, de lo verde, de las aguas, de los pueblos, nos remite al acto creador. “Cristo apunta hacia la Amazonía”¹⁵, decía Pablo VI. Dios nos habla desde su creación. La creación nos habla de Dios. Es necesario oír lo que Dios nos habla, intentar responder a lo que Él nos pide.

El vasto territorio de la Amazonía, con sus siete millones de km², con 34 millones de habitantes, distribuidos en ocho países, además de un territorio de la Guayana Francesa, permanece como un desafío para la humanidad. El papa Francisco

13 *Laudato Si'*, 83.

14 Francisco. *Encuentro con los pueblos de la Amazonia*. Puerto Maldonado, 19 de enero de 2018.

15 Esta expresión fue utilizada por Pablo VI en 1972, en una carta enviada a los obispos de la región.



entiende que el futuro de la Iglesia, de la humanidad y de la Tierra está vinculado al futuro de la Amazonía.

Este inmenso territorio forma un bioma. ‘Bio’ viene del griego y quiere decir ‘vida’. ‘Oma’ quiere decir ‘conjunto’. Por lo tanto, un bioma es un conjunto de vidas interconectadas, que habitan un espacio continuo, con un suelo semejante, un relieve semejante y un clima que lo rodea bastante semejante también.

Cada metro cuadrado del bioma Amazonía tiene más diversidad que cualquier otro lugar del planeta. Esa inmensa diversidad de vida garantiza a su pueblo alimentos, fármacos, esencias, aceites, y tantas otras dádivas que hasta hoy no han sido debidamente calculadas, si es que un día será posible calcular esos beneficios.

El bioma aún ofrece un regalo fundamental que es la distribución de las lluvias por todo el territorio brasileño, incluso hasta Uruguay, Argentina y Paraguay. Nos dicen los científicos que sin el bioma Amazonía la región del Cono Sur del continente, que va de São Paulo a Buenos Aires, de Asunción en Paraguay a Los Andes, se transformará en un desierto. Son los ‘ríos voladores’ –agua en forma de vapor que son llevadas por los vientos hasta el Sur– que abastecen toda esa región. Es importante recordar que existen tres ríos amazónicos: el de superficie, el aéreo y el subterráneo, llamado también ‘*alter do chão*’¹⁶.

Aún más, la Amazonía tiene gran relevancia en el ciclo del Carbono, esto es, en el proceso por el cual billones de árboles fijan el Carbono a su estructura, impidiendo que sea liberado

16 En Brasil la expresión ‘*alter do chão*’ tiene varios significados, incluyendo el nombre de una ciudad homóloga a otra portuguesa. En este caso, *alter do chão* hace referencia al ‘otro’ río –en clave de alteridad– que corre bajo el suelo, aludiendo a los ríos subterráneos.



a la atmósfera en forma de gas, en un metabolismo continuo que se autoalimenta, evitando así un mayor calentamiento de la Tierra.

Por eso, el bioma es fundamental en la regulación del clima de toda la Tierra. Esas cuatro dádivas de la Amazonía –ciclo de las aguas, ciclo del Carbono, biodiversidad y regulación del clima– solo pueden existir si la selva permanece de pie. Una vez derrumbada, no habrá retorno.

La Amazonía tiene, además, una gran variedad de pueblos –su quinta gran dádiva– con sus culturas diferentes, todas ellas con una profunda sabiduría ancestral en cuanto a saber vivir en la selva, vivir de la selva, sin destruirla. Esa socio-diversidad también es fundamental para la preservación de la Amazonía y de todas sus dádivas, sobre todo cuando un modelo depredador de desarrollo pretende ser la última palabra en términos de ‘progreso’ de la humanidad.

Hay contradicciones profundas en las miradas que existen sobre el bioma que pueden ser resumidas en una palabra: o preservamos el bioma de pie, con todas sus dádivas, o corremos el riesgo de perderlo en función de un desarrollismo inmediatista y economicista, por tanto, depredador. Con todo, la urbanización de la población amazónica no anula el bioma, por el contrario incluso exige que la selva sea mantenida de pie para el bien de todos.

La sabiduría de los pueblos supo crear sistemas productivos altamente rentables, sin necesidad de derrumbar la selva. Además, de una economía de lo cotidiano creó el sistema productivo del açaí, del cupuaçu, de la castaña, los pescados, etc. Es bueno recordar que existen otras docenas de posibilidades que podrían ser incentivadas por políticas públicas, que tienen



base sustentable, distribuyen renda y benefician principalmente a la población local, sin acudir a monocultivos como el de la soya, el ganado, la minería u otras actividades que se han revelado depredadoras del ambiente amazónico, a lo que se suman las grandes obras de infraestructura nacionales y transnacionales. Por lo tanto, es un mito que la región sea atrasada e improductiva. Ella necesita una política de desarrollo que se apoye en las fuerzas benéficas de la naturaleza y no en su destrucción.

De igual forma, el modelo del ‘capitalismo verde’ no es adecuado para la región, porque es regido por las leyes del mercado y, más específicamente, por el mercado de Carbono, con patentamiento de principios y esencias –que, en verdad, son ofrecidas gratuitamente por la naturaleza–, privatización del agua, o incluso piratería de los saberes de los pueblos para transformarlos en mercancía en este nuevo tipo de mercado.

La sabiduría de los pueblos no es pasado, ni solo presente, ella también quiere ser considerada como lugar epistemológico para el futuro de la humanidad. Por lo tanto, el conocimiento científico de la Amazonía no puede prescindir del conocimiento de los pueblos, de su ciencia, de sus teologías, de sus espiritualidades, en fin, de todas sus culturas, pues viven y preservan ese ambiente hace millares de años. Fue por las manos de estos pueblos que la Amazonía permaneció como una dádiva para los pueblos amazónicos, pero también para la humanidad y para toda la Tierra.

1.2 EL CUIDADO DE LOS SABERES ANCESTRALES DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

A lo largo del camino de la vida, los pueblos indígenas se han ido moviendo de un lugar a otro. En cada momento de la



historia, se ha logrado una conexión con el territorio pues los pueblos somos parte del territorio, no aparte. La cercanía que se genera con el territorio está mediada por la contemplación que provoca la escucha aguda del entorno, dando lugar a un conocimiento de las posibilidades de cambios en relación al clima, a la producción, o a los riesgos naturales. Podríamos decir que el indígena está atento a los latidos del corazón del cosmos, generando sincronía entre el cosmos y el ser humano. Sin embargo, hay personas que desarrollan con más precisión estas habilidades e informan/forman a la población. Ellas agudizan sus sentidos, porque el escuchar y entrar en diálogo con la ‘casa común’ implica la propia escucha del ser humano a sí mismo, pues su primer territorio es su cuerpo, y el territorio que habita –su comunidad–, no deja de ser parte de su cuerpo porque ‘somos tierra’.

Muchos de los movimientos que se han dado a lo largo de la historia en los pueblos indígenas han sido debido a cambios en la naturaleza; otros, por disputa con otros pueblos indígenas, y también por el movimiento ritual de la búsqueda de la Loma Santa. Al parecer, para lo que hoy llamamos migración había una toma de decisión colectiva, una gestión espiral del liderazgo, basada en una mirada y escucha atenta al contexto y a la evaluación de las necesidades de la comunidad. Esto impulsaba a buscar otro territorio que no los pusiera en riesgo con la naturaleza y tampoco avasallara a otro pueblo, a menos que tuvieran intenciones de lucha o colonización.

Lo interesante es que estas ‘migraciones’ no dejaban familias desprotegidas, ni generaba rupturas de relaciones internas; al contrario, era tiempo de consolidación de las familias y de la comunidad para discernir lo absolutamente necesario de



llevar, los posibles caminos a recorrer y los riesgos que implicaba. Todo esto se hacía bajo una lógica ritual de consulta a los dueños del bosque, a los dueños de los animales y a los ancestros que habitaban el lugar actual, lo mismo que a los dueños del territorio (del bioma) a donde podrían dirigirse. Estos sistemas rituales todavía se viven en distintos pueblos indígenas.

En estos procesos no hay una pérdida cultural, más bien se da un afianzamiento a través de los tiempos de narración en torno al fuego mientras llegan a su destino, aunque también se asiste a una relectura que se da en el encuentro con los otros pueblos, relectura que sólo es posible si conoce su propia historia y tejido cultural. El diálogo ritual de pedir permiso para salir del territorio actual y pedir permiso para entrar en el otro territorio genera el reconocimiento y la escucha de los rasgos propios, de los animales, las plantas, las aguas, etc. Este proceso requiere un tiempo de contemplación y aprendizaje pragmático, pero también un diálogo ritual con los seres que habitan los territorios.

En la gran historia de migraciones, los pueblos indígenas han aprendido a convivir en/con la ‘casa común’, sin destruir su fertilidad y bonanza, sin contaminar los ríos, y manteniendo la fauna. Los niveles de consumo de los pueblos no han caído en la destrucción del entorno y, en muchos casos, más bien han aportado al crecimiento de los bosques y a la fluidez de las aguas.

Senti-pensarse Tierra, ser parte de la ‘casa común’, hace que los pueblos indígenas reconozcan en el bosque, en el agua, en la tierra y en los animales, otros seres con los cuales se relaciona, generando diálogos a través de símbolos, ritos y contando sus historias a través de mitos. El cuidado del ser humano



y la satisfacción de sus necesidades son fundamentales para toda comunidad, pero esto no implica el deterioro del entorno, de los otros seres que también son parte de la ‘casa común’. Si bien se cultiva en la tierra, se caza animales, se cosecha frutos del bosque, se tala árboles y se modifica cursos de los ríos, todas estas acciones están organizadas en ciclos agrícolas entrelazados con ciclos rituales que acompañan el inicio y el cierre de cada tarea.

Los tiempos de diálogo alrededor del fuego o a las orillas de los ríos hacen que las sabidurías de estos pueblos se socialicen con los más jóvenes y con quienes se van integrando a la comunidad. No hay una sola sabiduría indígena, existen las sabidurías indígenas porque, como los ríos, los conocimientos se suman de generación en generación y desde el encuentro con otros ‘parientes’ para renovarse, para ser dinámicos y para compartir su vitalidad en su paso por la historia.

Hay una escucha a los ritmos de producción que van determinando qué plantar, dónde plantar y hasta cuándo hacerlo; si la tierra requiere descanso, se respeta y se mueve a cultivar en otro lugar. La caza es necesaria para complementar la alimentación, pero está normada por lo que la familia y/o comunidad necesita. La tala está en función de lo requerido para cuidar a la comunidad. No se trata de dejar en riesgo a la población humana, se trata de crear una armonía en la satisfacción de necesidades y en el cuidado del bioma. Esta armonía sólo se logra en esta escucha contemplativa que conecta al ser humano con su propia comunidad, y a la comunidad con la comunidad ampliada. Son estos vínculos que nos muestran la presencia de la divinidad en toda la historia, en todo el bioma.



Todo este entretejido de relaciones que co-crean una ecología integral sólo puede ser sostenido a largo plazo si se comparte y contagia esta espiritualidad de la reciprocidad y la armonía que busca del equilibrio en la ‘casa común’. Para ello, necesitamos ser/estar conscientes de los procesos educativos que viven los pueblos indígenas a través de la narración, del trabajo comunitario, de la participación en rituales y las fiestas, y aprender de estos procesos de construcción colectiva de conocimiento que se innovan continuamente.

En este contexto, las comunidades católicas, llamadas a ser discípulas misioneras que custodian la ‘casa común’, asumen en actitud humilde el aprendizaje de estos saberes ancestrales que se vinculan existencialmente con el mandamiento del Dios de la vida buena y desbordante¹⁷ y tienen en cuenta el llamado del papa Francisco, quien afirmó –meditando sobre el misterio de la Virgen de Guadalupe– que “en definitiva, nuestra fecundidad nos exige defender a nuestros pueblos de una colonización ideológica que cancela lo más rico de ellos, sean indígenas, afroamericanos, mestizos, campesinos, o suburbanos”¹⁸. El mismo papa Francisco, en *Laudato Si’*, recuerda que

en este sentido, es indispensable prestar una atención especial a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales. No son sólo una minoría entre otras, sino que deben convertirse en los principales interlocutores, especialmente cuando se avanza con grandes proyectos que afectan a sus espacios. En efecto, para ellos, la tierra no es un bien económico, sino don gratuito de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el que necesitan interactuar para mantener su identidad y sus valores. Ellos, cuando permanecen en sus territorios, son quienes mejor

17 Cf. Jn 10, 10.

18 Francisco, *Homilía en la Basílica de San Pedro*. 12 de diciembre de 2017.



los cuidan. En varias partes del mundo, sin embargo, son objeto de presiones para que abandonen sus tierras y las dejen libres para proyectos extractivos y agropecuarios que no prestan atención a la degradación de la naturaleza y la cultura¹⁹.

1.3 TRANSICIÓN HACIA UNA ECONOMÍA ECOLÓGICA

En la Amazonía se verifican los siete grandes factores que evidencian la crisis planetaria, según el diagnóstico del capítulo 1 de la carta encíclica *Laudato Si'*²⁰: (1) contaminación y cambio climático; (2) afectaciones al agua; (3) pérdida de biodiversidad; (4) deterioro de la calidad de la vida humana y degradación social; (5) inequidad; (6) debilidad de las reacciones; y (7) diversidad de opiniones. En Puerto Maldonado, el papa Francisco advirtió que

probablemente los pueblos originarios amazónicos originarios nunca hayan estado tan amenazados en sus territorios como lo están ahora. La Amazonía es tierra disputada desde varios frentes: por una parte, el neo-extractivismo y la fuerte presión por grandes intereses económicos que apuntan su avidez sobre petróleo, gas, madera, oro, monocultivos agroindustriales. Por otra parte, la amenaza contra sus territorios también viene con por la pervisión de ciertas políticas que promueven la ‘conservación’ de la naturaleza sin tener en cuenta al ser humano y, en concreto, a ustedes hermanos amazónicos que habitan en ellas²¹.

Un análisis de las voces acogidas en la fase de escucha del proceso sinodal, también da cuenta de las causas profundas de estos síntomas de crisis planetaria que se evidencian con tanta

19 *Laudato Si'*, 146.

20 Cf. *Laudato Si'*, 20-61.

21 Francisco. *Encuentro con los pueblos de la Amazonia*. Puerto Maldonado, 19 de enero de 2018.



fuerza en la Amazonía. Lo que está sucediendo en el bioma y en la vida de los pueblos que hacen parte de él, es reflejo de un paradigma tecnocrático que “intenta controlar tanto los elementos de la naturaleza como los de la existencia humana”²², poniendo como centro la rentabilidad financiera “sin prestar atención a eventuales consecuencias negativas para el ser humano”²³. En la raíz de la problemática hay un irresponsable antropocentrismo, un olvido de Dios, una ruptura de las relaciones vitales de la creación. De ahí que ante la “omnipresencia del paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites, se desarrolle en los sujetos este relativismo donde todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos”²⁴.

Por eso, “no habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología”²⁵. Las acciones evangelizadoras en el territorio amazónico no deben perder de vista que su objetivo es lograr tierra, techo y trabajo para todos, como expresión de los “cielos nuevos y tierra nueva en donde habita la justicia”²⁶. La defensa de los derechos humanos y de la Madre Tierra, en la perspectiva de los pueblos, la resistencia a los megaproyectos que ocasionan muerte prematura, el discernimiento de un modelo económico que sea verdaderamente sustentable, el planteamiento de una economía circular, profética, solidaria, amigable con los ecosistemas y los saberes ancestrales de la gente, requiere tener criterios claros, como los que plantea la Carta Pastoral del

22 *Laudato Si'*, 108.

23 *Laudato Si'*, 109.

24 *Laudato Si'*, 122.

25 *Laudato Si'*, 118.

26 2 Pe 3, 13.



CELAM Discípulos misioneros custodios de la 'casa común': discernimiento a la luz de Laudato Si'.

Por ejemplo, frente a los megaproyectos mineros, petroleros, agroindustriales, viales, hidroeléctricos que amenazan a la Panamazonía, es fundamental responder a estos cuestionamientos que formula el papa Francisco, “en orden a discernir si aportará a un verdadero desarrollo integral: ¿para qué?, ¿por qué?, ¿dónde?, ¿cuándo?, ¿de qué manera?, ¿para quién?, ¿cuáles son los riesgos?, ¿a qué costo?, ¿quién paga los costos y cómo lo hará?”²⁷. Desde esta perspectiva el obispo de Roma continúa afirmando que

en este examen hay cuestiones que deben tener prioridad. Por ejemplo, sabemos que el agua es un recurso escaso e indispensable y es un derecho fundamental que condiciona el ejercicio de otros derechos humanos. Eso es indudable y supera todo análisis de impacto ambiental de una región²⁸.

Con relación al modelo económico está claro que es necesario un cambio sustancial. El Papa aboga por “la promoción de una economía circular y el enfoque de ‘reducir, reutilizar, reciclar’ en consonancia con el consumo sostenible y los modelos de producción promovidos en el 12º Objetivo de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas”²⁹, e invita, con urgencia, a imaginar “la transición energética global de una manera que tenga en cuenta a todos los pueblos de la Tierra, así como a las generaciones futuras y a todas las especies y ecosistemas”, con

27 *Laudato Si'*, 185.

28 *Ibidem*.

29 Francisco. *Discurso a los participantes en el Encuentro promovido por el Dicasterio para el Desarrollo Humano Integral sobre industria minera*. Vaticano, 3 de mayo de 2019.



el horizonte de “eliminar la pobreza y el hambre” y bajo el criterio que “la mayoría de los combustibles fósiles se mantenga bajo tierra”, y la conciencia que “la demanda de un crecimiento económico continuo ha comportado graves consecuencias ecológicas y sociales, dado que nuestro sistema económico actual prospera cada vez más debido al aumento de las extracciones, al consumo y al despilfarro”. “La civilización requiere energía, ¡pero el uso de la energía no debe destruir la civilización!”³⁰.

Esto implica ampliar la mirada para “limitar la técnica, orientarla y colocarla al servicio de otro tipo de progreso más sano, más humano, más social, más integral”³¹. La liberación del paradigma tecnocrático reinante se logra cuando, por ejemplo,

comunidades de pequeños productores optan por sistemas de producción menos contaminantes, sosteniendo un modelo de vida, de gozo y de convivencia no consumista. O cuando la técnica se orienta prioritariamente a resolver los problemas concretos de los demás, con la pasión de ayudar a otros a vivir con más dignidad y menos sufrimiento...”³².

Por eso mismo, “no se puede pensar en recetas uniformes, porque hay problemas y límites específicos de cada país o región”³³. Es posible implementar “medidas y tecnologías de transición, siempre que estén acompañadas del diseño y la aceptación de compromisos graduales vinculantes”³⁴.

30 Francisco. *Discurso a los participantes en la conferencia “Transición energética y cuidado de nuestra casa común”*. Vaticano, 9 de junio de 2018.

31 *Laudato Si'*, 112.

32 *Ibidem*.

33 *Laudato Si'*, 180.

34 *Ibidem*.



Pero en los ámbitos nacionales y locales siempre hay mucho por hacer. El Papa dice: “¡es tanto lo que sí se puede hacer!”³⁵, por ejemplo:

- Promover las formas de ahorro de energía. Esto implica favorecer formas de producción industrial con máxima eficiencia energética y menos cantidad de materia prima, quitando del mercado los productos que son poco eficaces desde el punto de vista energético o que son más contaminantes.
- Una buena gestión del transporte o formas de construcción y de saneamiento de edificios que reduzcan su consumo energético y su nivel de contaminación.
- La acción política local orientada a la modificación del consumo, al desarrollo de una economía de residuos y de reciclaje, a la protección de especies y a la programación de una agricultura diversificada con rotación de cultivos.
- Alentar el mejoramiento agrícola de regiones pobres mediante inversiones en infraestructuras rurales, en la organización del mercado local o nacional, en sistemas de riego, en el desarrollo de técnicas agrícolas sostenibles.
- Facilitar formas de cooperación o de organización comunitaria que defiendan los intereses de los pequeños productores y preserven los ecosistemas locales de la depredación³⁶.

En este marco, la implementación de una economía ecológica, en la que los protagonistas, tanto de los cambios a escala humana, como de los paisajes productivos, ambientalmente conservados y económicamente prósperos, sean las familias

35 *Ibidem*.

36 Cf. *Laudato Si'*, 180.



campesinas e indígenas, es una tarea prioritaria para las comunidades eclesiales.

Lo fundamental es tomar conciencia de “los defectos de un sistema económico cuyo motor principal es el lucro, donde el hombre se ve subordinado al capital, convirtiéndose en una pieza de la inmensa máquina productiva, quedando su trabajo reducido a simple mercancía a merced de los vaivenes de la ley, de la oferta y la demanda”³⁷. Además, “el respeto debido al medio ambiente ha de ser siempre tutelado por encima de intereses exclusivamente económicos o de la abusiva explotación de recursos en tierras y mares”³⁸.

En este orden de ideas, en las jurisdicciones eclesiásticas de la Panamazonía se pueden implementar planes comunitarios de vida, con un enfoque de abundancia e inspirados en el Árbol de la Vida, una narrativa mística que coincide con los propósitos del Evangelio.



37 Juan Pablo II. *Discurso a los indígenas en Izamal, Yucatán*. 11 de agosto 1993.

38 Juan Pablo II. *Discurso a los representantes de los pueblos amerindios en Santo Domingo, República Dominicana*. 12 de octubre 1992.

El círculo de sostenibilidad agroecológica es una de las herramientas pedagógicas de aprendizaje desarrolladas para impulsar dichos cambios, bajo un enfoque sistémico de abundancia. Sus bases están conformadas por el agua, el suelo, el bosque y las semillas. Los cultivos, ganados, el procesamiento y la comercialización, completan el círculo de abundancia ambiental, alimentaria y económica. Ahora bien, para que todo lo anterior tenga sostenibilidad en el tiempo y en el espacio, se hace necesaria la presencia y la articulación de la familia campesina e indígena, forjadora de valores, talentos, esperanzas y sueños de vida (ver gráfica en la página anterior).

Otra de las estrategias para pasar de la escasez a la abundancia ha sido la construcción del Plan de Vida, aunado a los Sistemas Agroforestales y al Aula Viva³⁹ de parte de la Plataforma de la Amazonía y Orinoquía (PAO).

El Plan de Vida, ayuda a que la comunidad determine qué cultivos y ganados prioriza, enfatizando el procesamiento y la comercialización como estrategia local para ganar valor agregado, generar empleo, mejorar ingresos familiares y favorecer la organización familiar y colectiva.

Por su parte, los Sistemas Agroforestales y el Aula Viva constituyen una herramienta audaz de co-creación y recreación de los conocimientos y prácticas ancestrales, capaces de recuperar en la brevedad del tiempo la semilla, el alimento, la suavidad del clima y la reivindicación de derechos, en especial de los pueblos indígenas. Es, además, un espacio de conviven-

39 La Granja Agroecológica Cosmopolitana en Colombia, o la Fundación Caminos de Identidad (FUCAI), son algunos de los espacios que han implementado este tipo de prácticas de economía ecológica. Potenciar estas iniciativas que ya existen en cada país de la Amazonía es un camino de interconexión y coherencia.



cia, comunión e interacción del ser humano con la chagra, en la que se conjugan el intercambio de semillas, el trabajo en grupo y el consumo de la rica comida nativa, con los ritos, las danzas, la poesía, las canciones y la alegría de niños, jóvenes, mujeres y hombres, unidos por un mismo propósito colectivo de vivir bien y en abundancia.

Dichas herramientas de empoderamiento socio-político han ayudado a los pueblos indígenas y campesinos a recuperar el alimento, la economía, el saber, la unidad, la autonomía y la confianza, a favor de la conservación, la administración y la defensa de la selva, cuya sostenibilidad implica reconectarse a la esencia real de su historia, sus ancestros, su cultura, su espiritualidad, su cosmovisión y su territorio, de donde provienen la fuerza y la memoria viva.

Con sus testimonios de vida, su economía solidaria, su ingenio, su capacidad de afecto y su bienestar, hacen ver que uno de los mayores aportes a la sostenibilidad social y de economía colaborativa, brota desde las propias raíces humanas, fincas y territorios, precisamente allí, donde aún se escucha la voz de los manantiales, los ríos y los bosques; la voz de la fauna silvestre, del conocimiento indígena, del colorido africano y del campesino empoderado. Allí, donde se comienza a pensar que la riqueza de las selvas, más que estar en los monocultivos, el petróleo, la ganadería y la minería, está en su gente, su agua, su alimento y su territorio.

En este sentido, los procesos de economía ecológica deben atender, primero que todo, las necesidades fundamentales, promoviendo el enfoque de desarrollo local, la economía no monetaria, la reciprocidad, la solidaridad y el bien común por



encima del particular. En otras palabras, propender por la economía del cuidado y del consumo responsable.

Todo este concepto de economía colaborativa y, en general, protectora de la vida, marca entonces una profunda diferencia frente a la búsqueda del lucro inmediato, basado en la economía de la extracción, la expoliación y el desecho. Tal como se ha mencionado, los saberes ancestrales han logrado sistemas productivos sostenibles y sustentables sin talar inmisericordemente la selva, conjugando una economía de lo cotidiano, con los ritmos de una espiritualidad de la reciprocidad y la armonía que mantiene el equilibrio del bioma, con un sentido de convivencia en una gran maloca común.

Al ampliar la mirada sobre la gran cuenca amazónica y el mundo como tal, se evidencia que el modelo de desarrollo dominante universal, atraviesa todas las dimensiones posibles. Desde lo económico, el mercado gobierna todo sin importar la concentración de la riqueza y la creciente desigualdad. Desde lo ambiental se constata que la ley del mercado está por encima de todos los bienes de la creación, y que, en efecto, el desequilibrio ecológico y el cambio climático, agudizan el drama humanitario global. Desde lo socio-político se observa que todo gira en torno a la agenda económica y que el capital, a su vez, se convierte en el motor que acondiciona democracias y debilita instituciones. Por ende, se observa que la mercantilización de la cultura, en su intento por homogenizar y universalizar el consumo y el pensar de la gente, a costa de perder autenticidad, identidad y autonomía, aparece como el máximo valor de la libre competencia y del libre mercado.

Frente a todos estos modelos de desarrollo que atentan contra el alimento, el hábitat, la economía y la propia



existencia humana, urge encontrar alternativas de incidencia más local, que permitan regresar al origen y, con ello, recuperar la esperanza. Este retorno, desde las experiencias agroecológicas –arriba mencionadas–, implica despojarnos de muchas distracciones, condicionamientos y ataduras mentales que adormecen la creatividad, la intuición y la imaginación, a cambio de entender y de reconocer de nuevo las virtudes, los saberes y las cosmovisiones existentes entre las etnias ancestrales, las cuales aún conservan la capacidad de leer y concebir la naturaleza como la verdadera madre. Es imperativo concebir, asimismo, a los bosques tropicales como una biblioteca viva, un supermercado vivo, una farmacia viva, la mejor pensión, la catedral de la vida y nuestro verdadero hogar de vida.

1.4 LOS PROCESOS DE EDUCACIÓN Y ESPIRITUALIDAD ECOLÓGICA EN EL CONTEXTO AMAZÓNICO

La contemplación y la custodia del bioma en su biodiversidad, valorando, protegiendo y asimilando los saberes ancestrales de los pueblos originarios, conducen a la implementación de una economía ecológica que promueve la plenitud de la vida en la Amazonía. Estos procesos están entrelazados con la conversión ecológica (integral y radical) que posibilita el tránsito de una cultura del descarte a una cultura del cuidado. Tal como el papa Francisco plantea en el capítulo 6 de *Laudato Si'*, el primer paso de una educación ecológica es apostar por otro estilo de vida⁴⁰, desmarcándose de los mecanismos de un consumismo compulsivo y obsesivo que es el reflejo del paradigma tecnoeconómico. Pero el punto de llegada de una educación

40 Cf. *Laudato Si'*, 203.



ambiental es “disponernos a dar ese salto hacia el Misterio, desde donde una ética ecológica adquiere su sentido más hondo”⁴¹. Esta experiencia sagrada se verifica en la solidaridad, la responsabilidad y el cuidado basado en la compasión.

Cuando se habla de ‘amazonizar’ la Iglesia no es solo poner en la agenda eclesial el valor estratégico del bioma sino un sentido de vida sobrio y feliz, comunitario y solidario en la búsqueda de abundancia y paz. Es el puente para llegar a ‘laudatosificar’ la sociedad, entendiendo por ello, la actitud de alabanza (¡loado seas!) que vincula alegremente a cada creatura con su Creador. Solo recuperando esa capacidad de asombro, admiración, perplejidad mística ante el milagro de la vida revelada en la Amazonía, es posible sensibilizarse, conmoverse, indignarse ante la destrucción de cada especie, experimentar su extinción “como si fuera una mutilación”⁴², experimentar algo similar ante la “desaparición de una cultura”⁴³ y tomar conciencia que “por nuestra causa, miles de especies ya no darán gloria a Dios con su existencia ni podrán comunicarnos su propio mensaje”⁴⁴.

Sólo teniendo misericordia con la creación de la que somos parte⁴⁵ podemos implementar acciones personales y comunitarias, en el espíritu del ‘buen samaritano’ que se comprometió con aquel hombre caído en el camino. Cuidar es curar, es sanar. La hermana Madre Tierra ha sido asaltada,

41 *Laudato Si'*, 210.

42 *Laudato Si'*, 89.

43 *Laudato Si'*, 145.

44 *Laudato Si'*, 33.

45 Francisco. *Mensaje para la Jornada Mundial de Oración por el Cuidado de la Creación*. 1º de septiembre de 2016.



violentada, maltratada, y por eso la actitud ecológica tiene implicaciones económicas: “cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva”⁴⁶.

Los itinerarios eco-pedagógicos —es decir, acompañamiento para aprender a vivir y convivir como familia de Dios en el hogar común— se basan en una cultura del encuentro. En el territorio panamazónico hay culturas ocultas, aisladas, no contactadas; otras que rechazan absolutamente la civilización occidental; otras que se relacionan con la Iglesia católica como una aliada, pero sin ninguna intención de asumir el Evangelio como premisa de vida. También existe una Iglesia autóctona, integrada por pueblos originarios que han asumido a Cristo y que teje sus saberes ancestrales con la ‘buena nueva’ del Reino de Dios. En cada uno de esos escenarios, hay posibilidad de aprender ese nuevo estilo de vida que propone *Laudato Si’* y que, en la mayoría de los casos, ya es una vivencia cotidiana en las comunidades amazónicas.

Si cada parroquia de la Amazonía se propone convertirse en una eco-parroquia⁴⁷. Si cada templo, cada centro pastoral, cada escuela, se torna en una aula viva para poner en práctica el nuevo estilo de vida, habrá un nicho experiencial para que las comunidades comiencen a asumir la conversión ecológica. Se educa con el ejemplo. La coherencia ecológica integral es el principal testimonio evangelizador.

46 Lucas 10, 35.

47 Ver, por ejemplo, la *Guía de eco-parroquias* del Movimiento Católico Mundial por el Clima (https://catholicclimatemovement.global/wp-content/uploads/2016/06/Guia_de_Eco-Parroquias.pdf), o *Bandera Azul Ecológica Eclesial* (<https://banderaazulecologica.org/landing-de-categorias/eclesial-ecologica>), o *Iglesia Verde* (<https://www.egliseverte.org/>).



En ese mismo sentido, las diócesis, parroquias, congregaciones religiosas, pueden plantearse la desinversión de dineros que en el sector financiero estén favoreciendo proyectos que atentan contra la salud de los territorios amazónicos, para invertir en aquellas entidades que potencian una economía alternativa, solidaria, circular, profética. La educación debe tocar las raíces de las culturas y enfrentar decididamente el paradigma tecnocrático, el antropocentrismo irresponsable y el relativismo moral.

Vivir *Laudato Si'* en el contexto amazónico es la premisa fundamental para transformar mentalidades, actitudes y comportamientos. Una Iglesia con rostro amazónico expresa de una manera propia la espiritualidad que la sostiene. Para realizar tal tarea, ella se sirve de conceptos y de imágenes de lo cotidiano, que compone su existencia, en comunión con la naturaleza. Así hizo Jesús cuando hablaba del Reino de Dios, del Padre, de la 'buena nueva' de salvación y liberación, al usar parábolas y gestos simbólicos.

Al decir quiénes somos, nuestra misión y la espiritualidad que nos alimenta, usando analogías de la Amazonía, sentimos que tocamos en el misterio de Dios sin tener la pretensión de explicar todo. Porque la Trinidad es fuente inagotable de sentido, y cada vez que llegamos cerca, como Moisés ante la zarza ardiente, reverenciamos al Dios de la vida, el fuego ardiente que calienta e ilumina sin consumirse, la fuente inagotable de vida para nosotros y para las demás criaturas.



2. PUEBLOS ORIGINARIOS

39

INTRODUCCIÓN

En el escenario político, nubes oscuras están sobre la Amazonia y sus habitantes. Precisamente en este momento crítico, la voz del papa Francisco, a través del Sínodo para la Amazonía, viene al encuentro de los pueblos indígenas, no para reivindicar privilegios, sino para apoyarlos en la defensa de sus derechos y territorios en la Gran Amazonía. Lo que está sucediendo hoy con los pueblos de la Amazonía es política, económica, ecológica y pastoralmente relevante para el mundo entero.

Para el estudio de los pueblos originarios en la Amazonia ha sido escogidos cinco ejes: (1) territorialidad; (2) encarnación / inculturación; (3) diálogo interreligioso; (4) reciprocidad; y (5) vida pascual. Estos ejes se inspiran en la realidad amazónica, en la escucha de los pueblos indígenas y en

muchos escritos y encuentros del papa Francisco, pero, sobre todo, en su discurso-síntesis del 19 de enero de 2018 a los representantes de los pueblos de la Amazonía y sus obispos presentes en ese evento, en Puerto Maldonado, Perú.

TERRITORIALIDAD

Para los pueblos indígenas la tierra tiene un valor místico-co-espiritual y material, como la propia vida que es sagrada y dada para vivir en ella como Pueblo de Dios y convivir en justicia y fraternidad con todo lo que ha sido creado por Dios. El papa Francisco advierte y reconoce –como ya se ha dicho– que, “probablemente, nunca antes los pueblos originarios amazónicos han estado tan amenazados en sus territorios como lo están ahora. La Amazonía es tierra disputada desde varios frentes. [...] La defensa de la tierra no tiene otra finalidad que no sea la defensa de la vida”⁴⁸.

La convivencia fraterna con la tierra está amenazada por el sistema de vida basado en la explotación de la tierra y de sus habitantes. Para revertir esta situación es necesario tomar conciencia de la gravedad de las amenazas y se exige la presencia de defensores. Dios es el primer defensor de esa tierra que es vida. Para estar cerca de su creación amenazada, Él habita entre nosotros, lo que nos permite comprender la tierra como un ‘lugar teológico’.

48 Francisco. *Encuentro con los pueblos de la Amazonia*. Puerto Maldonado, 19 de enero de 2018.



ENCARNACIÓN / INCULTURACIÓN

Las grandes distancias y diversidades de la Amazonía advierten del peligro de un neocolonialismo cultural, de la centralización administrativa y de una visión unilateral del pensamiento humano. Estos tres peligros afectan también la actuación de la propia Iglesia y el Papa pide a los líderes indígenas que ayuden a superar estos peligros:

La cultura de nuestros pueblos es un signo de vida. La Amazonía, además de ser una reserva de la biodiversidad, es también una reserva cultural que debe preservarse ante los nuevos colonialismos. [...] Ayuden a sus obispos, ayuden a sus misioneros y misioneras, para que se hagan uno con ustedes, y de esa manera dialogando entre todos, puedan plasmar una Iglesia con rostro amazónico y una Iglesia con rostro indígena⁴⁹.

También los resultados de este Sínodo necesitan ser inculcados. Después del Sínodo

le debe seguir la fase de su implementación, con el fin de dar inicio en todas las Iglesias particulares a la recepción de las conclusiones sinodales, aceptadas por el Romano Pontífice [...]. Es necesario al respecto tener bien claro que las culturas son muy diferentes entre sí y todo principio general [...] necesita ser inculcado si quiere ser observado y aplicado⁵⁰.

No se trata de ser fieles a fórmulas que no transmiten la sustancia: “recordemos que la expresión de la verdad puede ser multiforme”⁵¹. Una Iglesia con rostro indígena será una Iglesia postcolonial, plural y cercana a las respectivas culturas locales,

49 *Ibidem*.

50 *Episcopalis Communio*, 7.

51 *Evangelii Gaudium*, 41.



teniendo en cuenta que no sólo la Amazonia, sino el mundo es una realidad pluriétnica, pluricultural y plurirreligiosa.

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Para convivir en paz, el mundo, en su pluralidad de etnias, culturas y religiones, exige diálogo. En el mundo plural de las religiones de la Amazonía, la Iglesia católica es una minoría que exige seguir en toda su actuación el ejemplo evangélico del ‘buen samaritano’, que vino de Jerusalén, mas no del templo, y cuya presencia actúa en favor de la vida de aquel que cayó en manos de ladrones. En el ‘otro’ reconocemos la presencia de Dios. “El reconocimiento y el diálogo será el mejor camino para transformar las históricas relaciones marcadas por la exclusión y la discriminación”⁵².

El papa Francisco agradeció a los líderes indígenas por su “rostro plural” que es un “reflejo de esta tierra” panamazónica: “un rostro plural, de una variedad infinita y de una enorme riqueza biológica, cultural, espiritual”⁵³. El ejercicio del reconocimiento del ‘otro’ en su propio contexto histórico y cultural, a veces es difícil. Pero no hay alternativa. Quien niega el diálogo, opta por el silencio hostil y la guerra. De ahí que el Papa considere “imprescindible realizar esfuerzos para generar espacios institucionales de respeto, reconocimiento y diálogo con los pueblos nativos; asumiendo y rescatando la cultura, lengua, tradiciones, derechos y espiritualidad que les son propias”⁵⁴.

52 Francisco. *Encuentro con los pueblos de la Amazonia*. Puerto Maldonado, 19 de enero de 2018.

53 *Ibidem*.

54 *Ibidem*.



RECIPROCIDAD

El diálogo con el ‘otro’ no siempre fluye fácilmente, pero nos beneficia con la gracia de dones y habilidades presentes en la vida del ‘otro’. Esta reciprocidad intercultural e interreligiosa amplía nuestro horizonte y nos permite, en la diversidad de caminos, encontrar a Dios.

Ante la diversidad de los pueblos representados en Puerto Maldonado, el Papa señaló las riquezas que recibimos a través de la convivencia con los otros: “cada cultura y cada cosmovisión que recibe el Evangelio enriquece a la Iglesia con la visión de una nueva faceta del rostro de Cristo”⁵⁵.

La reciprocidad también nos invita a renunciar a privilegios y prejuicios que consideran que la propia autonomía cultural nos da el derecho de tutelar la religión y la cultura del ‘otro’. Señala la deuda de una reciprocidad retrasada desde hace más de 500 años con un rostro actual de misioneros y antropólogos, que no es todavía amazónico. El Papa lo observó cuando dijo: “felicitó también a todos aquellos jóvenes de los pueblos originarios que se esfuerzan por hacer, desde el propio punto de vista, una nueva antropología y trabajan por releer la historia de sus pueblos desde su perspectiva”⁵⁶.

VIDA PASCUAL

Pascua es la esperanza que ha vencido la desesperación de la muerte. La Pascua nos introduce en una nueva dimensión de la *territorialidad*. No fuimos abandonados por Dios. Él per-

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.



manece entre nosotros, *encarnado* en los lugares sencillos, en el pesebre y en la cruz. Nos dejó su Palabra como un don, no para encerrarla en arcas de verdad, sino para compartirla en *diálogos* y encuentros, donde revela su verdadero contenido en la *reciprocidad* del dar y recibir. Es dando como se recibe la vida, en la resistencia, en la esperanza y en la gratuidad. Al despedirse de los líderes indígenas, el papa Francisco reafirmó “una opción sincera por la defensa de la vida, defensa de la tierra y defensa de las culturas”⁵⁷. La vida vencerá la muerte, la esperanza vencerá el desespero: “es justo reconocer que existen iniciativas esperanzadoras que surgen de vuestras bases mismas y de vuestras organizaciones”⁵⁸.

Los rostros de la Amazonía tienen características culturales y sociales. Unos nos recuerdan la belleza de la creación y de Jesús resucitado, en otros reconocemos “los rasgos sufrientes de Cristo”⁵⁹. El Sínodo para la Amazonía plantea con nuevo rigor los desafíos de la asunción de la realidad sociocultural y de la inculturación en la pauta pastoral de hoy. Las prácticas de ecología integral son también prácticas de una pastoral indígena integral⁶⁰. El papa Juan XXIII abrió con el Vaticano II las ventanas de la Iglesia. El papa Francisco, abrió la puerta a la ‘Iglesia en salida’, siguiendo al Maestro, que es “camino, verdad y vida”⁶¹.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*.

59 *Documento de Puebla*, 31.

60 Cf. *Documento de Aparecida*, 176; *Evangelií Gaudium*, 88.

61 Jn 14, 6.



2.1 TERRITORIALIDAD: EL TERRITORIO COMO LUGAR TEOLÓGICO

En el Antiguo Testamento de la Biblia, el Pueblo de Dios quiso vivir en una tierra que Dios le había prometido y en la cual deberían vivir según ‘su’ proyecto. La tierra es santa⁶² y, consecuentemente, hay que habitarla en justicia y solidaridad fraterna.

La injusticia y la corrupción destruyen no solamente la relación con la tierra y entre los habitantes que forman pueblo, sino también las relaciones con Dios mismo, dueño verdadero de la tierra. Para vivir verdaderamente como Pueblo de Dios en justicia e igualdad, los hebreos repartieron la tierra entre iguales y renovaron esa equidad constantemente cada siete años⁶³ con el año sabático, y cada cincuenta años⁶⁴ con el año jubilar. De ese modo, también los habitantes descansaron de su trabajo cada siete días (*shabath*) ya que el Creador mismo descansó el séptimo día de su obra creacional⁶⁵.

La Biblia nos dice que vivimos una relación umbilical con la tierra: hemos sido hechos de la tierra⁶⁶ y nuestro papa Francisco lo confirma al decir en su encíclica *Laudato Si'* que “nosotros somos tierra”⁶⁷. Esta afirmación nos hace cambiar la concepción tradicional de nuestra relación con la tierra. El ser humano no puede ser dueño y propietario de la tierra, sino ambos están destinados a formar parte del misterio de la vida. El Papa –como su patrono Francisco de Asís– llama a la

62 Cf. Am 8, 7.

63 Cf. Lv 25, 1-4.

64 Cf. Lv 25, 10.

65 Cf. Gn 2, 2-3; Ex 20, 10; 16, 23.

66 Cf. Gn 2, 7.

67 *Laudato Si'*, 2.



tierra “nuestra hermana”, con la que llevamos una existencia compartida: la ‘casa común’. En ese sentido, ella también es “nuestra Madre que nos acoge entre sus brazos”⁶⁸. Los pueblos indígenas amazónicos hasta hoy han conservado esta relación de pertenencia a y participación con la vida de la tierra: ella forma parte de su identidad⁶⁹.

Sin embargo, hoy día, la sociedad moderna ya no mantiene más esa relación con la tierra. La sociedad moderna ha cambiado su visión: ella ha sido degradada en objeto, en mercancía; ella comparte el destino de los pobres maltratados, siendo explotada, devastada y envenenada; en tal situación calamitosa, junto con la creación entera, ella “gime y sufre dolores de parto”⁷⁰. ¿Con qué derecho la tratamos así, si ella nos precede y nos ha sido dada como don?⁷¹.

En ese sentido la tierra es también el sitio donde acontece la vida, donde nos relacionamos unos con otros, donde expresamos nuestra identidad a través de la cultura, y es también el lugar donde se establecen nuestras interacciones materiales (económicas, políticas, sociales, etc.) y simbólicas (espirituales, religiosas, psicológicas, identitarias, etc.), dando como resultado la noción de territorio.

El territorio es mucho más que una concatenación de equilibrios mecánicos donde las personas juegan un papel de partículas intercambiables. Es, más bien, el lugar donde la vida adquiere sentido, y en donde se experimenta a Dios en la

68 *Laudato Si'*, 1.

69 Cf. *Laudato Si'*, 38.

70 Rm 8, 22; cf. *Laudato Si'*, 2.

71 Cf. *Laudato Si'*, 67.



historia. Un Dios que ha querido asumir la condición territorial para ser uno con nosotros y asumir nuestros gozos, dolores y esperanzas, como parte de su proyecto de encarnación.

En esto se expresa al territorio como lugar teológico; es un sitio donde acontece la relación con el ‘otro’, con el sitio de donde provengo y todo lo que lo compone, y con lo divino. En la tradición de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola, Dios mira a las personas sobre la faz de la tierra (en el territorio), reconoce la enorme diversidad, y descubre la pérdida de sentido y de rumbo de muchas mujeres y hombres que son verdaderas hijas e hijos, por lo que Dios mismo experimenta internamente el deseo de ‘hacer redención del género humano’. Y, para que esto sea posible, se territorializa, es decir, se encarna.

Esta noción de territorio como lugar teológico, que emana de la encarnación, es también verdad para las comunidades amazónicas, sobre todo los pueblos originarios, quienes, aún en su gran diversidad, experimentan al territorio como lugar sagrado, donde todo lo vivo revela lo sagrado, y donde todo el dinamismo vital expresa las presencias de los diversos espíritus que dan sentido a su existencia en búsqueda de un ‘buen vivir’.

El territorio es lugar de la epifanía⁷² porque ahí se manifiesta la reserva de vida y la sabiduría para el planeta como caricias de Dios⁷³.

72 ERCRILA. Equipo de Reflexión sobre Culturas y Religiones Indígenas de Latinoamérica. Jesuitas América Latina, 2019.

73 Cf. *Laudato Si'*, 84.



2.2 ENCARNACIÓN / INCULTURACIÓN

Las grandes distancias geográficas y las diversidades culturales de la Amazonía produjeron también grandes distancias pastorales. “Para escuchar a los pueblos indígenas y a todas las comunidades que viven en la Amazonía, como los primeros interlocutores de este Sínodo [...] necesitamos de una convivencia más próxima”⁷⁴. Los grandes esfuerzos pastorales de la Iglesia posconciliar en la Amazonía no consiguieron superar plenamente su pasado colonial en sus estructuras, celebraciones y teologías, y construir Iglesias más próximas, descentralizadas y con rostro amazónico. El misterio de la encarnación, la práctica de la inculturación y la descentralización, y la política social de la solidaridad como partes integrantes de una “ecología integral”⁷⁵ pueden guiar hacia la superación real de esas distancias e impulsar, siguiendo la propuesta del Sínodo, los “nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”.

Jesús, siguiendo su naturaleza humana, nació en Belén y fue criado en Nazaret, donde tuvo una existencia social (se enculturó) en la cultura de sus padres. Hasta aquí no hubo inculturación en una cultura extraña. Él aprendió desde la niñez su propia cultura como nosotros lo hacemos. Como persona divina, sin embargo, podemos analógicamente decir, que Él salió de su ‘patria divina’ y se inculturó en su ‘patria humana’. Su ‘patria divina’ no era sólo otro país o continente, sino otra realidad, concebida en nuestra fe como una realidad totalmente diferente, donde él fue “generado, no hecho” (*genitum non factum*).

74 Secretaría General del Sínodo de los Obispos. *Documento Preparatorio del Sínodo para la Amazonía*, 4. 2018.

75 Cf. *Laudato Si'*, 87-162.



“Desde el inicio del mundo, pero de modo particular a partir de la encarnación, el misterio de Cristo opera de manera oculta en el conjunto de la realidad natural”⁷⁶. “En el colmo del misterio de la encarnación, quiso llegar a nuestra intimidad. [...] Unido al Hijo encarnado, presente en la Eucaristía, todo el cosmos da gracias a Dios. En efecto, la Eucaristía es de por sí un acto de amor cósmico”⁷⁷. Al aproximarnos a la inculturación, la encarnación se trata de una analogía de este amor, de “una analogía que no es mediocre” como la *Lumen Gentium* esclarece⁷⁸.

La alteridad, que es el tercer concepto en discusión en este texto, está estrechamente vinculada con la identidad. En un contexto pluricultural o de hegemonía cultural, la asunción de la propia alteridad es esencial. Los pueblos amazónicos, indígenas y no indígenas, requieren continuamente de resistir contra cualquier intento de destrucción de su identidad/alteridad para la asimilación o integración bajo los patrones culturales dominantes, viciados por la perspectiva de lucro, crecimiento y aceleración. La noticia más elogiosa de los conquistadores sobre los pueblos conquistados, en el siglo XVI, fue que ellos –los pueblos indígenas– hacen todo ‘como nosotros’. En Brasil, asistieron a la primera misa celebrada por fray Henrique de Coímbra ‘como nosotros’ y se arrodillaron ‘como nosotros’. En el plano cultural, la reducción de la diversidad de los pueblos indígenas, la integración en el proyecto hegemónico y la imitación de la cultura dominante fueron las exigencias del razonamiento colonial. Muchos pueblos no aceptaron asentar su vida

76 *Laudato Si'*, 99.

77 *Laudato Si'*, 236.

78 *Lumen Gentium*, 8.



en el tripié reducción-integración-imitación y fueron masacrados, otros asumieron el cristianismo como ‘religión estratégica’ para relacionarse diplomáticamente con la sociedad envolvente.

Por la encarnación, como prototipo análogo de inculturación, Dios tejió nuevamente una interrelación rota entre el Creador y la criatura, redimió a la humanidad, a la naturaleza, al planeta Tierra y a todo el cosmos. ‘Redimir’ quiere decir, ponerse en comunicación, hacer nuevamente a la humanidad y a la naturaleza ‘cercanas’. La cercanía posibilita que todo y todos estén al servicio recíproco en el interior de una “ecología integral”⁷⁹. Y esto “exige sentarse a pensar y a discutir acerca de las condiciones de vida y de supervivencia de una sociedad, con la honestidad para poner en duda modelos de desarrollo, producción y consumo. No está de más insistir en que todo está interconectado”⁸⁰, incluso “la relación íntima entre los pobres y la fragilidad del planeta”⁸¹.

“La sociedad panamazónica es pluriétnica, pluricultural y plurirreligiosa”⁸². La diversidad cultural apunta hacia una inculturación o encarnación más real, concretamente para la asunción de los modos de vida y de las culturas en su diversidad. “Continúa siendo válido, en el orden pastoral, el principio de la encarnación formulado por san Irineo: lo que no es asumido no es redimido”⁸³.

La ‘encarnación’ y la ‘inculturación’ restablecerán una proximidad comunicativa, amorosa y servicial entre Dios, la

79 Cf. *Laudato Si'*, 137ss.

80 *Laudato Si'*, 138.

81 *Laudato Si'*, 16; cf. *Evangelii Gaudium*, 216.

82 *Documento de Aparecida*, 86.

83 *Documento de Puebla*, 400.



humanidad y la naturaleza. Ni el Evangelio ni los evangelizadores tienen un monopolio cultural:

No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde. Si bien es verdad que algunas culturas han estado estrechamente ligadas a la predicación del Evangelio y al desarrollo de un pensamiento cristiano, el mensaje revelado no se identifica con ninguna de ellas y tiene un contenido transcultural. Por ello, en la evangelización de nuevas culturas o de culturas que no han acogido la predicación cristiana, no es indispensable imponer una determinada forma cultural, por más bella y antigua que sea, junto con la propuesta del Evangelio. El mensaje que anunciamos siempre tiene algún ropaje cultural, pero a veces en la Iglesia caemos en la vanidosa sacralización de la propia cultura, con lo cual podemos mostrar más fanatismo que auténtico fervor evangelizador⁸⁴.

El Evangelio y el magisterio de la Iglesia abrirán las puertas para que el Sínodo pueda optar por una Iglesia con rostro amazónico, una Iglesia encarnada e inculturada que asume la alteridad de las culturas locales en sus actividades pastorales, expresiones litúrgicas y lenguajes.

2.3 DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones
(Hans Küng).

Sabemos que la religión constituye el corazón de la cultura de cada pueblo y que se convierte en fuente inspiradora que influye en la conciencia junto con la corriente que ejerce la realidad

84 *Evangelii Gaudium*, 117.



sociocultural. El mundo actual es profundamente ‘pluri-religioso’ y el cristianismo es una minoría en esa red. Con más razón se debe poner en práctica el diálogo interreligioso en el cual ambas partes se sirven y se nutren de una colaboración mutua en interdependencia.

En ese ejercicio no se debe olvidar que para cualquier diálogo hay ciertos presupuestos. Uno de ellos, el más importante, es que ambos interlocutores se sienten parte de un todo que están buscando y, por lo menos, ponerlos en relación. Es necesario comprender al ‘otro’ en el contexto de su propia cosmovisión⁸⁵.

El conocimiento de la religión del ‘otro’ promueve su entendimiento y comprensión y aumenta su aceptación. No se debe pretender convencerle, sino respetarle en su diversidad para que puedan abrir mutuamente nuevos horizontes y descubrir y reconocer la importancia universal de la diversidad de religiones. Casi todas las religiones tienen intrínsecamente la ‘regla de oro’⁸⁶ que contiene la práctica de una misma ética, tanto dentro como fuera de su círculo religioso.

Las culturas, marcadas por sus religiones, encierran toda una cosmovisión de la vida, de la humanidad y del mundo divino. Es importante que los interlocutores de diferentes religiones tengan en cuenta este aspecto para comprender el punto y que lo vean dentro de su contexto. Ambos interlocutores deben respetar que “cada uno de nosotros es el fruto de un pensamien-

85 Cf. *Laudato Si'*, 78.

86 La regla de oro dice: trata a los demás como quieres que te traten a ti.



to de Dios”⁸⁷; por tanto, un diálogo interreligioso necesariamente debe ser siempre a la vez un diálogo intercultural.

El diálogo interreligioso recibió con el Concilio Vaticano II un fuerte empuje y una nueva importancia. Recientemente Francisco afirmó que hay que asumir la “cultura del diálogo”⁸⁸ como camino para llegar a la paz. El conocimiento recíproco de la religión del ‘otro’ hace posible discernir algunos valores transculturales, como por ejemplo: el reconocimiento que se trata del mismo Dios del que están hablando; también el reconocimiento que el pluralismo y la diversidad de religiones son expresiones de una sabia voluntad divina, que nos conduce al encuentro de una ‘fraternidad humana’ la que se realiza conviviendo en la diversidad. La sabiduría divina debe ser reconocida como fuente del derecho a ser diferente y como fuente de justicia, basada en la misericordia, camino hacia una vida digna de todos.

Concluimos que el diálogo interreligioso significa encontrarse en el espacio de los valores humanos, espirituales y sociales comunes. El diálogo interreligioso se basa en la teología del pluralismo religioso; por eso debe cuidar y cultivar sus propias fuentes y experiencias y a la vez, abrirse para recibir en ese diálogo un nuevo enfoque. Siempre el diálogo debe estar al servicio de construir fraternidad, partiendo de la misma convicción que “Dios nos ha creado para conocernos, para cooperar entre nosotros y para vivir como hermanos que se aman”⁸⁹.

87 *Laudato Si'*, 65.

88 Francisco. *Documento sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*, elaborado entre los musulmanes de Oriente y Occidente junto a la Iglesia católica de Oriente y Occidente.

89 *Ibidem*.



2.4 RECIPROCIDAD: UN DON PARA CUIDAR DE LA VIDA Y DEL MUNDO

La región panamazónica es habitada por muchos pueblos originarios. Ellos poseen sus historias sagradas, lenguas, conocimientos, tradiciones, espiritualidades y teologías. Todos ellos buscan construir un ‘buen vivir’ y la comunión de las personas entre sí, con el mundo, con los seres vivientes y con el Creador-Creadora. Ellos se sienten viviendo bien en la ‘casa’ que el Creador-Creadora les entregó la Tierra. Los sabios de cada pueblo, en reconocimiento y respeto de los bienes recibidos, realizan diversos rituales y ceremonias de cantos, danzas y pinturas corporales. Realizan los rituales de protección de la vida humana, de la naturaleza, de los seres vivos y del mundo en general.

La Tierra entendida como ‘casa’ es un lugar para vivir-morar, espacio de convivencia familiar, del cuidado de la vida, del crecimiento de las cualidades humanas, del compartir de la vida, de la alimentación, de los sueños, de la alegría, de la preocupación, tristeza y superación de las dificultades. Es un espacio para la procreación, para el amor, el cariño, la acogida, el hospedaje y el perdón. Esa comunión está marcada por la reciprocidad. Cada pueblo la concreta a su modo propio. Entre los guaraníes, por ejemplo, la reciprocidad se expresa con la palabra *jopói*: manos abiertas uno para el otro. Los antropólogos distinguen la ‘reciprocidad gratuita’, la ‘reciprocidad equilibrada’ y la ‘reciprocidad negativa’ (o sea la venganza, que es también el precio de las cosas).

La ‘reciprocidad gratuita’ es uno de los grandes valores de los pueblos originarios de la Amazonía. Se origina en la comprensión de que cada pueblo nace de un mismo Padre-Madre



ancestral. Son hermanos y hermanas, habitantes de la misma 'casa'. Todas las personas asumen la responsabilidad de asegurar el bien de la 'casa', de la vida de los que ahí viven y de los espacios donde realizan el trabajo, la pesca, la caza, etc.

La reciprocidad vivida como 'responsabilidad recíproca' genera el 'buen vivir' de un pueblo, la armonía consigo mismo y con los demás. La práctica de la 'distribución' y 'retribución' de los bienes humanos, materiales e inmateriales (espíritus) es la manifestación de la reciprocidad. Ello contribuye para que la persona se sienta bien, se sienta con el deseo para ofrecer un bien para las otras personas y para pedir aquello que necesita. Así crece y se fortalece la confianza y la generosidad.

La reciprocidad genera comunidades satisfechas, da vitalidad, unidad, fraternidad, entusiasmo, participación y perdón. La reciprocidad es el corazón/alma de la comunidad. Es una garantía de calidad de vida personal y comunitaria.

El compartir los alimentos durante las comidas de la comunidad es la expresión de la reciprocidad. Se practica entre muchos pueblos indígenas. Genera la alegría de vivir como miembros de la comunidad. Todos colaboran para el bien de la vida. Los hermanos y hermanas líderes originales y líderes elegidos animan, cuidan y motivan a sus hermanos. Velan por la continuidad de la vida y los valores heredados de sus abuelos y abuelas.

La reciprocidad entendida como gratuidad es la donación de la persona misma y la donación de bienes materiales obtenidos mediante el sudor del trabajo, el sacrificio, la perseverancia y la persistencia. Estas actitudes muestran la madurez de las personas, dejándolas felices, acogidas, acogedoras, valoradas y amadas.



La reciprocidad ayuda a vivir bien como individuos, familias y miembros de un mismo pueblo. Ella permite profundizar, cada vez más, el valor de la práctica de la fraternidad y el crecimiento del espíritu de familia. Fortalece la unión de las personas, haciéndolas fuertes desde la unidad étnica e interétnica.

La reciprocidad combate el individualismo, el egoísmo, el ensimismamiento a través de la sencillez y la humildad. Cada persona se siente a gusto compartiendo lo que posee y valorando a la otra persona, de acuerdo con su condición. Los que poseen bienes materiales los comparten para el bien de la gente de la comunidad y los que no, se sienten apoyados por la comunidad. La participación y su presencia personal en la comunidad es también reciprocidad. La humildad es la capacidad de presentarse como uno es, con lo que posee y lo que no posee. Es la capacidad de superar el egoísmo, la envidia, el miedo y la vergüenza.

La reciprocidad practicada por los pueblos originarios puede enriquecer la comprensión de la gratuidad del mensaje del Evangelio de Jesús, no sólo a nivel discursivo, sino como valor práctico. Es un valor divino que los pueblos originarios, bajo la inspiración divina y la sabiduría ancestral, construyen: el proyecto de vida que garantice la armonía y el equilibrio entre sí, con el Creador-Creador, con el mundo y con los seres vivos.

La reciprocidad propuesta por los pueblos originarios apunta a su ‘buen vivir’ y a vivir en plenitud según el Reino de Dios, ya aquí en la Tierra, en sus territorios, con sus modos de vida. La reciprocidad, como propuesta del Reino de Dios en la Tierra, tiene en su horizonte la construcción de la vida comunitaria, del bien y de la defensa de la vida humana, de la naturaleza, del mundo y de todos los seres vivos.



2.5 VIDA PASCUAL: RESISTENCIA, MARTIRIO Y REINO DE DIOS

Resistencia de los pueblos originarios, martirio y Reino de Dios, tienen algo en común: la entrega de la propia vida por una causa mayor: la vida de los sufrientes, de los perseguidos. Y es que el Reino de Dios se construye dentro de las demandas y necesidades de los pueblos. Decir la verdad en estas circunstancias y comprometerse con ella, tiene un precio que hay que pagar. Esto es la Amazonía: territorio de dolor y de propuesta, lugar teológico donde se actualiza la Pascua de Jesús. Por miles de años, en un contexto tremendamente hostil, estos pueblos pudieron vivir ahí. Hicieron la vida posible, incluso a modo de un ‘buen vivir’.

2.5.1 RESISTENCIA

La ONU declaró el año 1993 como el año de los pueblos indígenas. Existen en el mundo 300 millones de pueblos originarios y el 90% viven en la pobreza, Pero ellos aportan la diversidad cultural.

En este sentido, para entender la actual situación de pobreza y marginación de los pueblos originarios, no bastan las estadísticas, los índices de nutrición, de mortalidad o de educación –que pueden ayudar– sino que debemos recurrir al análisis histórico y cultural de los pueblos. En el fondo –y en aras de la concisión– podemos decir que se trata de una identidad negada a los pueblos originarios de estas tierras. Una identidad que se negó como proyecto histórico, político, social, cultural y religioso de los pueblos indios. Lo que se mostró en el siglo XVI, y dadas las circunstancias y la ideología de aquellos tiempos, fue la imposibilidad de un encuentro intercultural



entre dos pueblos o más y la incapacidad de parte del conquistador de acompañar el proyecto de nación y de los pueblos originarios de América Latina.

Lo más terrible fue eso: el cortar el proyecto histórico que cada pueblo había ido forjando en miles de años con su propia cosmovisión. En efecto, cuando llegaron aquí los conquistadores y los misioneros, no encontraron indios en el ‘nuevo mundo’, sino lo único que encontraron fueron náhuas, mayas, quichuas, aymaras, guaraníes, tuyucas, etc. Cada pueblo con su proyecto histórico, con las grandezas, los problemas y las vicisitudes propias de todo ser vivo que camina y hace historia.

No basta pues mirar el pedacito de historia que comprenden los últimos 527 años, sino que nuestra mirada debe abarcar los 25.000 o 30.000 años que llevaban estos pueblos caminando, creando cultura, haciendo teología y dejando tras de sí huellas maravillosas de sabiduría y fortaleza, como podemos apreciar en todo el continente.

A lo largo de la historia estos pueblos han resistido al hambre, a las enfermedades, a las guerras, a los asesinatos – sólo en el Brasil el año 2018 fueron asesinadas 180 personas – al saqueo de sus recursos, de su oro y de su plata; han resistido a la discriminación y a la marginación; han recibido otra religión que muchas veces sintieron impuesta y una fe diferente, no dialogada, incorporando lo mejor que encontraron de aquel mensaje nuevo en su sabiduría ancestral. Y sobre todo, han resistido al tiempo.

No es verdad que con la conquista todo terminó, hubo cambios profundos, sí, pero ahí están en pie 290 pueblos originarios en la Amazonía con su cultura y tradiciones, con su lengua propia y su manera de sentir a Dios y a la creación, con



su manera de organizarse y de expresarse. Es una teología de la resistencia, resiliencia. Quieren acabar con los pueblos originarios, pero ellos se transforman, se modifican. En América Latina y el Caribe resisten 522 pueblos originarios.

En algunas de las Cumbres continentales de los pueblos indígenas han denunciado esta situación con fuertes palabras:

Denunciamos que los gobiernos nacionales de América están empleando cada vez más la represión violenta caracterizada por violaciones de nuestros derechos humanos y derechos como pueblos; la criminalización de nuestros actos en defensa de la vida y ceremonias espirituales; la para-militarización; los desalojos de nuestras tierras, la ocupación militar; la cooptación y corrupción de autoridades locales y dirigentes; la promoción de proyectos que tratan de ‘compensar’ los perjuicios que realizan empresas transnacionales; el supuesto reparto equitativo de beneficios; la migración forzada; promueven la división, la confrontación y el enfrentamiento armado entre comunidades, para imponer sus políticas excluyentes, racistas y opresivas⁹⁰.

2.5.2 PASCUA-MARTIRIO

Esta resistencia ha tenido un altísimo costo en vidas humanas, en sufrimiento, pero también en altísimas cuotas de valor y de martirio. ¿Cuáles son las raíces más profundas del martirio?

“Todo martirio en el fondo es un acto de amor”, nos compartía Justino, sacerdote perteneciente al pueblo tuyuca de la Amazonía brasileña. El que muere mártir no busca el dolor, la pobreza, la muerte, sino que busca la vida, carga con el dolor y el sufrimiento de aquellos a quienes hace sus hermanos, y por

90 *II Cumbre continental de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala.* Declaración de Quito, Ecuador. Julio de 2004.



amar tanto la vida en aquellos a quienes es arrebatada, entrega la propia. Así lo hizo Vicente Cañas en Brasil.

El mártir es un amante de la vida en todas sus formas. Por eso hay mártires de la ecología como en la región amazónica, mártires de las *favelas* o en la lucha por la tierra, mártires a causa de la lucha contra la minería extractivista o en defensa del agua, mártires por la defensa de los derechos humanos, mártires por causa de la justicia y de la paz como nuestro san Romero de América.

Y el martirio es una explosión de vida como signo del Reino, toca una plenitud y un misterio de nuestra fe cristiana que sólo podemos entender desde la Pascua de Jesús, su muerte y resurrección. El martirio es un signo interreligioso del Reino, abierto a todas las religiones en las cual Dios es el centro de toda vida. La tierra panamazónica, por haber recogido la sangre de tantos mártires suyos, verdaderamente es ‘tierra sagrada’.



3. NUEVOS CAMINOS PARA LA IGLESIA

61

INTRODUCCIÓN

En su discurso en Puerto Maldonado el papa Francisco, luego de agradecer a quienes han sembrado con tanto esfuerzo el Evangelio en tierras amazónicas, afirmó que hoy la Iglesia de esa región está llamada a recorrer ‘camino nuevos’. Esta convicción no es reciente: aparece ya en el título con que decidió convocar a este Sínodo especial. Lo que sí puede resultar sorprendente para muchos es su afirmación de que esta vocación a la novedad ya está presente en la raíz de nuestra memoria como pueblo creyente, o sea, en la experiencia original del propio Jesús. Dice Francisco: “Cristo también se encarnó en una cultura, la hebrea, y a partir de ella se nos regaló como ‘novedad’ a todos los pueblos de tal manera que cada uno, desde su propia

identidad, se sienta autoafirmado en Él”⁹¹. Precisamente por esta autoafirmación que produce la novedad de Jesús es que “cada cultura y cada cosmovisión que recibe el Evangelio enriquece a la Iglesia con la visión de una nueva faceta del rostro de Cristo”⁹². Por eso también en estas tierras y en este tiempo, concluye el Papa, “necesitamos que los pueblos originarios moldeen culturalmente las Iglesias locales amazónicas”⁹³.

Con esta fundamentación cristológica de su propuesta de conversión pastoral para la Amazonía, el papa Francisco busca evitar que sea interpretada como una estrategia de la Iglesia para ganar adeptos de los pueblos autóctonos a cambio de renunciar a su identidad más honda. Esta cuestión de cómo mantener la identidad eclesial en una Iglesia decididamente pluricultural y pos-colonial es precisamente la que nos lleva a revalorizar el ‘cambio de paradigma’ y ‘la vuelta a las fuentes’ que están en el corazón del Concilio Vaticano II. Sólo desde el horizonte conciliar puede comprenderse lo que Francisco nos propone hoy para una comunidad cristiana que ha de asumir con audacia su llamado a transformarse en “una Iglesia con rostro amazónico y una Iglesia con rostro indígena”⁹⁴.

Sabemos que todo Concilio Ecuménico constituye una expresión privilegiada de la acción del Espíritu de Jesús en el seno de la comunidad cristiana. Su importancia pastoral,

91 Francisco. *Encuentro con los pueblos de la Amazonia*. Puerto Maldonado, 19 de enero de 2018.

92 *Ibidem*.

93 *Ibidem*.

94 Sin olvidar, por otra parte, que en la Amazonía existen diversos pueblos, naciones, etnias y culturas que viven en contextos bien distintos, como son los bosques, la selva, la ribera de los ríos, el campo, la periferia de las grandes ciudades o arrastrados por un proceso migratorio.



doctrinal y normativa nace de esta acción del Espíritu. Ella es la garantía última de la identidad de la Iglesia con la comunidad fundada por Jesucristo y de la adecuada actualización de su mensaje en la diversidad de territorios, tiempos y culturas. La fidelidad de la comunidad eclesial a Cristo no es un postulado estático: su permanecer en la verdad es un constante volver a leer, interpretar y testimoniar el Evangelio en situaciones siempre inéditas a través de los hechos y decisiones cotidianas. “El Espíritu Santo, por quien la viva voz del Evangelio resuena en la Iglesia y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la Palabra de Cristo”⁹⁵.

Esta concepción dinámica de la fidelidad a la tradición cristiana lleva consigo una manera propia de estar y de actuar al interior de los diversos territorios, pueblos y culturas. Dice el Concilio:

El Pueblo de Dios, movido por la fe, que lo impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa junto con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios⁹⁶.

Por eso la vida que los cristianos compartimos en un pie de igualdad con los hombres y las mujeres de todos los pueblos al interior de nuestra ‘casa común’, tiene en sí misma un valor teológico. En ella acontece la salvación ofrecida por Dios y recibida —o rechazada— por la humanidad.

95 *Dei Verbum*, 8.

96 *Gaudium et Spes*, 11.



Según el Concilio Vaticano II la relación de la comunidad eclesial con el mundo del que forma parte está intrínsecamente marcada por una realidad que comprende y vincula a ambos: el Reino de Dios. El binomio Iglesia-mundo es así reemplazado por la tríada Reino-Iglesia-mundo. Si aún en medio de nuestros errores y pecados, el Reino se nos ofrece al interior de la realidad por iniciativa gratuita del mismo Dios, entonces todo ‘extrañamiento’ de la construcción social o la cultura por parte de la Iglesia es una renuncia a su misión: ser sacramento de la salvación de Dios en la historia. Y esto es verdad aún a sabiendas de que en toda realidad humana se da el crecimiento simultáneo del trigo y la cizaña y, por tanto, es necesario un permanente y cuidadoso discernimiento para identificar los signos del Reino y distinguirlos de los del anti-Reino que los parasitan.

Hemos de superar, sin embargo, una visión ‘recortada’ del Concilio Vaticano II, imaginándolo como el resultado de una súbita irrupción del Espíritu desconectada de lo que éste había generado en el seno de la Iglesia universal a lo largo del tiempo y, especialmente, en los decenios anteriores. En realidad, a través del proceso conciliar, se recogen los frutos de los movimientos bíblico, litúrgico y ecuménico, de la vuelta a los Padres, de la conciencia de estar llamados a una nueva fase misionera y de inéditos modos de presencia eclesial en ambientes obreros, intelectuales, universitarios, rurales. El Concilio constituye en este sentido un ‘punto de llegada’.

Pero él será también un ‘punto de partida’. Como sucedió en concilios anteriores, el Vaticano II impulsó procesos que transformaron la vida eclesial en muchos aspectos. De ellos ha sido especialmente relevante el cambio en su relación con el mundo de los/as excluidos/as. En los textos del Vaticano



II se habla poco de los/las pobres. Hay sí algunos textos significativos como el del párrafo inicial de la *Gaudium et Spes* acerca de la solidaridad de los cristianos con los gozos y tristezas de toda la humanidad, pero “sobre todo de los pobres”⁹⁷. O también la afirmación de que la Iglesia “reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador y procura servir en ellos a Cristo”⁹⁸. Pero son referencias que no llegan a determinar la perspectiva general del Concilio. El mundo de los pobres y de los ‘otros’, su cultura, sus luchas y esperanzas, no fueron su interlocutor principal.

Serán los obispos latinoamericanos y caribeños en la Conferencia de Medellín (1968) quienes pondrán a los pobres en el centro de su mirada y su compromiso. No sólo en cuanto víctimas de la opresión sino también como portadores de una presencia especial del Señor y de una fuerza histórica invisibilizada, pero real. Pues lo más original de Medellín, es que en su perspectiva los pobres no son tratados como objeto de cuidado, caridad o asistencia según un modelo de tipo benefactor-beneficiado. Los y las pobres son ante todo ‘sujetos’.

Para los obispos se trata de instaurar un orden en el que la dignidad de cada persona y cada pueblo sea claramente respetada, de tal manera que los hombres no sean objetos sino agentes de su propia historia. Las transformaciones necesarias han de realizarse así ‘desde dentro’, es decir, mediante una conveniente toma de conciencia, una adecuada preparación y una efectiva participación de todos. No se trata de otorgar dádivas sino de defender los derechos de los pobres y oprimidos.

97 *Gaudium et Spes*, 1.

98 *Lumen Gentium*, 8.



Hay, además, otro aporte de indudable lucidez y compromiso en Medellín. Nos referimos al uso del concepto de ‘colonialismo’ para explicar la dinámica excluyente en nuestras sociedades⁹⁹. Aunque se muevan en una perspectiva que subraya las dimensiones económicas y políticas de la marginación, los obispos perciben con claridad que el colonialismo supone una subordinación *a priori* de sectores sociales a través de mecanismos culturales, étnicos y religiosos. Hoy las ciencias sociales plantean que la categoría de colonialidad es una de las perspectivas que nos permiten comprender mejor los procesos de exclusión del ‘otro’ y nuestra propia participación en ellos. Por su parte, las llamadas ‘epistemologías del sur’ han logrado desinvisibilizar valores y saberes que han sido históricamente sumergidos por su origen étnico, cultural, de género o religioso. Por eso el llamado ‘giro decolonial’ constituye un gran desafío planteado a la vida eclesial del continente en fidelidad a la tradición episcopal latinoamericano-caribeña desde Medellín hasta Aparecida.

Será justamente la Conferencia de Aparecida (2007) la que, haciendo suya la perspectiva inaugurada por Medellín, Puebla y Santo Domingo, incorporará en una nueva síntesis los clamores de la Tierra, de los pobres, y de los ‘otros/as’. Dice en su documento final:

La sociedad panamazónica es pluriétnica, pluricultural y plurirreligiosa. En ella se está intensificando, cada vez más, la disputa por la ocupación del territorio. Las poblaciones tradicionales de la región quieren que sus territorios sean reconocidos y legalizados. Los indígenas y afroamericanos son, sobre todo, ‘otros’ diferentes, que exigen respeto y reconocimiento. La

99 Cf. *Documento de Medellín, Paz*, 2-10.



sociedad tiende a menospreciarlos, desconociendo su diferencia. Están amenazados en su existencia física, cultural y espiritual; en sus modos de vida; en sus identidades; en su diversidad; en sus territorios y proyecto.

Ya, en Santo Domingo, los pastores reconocíamos que los indígenas son poseedores de innumerables riquezas culturales, que están en la base de nuestra identidad actual; y, desde la perspectiva de la fe, estos valores y convicciones son fruto de ‘las semillas del Verbo’, que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados. Por eso, como Iglesia que asume la causa de los pobres alentamos la participación de los indígenas y afroamericanos en la vida eclesial y vemos con esperanza el proceso de inculturación discernido a la luz del Magisterio¹⁰⁰.

3.1 SINODALIDAD: CAMINAR JUNTOS

3.1.1 ASPIRACIONES EXPRESADAS EN LAS CONSULTAS SINODALES Y EN EL *DOCUMENTO PREPARATORIO*

En las diversas consultas concretadas con ocasión del Sínodo amazónico han surgido múltiples aspiraciones referidas al estilo que debe asumir la Iglesia para un servicio al Evangelio adecuado a nuestros tiempos y a la realidad histórico-cultural de la Amazonía. Se solicita, de manera repetida, poder dar forma concreta a una Iglesia en la Amazonía con rostro amazónico. Esta perspectiva incluye aspectos muy variados como una mayor participación de los mismos creyentes de esos ambientes en la tarea de configurar esa forma específica de Iglesia. Corresponsabilidad de los laicos/as en la tarea evangelizadora, reconocimiento del lugar de las mujeres, recíproca escucha y

100 *Documento de Aparecida*, 86, 89, 92 y 94.



aprendizaje entre pastores y todo el Pueblo de Dios son algunos aspectos destacados.

De forma parecida lo proponía el mismo papa Francisco en su discurso en Puerto Maldonado, en enero de 2018 –como ya se dijo–, refiriéndose a los pueblos originarios: solo “dialogando entre todos”, es decir, en un camino común y compartido que incluye a todos los creyentes es posible darle forma a una Iglesia con rostro propio.

Necesitamos que los pueblos originarios moldeen culturalmente las Iglesias locales amazónicas. (...) Ayuden a sus obispos, misioneros y misioneras, para que se hagan uno con ustedes, y de esta manera dialogando entre todos, puedan plasmar una Iglesia con rostro amazónico y una Iglesia con rostro indígena¹⁰¹.

De esta manera, lo que el *Documento preparatorio* ha planteado para la Asamblea Sinodal de octubre de 2019 se revela como una tarea permanente para las comunidades eclesiales de la región: “confiamos en que la Iglesia, enraizada en sus dimensiones sinodal y misionera, pueda generar procesos de escucha (ver-escuchar), procesos de discernimiento (juzgar), para poder responder (actuar) a las realidades concretas de los pueblos amazónicos”¹⁰².

101 Francisco. *Encuentro con los pueblos de la Amazonia*. Puerto Maldonado, 19 de enero de 2018.

102 Secretaría General del Sínodo de los Obispos. *Documento Preparatorio del Sínodo para la Amazonía*. 2018.



3.1.2 “LO QUE EL SEÑOR NOS PIDE, EN CIERTO SENTIDO, YA ESTÁ TODO CONTENIDO EN LA PALABRA ‘SÍNODO’” (FRANCISCO)

La categoría de sinodalidad obtiene un creciente relieve para caracterizar la naturaleza misma de la Iglesia. Buenos motivos bíblicos, histórico-teológicos, ecuménicos y culturales aconsejan su uso. Tiene una larga y variada tradición muy estimulante; se remonta al mismo Nuevo Testamento¹⁰³, recoge el núcleo de la propuesta conciliar expresada con la noción de Pueblo de Dios –que subraya la igualdad y la común dignidad, antes de la diferencia en ministerios, carismas y servicios–, recoge bien las preocupaciones comunitarias que se han expresado en estas décadas en América Latina. Representa, además, un lenguaje teológico capaz de ser seguido y comprendido por toda la Iglesia, no solo por una iglesia regional.

El papa Francisco, muy particularmente, ha puesto en valor esta manera de comprender la Iglesia cuando en 2015 afirmó:

El mundo en el que vivimos, y que estamos llamados a amar y servir también en sus contradicciones, exige de la Iglesia el fortalecimiento de las sinergias en todos los ámbitos de su misión. Precisamente el camino de la ‘sinodalidad’ es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra ‘sinodo’. Caminar juntos –laicos, pastores, obispo de Roma– es un concepto fácil de expresar con palabras, pero no es tan fácil ponerlo en práctica¹⁰⁴.

103 Cf. Hch 15.

104 Francisco. *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*. 2015.



La Comisión Teológica Internacional ha formulado recientemente una descripción de la sinodalidad:

Indica la específica forma de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios que manifiesta y realiza en concreto su ser comunión en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora¹⁰⁵.

Destaca, precisamente, “la corresponsabilidad y a la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y la misión de la Iglesia”¹⁰⁶.

El proceso de inculturación, punto esencial del Sínodo Amazónico, exige el ejercicio de la sinodalidad; supone la participación activa de los creyentes pertenecientes a las culturas en donde se procura que el Evangelio asuma una forma histórica concreta. Una Iglesia en la Amazonía con rostro amazónico solo puede existir si las comunidades eclesiales implicadas están impregnadas de un espíritu sinodal e, inseparablemente, de unas estructuras o formas organizativas acordes a esa dinámica. Supone una Iglesia descentralizada, en sus múltiples niveles (universal, nacional, regional y diocesano), muy atenta y respetuosa de los procesos locales, sin que el vínculo con las demás Iglesias hermanas y con la misma Iglesia universal sufra menoscabo.

En este sentido, como principio general, en el Sínodo de octubre de 2019 se deberían sugerir propuestas y favorecer iniciativas que permitan y faciliten a las Iglesias locales de la

105 Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Marzo de 2018, 6.

106 *Ibidem*, 7.



región asumir de manera creciente sus propias responsabilidades en una dinámica de corresponsabilidad diferenciada de todo el Pueblo de Dios.

3.1.3 ALGUNAS PROPUESTAS

3.1.3.1 Es necesario fortalecer lo que Francisco en el discurso de 2015 llama los “organismos de comunión” que “deben ser valorizados como ocasión de escucha y participación” en la vida de las Iglesias particulares. En la comunión sinodal toda comunidad, en la diversidad de sus miembros, está convocada a orar, analizar, dialogar, discernir y aconsejar para colaborar en la toma de las mejores decisiones pastorales. El *consejo pastoral diocesano* con representación de los diversos estratos del pueblo de Dios, “sobre todo laicos/as”¹⁰⁷, vivamente recomendado por el Concilio¹⁰⁸, debe convertirse en un laboratorio de escucha, discernimiento y coparticipación en las decisiones¹⁰⁹. El derecho canónico vigente solo recomienda su constitución en cada diócesis¹¹⁰.

Con una renovada mentalidad sinodal, además de promover su adecuado funcionamiento, habría que asegurar –incluso jurídicamente– su constitución obligatoria. Enseñanzas conciliares relevantes –como la del *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios– reclaman una traducción institucional significativa. Se

107 CIC 512§ 1.

108 *Christus Dominus*, 27.

109 Cf. Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Marzo de 2018, 81: “en razón de su naturaleza, la frecuencia de sus reuniones, el procedimiento y los objetivos de su responsabilidad, el Consejo pastoral diocesano se propone como la estructura permanente más propicia para la actuación de la sinodalidad en la Iglesia particular”.

110 Cf. CIC 512.



podría garantizar jurídicamente que no se toman decisiones sin posibilitar la toma de la palabra y la escucha y, eventualmente en casos determinados, el consentimiento¹¹¹.

Esta propuesta puede aplicarse, análogamente, a los *consejos pastorales parroquiales*. Es necesario dar pasos concretos y precisos para restablecer un equilibrio perdido: las comunidades no deberían estar excesivamente centradas en sus ministros ordenados. Es preciso re-situar los ministros al interior del Pueblo de Dios, no por encima de él. Y esto, con una traducción institucional asegurada incluso jurídicamente.

3.1.3.2 El *consejo presbiteral*, por su parte, representa a todo el presbiterio y tiene como tarea principal colaborar con el obispo en el gobierno de una diócesis¹¹². Parece oportuno potenciar su figura. Las normas han reglado que su voto sea consultivo; obligan al obispo a solicitar su parecer en siete casos precisos¹¹³. Necesita de su “consentimiento únicamente en los casos determinados expresamente por el derecho”¹¹⁴. Pero el derecho general no ha previsto ningún caso concreto. Alentando mentalidades y procedimientos sinodales podrían preverse múltiples casos concretos que exijan el consenso del consejo presbiteral, además de ampliar las situaciones que requieren el voto consultivo. Vincular a los pastores a sus órganos de discernimiento y participación, incluso jurídicamente, representa un paso adelante en una dirección teológicamente correcta.

111 El principio de que el derecho puede establecer que “para realizar ciertos actos” un superior necesite del consentimiento o consejo de algún colegio o grupo de personas está ya formulado (CIC 127 § 1). Por tanto, no hay una objeción a esta posibilidad en línea de principio (CIC 127 § 2).

112 Cf. *Presbyterorum Ordinis*, 7.

113 Cf. CIC 461 § 1; 515 § 2; 531; 536 § 1; 1215 § 2; 1222 § 2; 1263.

114 CIC 500 §2.



3.1.3.3 En el mismo nivel de las Iglesias particulares se puede sugerir que, con creatividad e imaginación, se propongan *nuevos espacios de escucha y participación*, por ejemplo, asambleas eclesiales con formas flexibles y adaptadas a la realidad local.

En particular, los *sínodos diocesanos* son instrumentos propicios para el desarrollo de una Iglesia con rostro propio, amazónico en este caso. La *Instrucción sobre los sínodos diocesanos* de 1997¹¹⁵ condensa una perspectiva que destaca desmedidamente el rol jerárquico, que puede desalentar la realización de estas importantes celebraciones de una Iglesia particular con una rica historia, incluso en nuestro continente. También aquí se advierte la necesidad de una renovación acorde a la actual conciencia sinodal y a los desafíos de la inculturación.

3.1.3.4 El llamado a aprovechar todas las posibilidades que ya ofrecen los organismos existentes es oportuno, pero insuficiente. Se precisa dar nuevos pasos concretos y creativos para reformar estructuras que todavía son muy piramidales. En la cuestión de la participación de los laicos y las laicas con voz y voto en las diócesis y parroquias –con el específico significado teológico que este testimonio posee–, una medida posible podría tener lugar en la forma de una obligación personal voluntaria contraída por el obispo diocesano. En determinados casos el obispo se obligaría a sí mismo a escuchar la voz de los miembros de diversas instancias eclesiales diocesanas (consejo pastoral, sínodo) y, eventualmente, obligarse a seguir el consejo del Pueblo de Dios dado de manera representativa. En cuanto único legislador en la diócesis, el obispo no puede

115 Congregación para los obispos y Congregación para la evangelización de los pueblos. *Instrucción sobre los sínodos diocesanos*. 1997.



ser coaccionado a ello por nadie, pero tampoco impedido. La renuncia a determinadas posiciones jurídicas, obligándose a sí mismo voluntariamente, es una posibilidad abierta a toda persona jurídica.

Para todas estas instancias de participación y corresponsabilidad valen las palabras de Francisco en el citado texto de 2015:

Solamente en la medida en la cual estos organismos permanecen conectados con lo ‘bajo’ y parten de la gente, de los problemas de cada día, puede comenzar a tomar forma una Iglesia sinodal: tales instrumentos, que algunas veces proceden con desanimo, deben ser valorizados como ocasión de escucha y participación¹¹⁶.

3.1.3.5 El Vaticano II impulsó el establecimiento de las *conferencias episcopales*¹¹⁷. Desde entonces ellas han desplegado una creciente labor. No obstante los progresos, se constata que persisten muchas insuficiencias en relación a esta importante institución colegial. Francisco manifestó su insatisfacción en *Evangelii Gaudium*:

El Concilio Vaticano II expresó que, de modo análogo a las antiguas Iglesias patriarcales, las conferencias episcopales pueden «desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el afecto colegial tenga una aplicación concreta» (LG 23). Pero este deseo no se realizó plenamente por cuanto todavía no se ha explicitado suficientemente un estatuto de las conferencias episcopales que las conciba como sujetos de atribuciones concretas, incluyendo también alguna auténtica autoridad doctrinal. Una excesiva

116 Francisco. *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*. 2015.

117 *Christus Dominus*, 37.



centralización, más que ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera¹¹⁸.

“Plasmar una Iglesia con rostro amazónico”, como expresó Francisco en Puerto Maldonado, reclama el fortalecimiento de estas “instancias intermedias de la colegialidad”¹¹⁹.

Por tanto, hay que alentar las iniciativas tendientes a aumentar las diversas competencias de las conferencias episcopales. Al mismo tiempo, hay que impulsar a que en la *curia romana* crezca la conciencia de su carácter de servicio a las Iglesias particulares en el marco de una “saludable descentralización”¹²⁰. Por el contrario, una “excesiva centralización, más que ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera”¹²¹, como ya se dijo. Tanto el acrecentamiento del perfil sinodal de la Iglesia como los necesarios procesos de inculturación invitan a profundizar estas dinámicas ya en curso. Coraje y creatividad parecen necesarias hoy. El Sínodo de octubre de 2019 podría destacar explícitamente esta necesidad.

En particular, podría apoyarse la idea de analizar y discernir los beneficios de la constitución de *un organismo episcopal que abarque la región amazónica*, a manera de una conferencia regional. Diversos aspectos deben ser considerados y estudiados. Un *organismo sinodal permanente* (con inclusión de los diversos miembros del Pueblo de Dios), no solo de colegialidad episcopal, sería aún más recomendable. El Sínodo de octubre de 2019 podría aconsejar el análisis de

118 *Evangelii Gaudium*, 32.

119 Francisco. *Encuentro con los pueblos de la Amazonia*. Puerto Maldonado, 19 de enero de 2018.

120 *Evangelii Gaudium*, 16.

121 *Evangelii Gaudium*, 32.



estas propuestas proponiendo plazos y formas institucionales para la realización de estos necesarios estudios. El mismo proceso sinodal ha mostrado la riqueza que representa el caminar juntos de esta región.

3.1.3.6 A lo largo de la historia de la Iglesia han existido diversas *formas para la selección y elección de los futuros obispos*. En la Iglesia del primer milenio la designación de nuevos obispos no fue propuesta como si fuese un asunto específico del obispo de Roma. Solo cuando los Papas residieron en Aviñón intentaron nominar todos los obispos latinos. Esta práctica se consolidó en los siglos siguientes, sobre todo después de la Revolución Francesa. El *Código de Derecho Canónico* de 1917 convirtió esta práctica, bastante reciente, en un principio general, con una fórmula que luego fue asumida en el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1983: “el Sumo Pontífice nombra libremente a los obispos o confirma a los que han sido legítimamente elegidos”¹²².

La antigua práctica de participación local en el nombramiento de obispos, testimoniada ya en los siglos II y III, estuvo fundada en aquello que, posteriormente, se caracterizó como el *sensus fidelium*, no en razones políticas. Las formas históricas progresivas de clericalización, o de exclusión de los laicos, particularmente en Occidente, tuvieron que ver, sobre todo, con la búsqueda de independencia de la Iglesia frente a los poderes seculares. El fin principal de la mayor intervención papal fue proteger la libertad de la Iglesia y mejorar la elección de los candidatos. Luego, el déficit pneumatológico, el oscurecimiento de la dimensión sinodal y la concentración

122 CIC, 377 § 1.



progresiva en el primado romano, condicionaron la participación de los obispos diocesanos y de las Iglesias locales en los procesos de discernimiento y de elección.

Procedimientos renovados que incluyan una participación más amplia de la comunidad local a través de la consulta a sus diversos miembros, una mayor intervención y el reconocimiento de los obispos de las iglesias vecinas o regionales y, finalmente, la decisión del obispo de Roma, pueden expresar mejor una teología de la comunión sinodal y colegial en sus distintos niveles.

Aunque no es una tarea sencilla, sería muy fructuoso encontrar formas más equilibradas que las actuales según los tres niveles de ejercicio de la sinodalidad (local, regional, universal). Una nueva normativa podría estipular con cierta fuerza vinculante más consultas y posibilitar —e incluso prescribir— procedimientos que incluyan espacios de discernimiento más inclusivos y sensibles a las necesidades de las diócesis, como el consejo presbiteral o el consejo pastoral. También en este punto está en juego el perfil de una Iglesia más sinodal y la asunción de procedimientos más favorables para los procesos de inculturación. El Sínodo amazónico podría proponer nuevos pasos en esta dirección que es, a la vez, históricamente más antigua, teológicamente más correcta, ecuménicamente más aceptable y culturalmente más adecuada.

3.2 LA IGLESIA CATÓLICA COMO IGLESIA DE IGLESIAS

¡Un rostro propio para la Iglesia en la Amazonia!, es un grito dirigido al Sínodo por los cristianos de los bosques y de las zonas urbanas de la región. Teológicamente, expresa la legitimidad de una Iglesia autóctona, que se remite a una eclesialidad



pluriforme que el Concilio Vaticano II rescató con su ‘regreso a las fuentes’. Pastoralmente, indica la necesidad de la inculturación de la fe, condición para plasmar un rostro propio, a partir de las características y necesidades de su propio contexto.

En los inicios del movimiento de Jesús, las ‘Iglesias-hijas’ iban naciendo de ‘Iglesias-madre’, diferentes, pero sin excomulgarse. Encarnando el Reino de Dios, del que son su sacramento en su contexto particular, las diferencias entre las Iglesias, lejos de ser un peligro para la unidad, atestiguaban el ejercicio de una unidad de diversidades. En su itinerario, por siglos, la adopción de una eclesialidad pluriforme configuró una Iglesia pluricultural. Sin embargo, en la medida en que la centralización fue transformando la unidad en la diversidad que reinó durante siglos, en uniformidad con respecto a un centro autorreferencial que debía ser reproducido en las periferias, se impuso como modelo universal el de una Iglesia marcadamente monocultural.

La renovación del Vaticano II, al concebir la universalidad desde las particularidades, hizo de la inculturación de la fe un imperativo pastoral. La Iglesia en América Latina, en Medellín (1968), con su ‘recepción creativa’ del Concilio, dejó de ser una ‘Iglesia-reflejo’ o caja de resonancia de una supuesta ‘Iglesia universal’, para constituirse en una fuente inspiradora y programática para las Iglesias locales del subcontinente. La realización de cinco Conferencias Generales es la prueba del esfuerzo de la Iglesia en América Latina por afirmar su autonomía y de la determinación en la implementación de Iglesias autóctonas en la región.

A diferencia del primer milenio, en el que predominó el modelo eclesiológico neotestamentario –la universalidad de la



Iglesia presente en cada Iglesia local en comunión con las demás Iglesias—, la eclesiología del segundo milenio sacrificó el carácter ‘local’ y ‘particular’, en favor de una eclesialidad abstracta, en torno al Papa. La universalidad de la Iglesia se confundió así con la particularidad romana, que se expandió y se impuso sobre las demás particularidades. Sobre todo después de la reforma protestante, para la Iglesia de la contra-Reforma ‘católico’ es sinónimo de romano.

Aunque tardíamente, el Vaticano II rescató la eclesiología del primer milenio, afirmando que en la Iglesia local está presente la ‘Iglesia toda’, entera, aunque ella no sea ‘toda la Iglesia’, pues la Iglesia es ‘Iglesia de Iglesias’. En la eclesiología preconiliar, existe una supuesta Iglesia universal, que precede y acontece en las Iglesias locales, de la que el Papa es el representante y el garante. Ya en la eclesiología conciliar, no hay Iglesia ni anterior ni exterior a las Iglesias locales. Tal como aparece en los escritos neo-testamentarios, las Iglesias que van naciendo no se constituyen en ‘Iglesias de’, materializando una supuesta Iglesia universal que las precede, sino en ‘Iglesias en’ la misma y única Iglesia, que está entera en cada Iglesia local y que se configura no en una filial o copia de la ‘Iglesia madre’ de la cual nació, sino en una Iglesia diferente, con rostro propio, culturalmente nueva, encarnando la universalidad en su particularidad. No existe Iglesia fuera de la concreción de las Iglesias locales. La Iglesia local es ‘porción’ del Pueblo de Dios, no ‘parte’; la porción contiene el todo, la parte no. En ella está ‘toda la Iglesia’, pues cada una de ellas es depositaria de la totalidad del misterio de salvación. Sin embargo, no es ‘toda la Iglesia’, dado que ninguna de ellas agota este misterio. De ahí el imperativo de no cerrarse sobre



sí misma, abriéndose a las demás Iglesias locales, constituyendo una ‘Iglesia de Iglesias’.

Para el Vaticano II, la catolicidad no es una uniformidad generalizada, que se impone sobre las particularidades, absorbiéndolas o aniquilándolas. En la medida en que la Iglesia entera, la Iglesia católica, está presente en cada Iglesia local, es en la particularidad que la universalidad se hace presente. Y como la Iglesia es una ‘Iglesia de Iglesias’ locales, la universalidad de las particularidades lleva necesariamente a un cristianismo pluricultural. La universalidad de la Iglesia se debe no a una única forma de ser, sino a la misma fe, a su fuente trinitaria y al don de la salvación que Dios ofrece a todo el género humano, presentes en cada Iglesia local. Según los Hechos de los Apóstoles, la unidad consiste en “tener lo mismo” en común¹²³, aunque de forma diferente, según la diversidad de los contextos.

El proyecto de reforma de la Curia romana, llevado a cabo por el papa Francisco desde la primera hora de su pontificado, apunta hacia una ‘sana descentralización’ del primado y una mayor autonomía de las conferencias episcopales y de las Iglesias locales. El objetivo de fondo es rescatar el ejercicio de la sinodalidad entre las Iglesias y dentro de ellas. Para la configuración de Iglesias autóctonas en el subcontinente es fundamental que las conferencias episcopales, ya sean continentales o nacionales, tengan un rol magisterial reconocido y una mayor autonomía con relación a la Curia romana, también en materia disciplinaria o jurídica.

123 Cf. Hch 2,42ss.



Una Iglesia encarnada en la Amazonía implica hacer o continuar haciendo, entre otras cosas:

- Asegurar que la Palabra de Dios llegue en la lengua de esos pueblos, haciéndola presente en el seno de pequeñas comunidades de cuño doméstico.
- Introducir símbolos de las culturas nativas compatibles con el Evangelio en la celebración de los ritos cristianos.
- Acoger las expresiones musicales locales en el canto litúrgico.
- Multiplicar el número de los celebradores de la Palabra, de los catequistas y demás ministerios en las comunidades eclesiales, en especial en aquellas que no tienen la celebración dominical de la Eucaristía.
- Intensificar las acciones pastorales de promoción humana como expresión de una evangelización integral.

Otros frentes, sin embargo, necesitan ser abiertos, tales como:

- Acoger y apoyar la teología india, afroamericana, feminista y la ecoteología, como soporte para la configuración de una Iglesia con rostro propio.
- Crear nuevos ministerios, en especial para laicos y laicas, sobre todo hacia fuera de la comunidad cristiana, en defensa y promoción de la vida y de una ecología integral.
- Formar un clero propio, con rostro amazónico, según el perfil de las culturas locales.
- Superar estructuras y modos de organización de la Iglesia que no suman para la sinodalidad eclesial, como el clerica-



lismo, el parroquialismo, el universalismo de movimientos eclesiales y el aislamiento de algunas Iglesias locales.

- Asegurar la celebración de la Eucaristía dominical en las comunidades eclesiales por la ordenación de presbíteros casados.
- Discernir la oportunidad de ordenación de mujeres al diaconado, así como la creación de otros ministerios propios, según las necesidades de la Iglesia local.

3.3 IGLESIA AUTÓCTONA: HACIA UNA ESPIRITUALIDAD Y UNA TEOLOGÍA CON ROSTRO AMAZÓNICO

NOTA INTRODUCTORIA

El *Documento preparatorio* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica invita a pensar una Iglesia con rostro amazónico y a trazar nuevos caminos que “tendrán una incidencia en los ministerios, la liturgia y la teología”¹²⁴, invitación que, refiriéndose a la identidad de los pueblos indígenas, hace eco al discurso de Francisco en Puerto Maldonado (2018): “su cosmovisión, su sabiduría, tienen mucho para enseñarnos a quienes no pertenecemos a su cultura”¹²⁵.

La escucha sinodal realizada por REPAM en el marco de preparación para la Asamblea Especial para la Región Panamazónica recogió las voces de 21.943 personas en múltiples asambleas y foros en los que se planteó la necesidad de conocer las culturas de los pueblos de la Amazonía e intercambiar

124 Secretaría General del Sínodo de los Obispos. *Documento Preparatorio del Sínodo para la Amazonía*, 15 2018.

125 *Ibidem*, 3.



a la luz del Evangelio costumbres, saberes, prácticas, religiosidades; de estudiar la experiencia religiosa y la forma de relacionarse con Dios de cada pueblo; de retomar los rituales ancestrales; de evangelizar desde la espiritualidad y cosmovisión indígenas; con el propósito de que cada pueblo amazónico sea protagonista de su caminata de fe.

La invitación del *Documento preparatorio* y las voces de la escucha sinodal sirven de punto de partida para hacer propuestas ‘valientes’ –como las califica dicho documento– para una teología y una espiritualidad con rostro amazónico que integra una mirada a la realidad religiosa amazónica, una lectura teológica de dicha realidad y algunas sugerencias para una teología y una espiritualidad con rostro amazónico.

3.3.1 MIRADA A LA REALIDAD RELIGIOSA AMAZÓNICA

Desde tiempos inmemoriales y en el supuesto de que *cuius regio eius religio*, a los pueblos conquistados se les imponía la religión del conquistador. Así, el cristianismo que llegó en las naves españolas y portuguesas a las tierras descubiertas por Colón, moldeado durante casi 800 años en la cruzada para convertir o expulsar a los moros, encontró a su llegada al continente americano culturas, lenguas, religiones, costumbres, formas de organización familiar y social diferentes que también había que convertir. Es decir, imponer la religión del conquistador, que era en la Europa medieval la religión universal –la ‘católica’– desde que la fe cristiana se había convertido en el siglo IV en religión del Imperio Romano y la única verdadera, pretensión expresada como *extra Ecclesiam nulla salus*. La historia da cuenta de cómo los misioneros impusieron la



religión y la cultura foráneas sobre las tradiciones y valores de los pueblos originarios.

Ahora bien, evangelizar en un mundo globalizado, diverso y plural, como es el actual, no es lo mismo que cuando era uniforme y católico: hace falta dialogar con otras confesiones religiosas, con otras racionalidades, con otras cosmovisiones¹²⁶, lo cual implica el paso “del exclusivismo intolerante a una actitud de respeto que acepta que el cristianismo no tiene el monopolio histórico de la salvación”¹²⁷. Es decir, un cambio de paradigma que se concreta en admitir que “la cristiandad latinoamericana ha sido remplazada por una pluralidad de culturas y espiritualidades”¹²⁸ y que permite acercarse respetuosamente al mundo multiétnico, multicultural y multirreligioso que ofrece el mapa de las religiones amazónicas para pensar en una teología y una espiritualidad autóctonas.

Según el *Documento preparatorio* antes citado, “la Amazonía es una región donde viven y conviven pueblos y culturas diversas, y con modos de vida distintos”¹²⁹, concretamente

126 “Toda evangelización se enfrenta hoy con el pluralismo de las distintas verdades religiosas y, al mismo tiempo, con el escepticismo de un saber científico profano que debe su autoridad social al falibilismo responsable y a un proceso de aprendizaje basado en una revisión permanente. [...] Toda confesión tiene que entablar diálogo tanto con los enunciados alternativos de otras religiones como con las objeciones de la ciencia y del *common sense* secularizado y semicientificado”. Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Eduardo Mendieta (ed.). Madrid: Trotta, 2001, p. 187.

127 Estrada, Juan Antonio. *El cristianismo en una sociedad laica. 40 años después del Vaticano II*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006, p. 36.

128 Irrázaval, Diego. “Epílogo: rutas abiertas y cerradas hacia Dios”. En Vigil, José María, Tomita, Luiza E. y Barros, Marcelo (orgs.). *Por los muchos caminos de Dios II: Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*. Quito: Abya-Yala, 2004, p. 228.

129 Secretaría General del Sínodo de los Obispos. *Documento Preparatorio del Sínodo para la Amazonía*, 2 2018.



tres millones de indígenas, representando alrededor de 390 pueblos y nacionalidades distintos, [...] entre 110 y 130 Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario (PIAV) o ‘pueblos libres’. Además, en los últimos tiempos, aparece una nueva categoría constituida por los indígenas que viven en el tejido urbano, [...]. Cada uno de estos pueblos representa una identidad cultural particular, una riqueza histórica específica, y un modo particular de ver el mundo y el entorno, y de relacionarse con este desde una propia cosmovisión y territorialidad específicas¹³⁰.

En este panorama pluricultural y multirreligioso conviven, además de los pueblos originarios, muchos afroamericanos, comunidades campesinas y urbanas. Hay lugares donde la religión católica es mayoritaria, lugares donde los católicos son simultáneamente seguidores de otros cultos porque coexisten culturas y religiones con sus correspondientes cosmovisiones, como también lugares donde la religión ancestral se conserva en su integridad.

3.3.2 LECTURA TEOLÓGICA DE LA REALIDAD RELIGIOSA AMAZÓNICA

Para el acercamiento a la realidad religiosa de la Amazonía en cuanto campo hermenéutico, se propone, como marco referencial (1) los estudios del hecho religioso, (2) la teología del pluralismo religioso latinoamericana, (3) las líneas para el diálogo interreligioso trazadas por el Concilio Vaticano II y su recepción creativa en América Latina, y (4) la visión eclesiológica del papa Francisco.

130 *Ibidem*, 3.



3.3.2.1 El hecho religioso de la Amazonía

Los estudios del hecho religioso abordan desde la interdisciplinariedad la relación entre la experiencia religiosa y la diversidad de sus manifestaciones, es decir, las religiones¹³¹, con sus cosmovisiones y sus tradiciones, cada una de las cuales permite interpretar y expresar la experiencia de la trascendencia que es personal y al mismo tiempo comunitaria. Hermosamente comparó Leonardo Boff la diversidad de las religiones con la biodiversidad de la naturaleza:

Así como existe la inmensa biodiversidad en la naturaleza como un hecho y como un inconmensurable valor que merece ser conservado, de forma semejante existe la diversidad de las religiones, que son hechos y valores que deben ser valorados, pues son manifestaciones de lo humano y de la experiencia religiosa de la humanidad.

No es justo que pensemos y digamos que solamente una especie debe prevalecer, sino al contrario; todas las especies tienen valor y juntas revelan las virtualidades del misterio de la vida. De modo semejante, no es justo afirmar que solamente una religión es verdadera y que las demás son decadencia, pues todas ellas revelan el misterio de Dios y revelan las muchas formas que tenemos de caminar en fidelidad y amor hacia Dios¹³².

131 “Las religiones, todas y cada una de ellas, son totalidades complejas de respuesta a lo divino, con sus diferentes formas de experiencia religiosa, sus propios mitos y símbolos, sus sistemas teológicos, sus liturgias y su arte, sus éticas y estilos de vida, sus escrituras y tradiciones —elementos todos que interactúan entre sí y se refuerzan mutuamente. Y estas totalidades diferentes constituyen diversas respuestas humanas, en el contexto de las diferentes culturas o formas de vida humana, a la misma realidad divina, infinita y trascendente”. Torres Queiruga, Andrés. *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2005, pp. 21-22.

132 Boff, Leonardo. “Prólogo”. En Vigil, José María, Tomita, Luiz E. y Barros, Marcelo (orgs.). *Por los muchos caminos de Dios III: Teología latinoamericana pluralista de la liberación*. Quito: Abya-Yala, 2006, p. 8.



3.3.2.2 La teología del pluralismo religioso latinoamericana

La teología del pluralismo religioso latinoamericana se inscribe en el marco de la teología de la liberación, como lo propusiera Gustavo Gutiérrez al destacar “la dimensión religiosa plural presente en la situación de pobreza del continente”¹³³ y en el concepto de macroecumenismo que acuñó monseñor Pedro Casaldáliga y del cual “derivan las relaciones del cristianismo latinoamericano con las religiones indígenas, las religiones afro y los militantes latinoamericanos no creyentes que participaban en las luchas populares”¹³⁴.

Vale la pena mencionar, entre muchos trabajos y muchos autores, los estudios de la relación del cristianismo y el candomblé de fray Volney Borkenbrock, François de l’Epinay y Marcelo Barros desde sus respectivas experiencias pastorales en Brasil; los del español radicado en Paraguay, Bartomeu Meliá, y el boliviano Xavier Albó desde sus entornos culturales; y la teología del pluralismo religioso que ha elaborado Diego Irarrázaval desde su trabajo con comunidades andinas y a partir de la religiosidad de los pueblos originarios y afrodescendientes.

133 Teixeira, Faustino. “La teología del pluralismo religioso en América Latina”. En Vigil, José María, Tomita, Luiza E. y Barros, Marcelo (orgs.). *Por los muchos caminos de Dios III: Teología latinoamericana pluralista de la liberación*. Quito: Abya-Yala, 2006, 18.

134 Vigil, José María. “Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones”. En Vigil, José María, Tomita, Luiza E. y Barros, Marcelo (orgs.). *Por los muchos caminos de Dios III: Teología latinoamericana pluralista de la liberación*. Quito: Abya-Yala, 2006, p. 74.



3.3.2.3 Líneas para el diálogo interreligioso de Vaticano II y su recepción creativa en América Latina

El Concilio Vaticano II, por primera vez en un documento del magisterio eclesial, se refirió a las relaciones de la Iglesia con religiones no cristianas sin condenarlas –“La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero”¹³⁵– y admitió que la salvación en Cristo acontece “no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible”¹³⁶.

Estas declaraciones conciliares se enmarcan en la visión de círculos concéntricos que Pablo VI expuso en su en cíclica *Ecclesiam Suam* (1964) y *Lumen Gentium* acogió: una visión inclusivista del diálogo interreligioso porque la salvación tiene a Cristo como “único mediador y camino de salvación”¹³⁷ y alcanza, en primer lugar, a los bautizados, miembros de la Iglesia¹³⁸; en segundo lugar a los que “se honran con el nombre de cristianos pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro”¹³⁹; en tercer lugar, a los pueblos que no conocen a Cristo, reconociendo “todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de estos pueblos, [por lo cual] la Iglesia ora y trabaja para que la totalidad del mundo se integre en el Pueblo de Dios”¹⁴⁰.

135 *Nostra Aetate*, 2.

136 *Gaudium et Spes*, 22.

137 *Lumen Gentium*, 14.

138 Cf. *Ibidem*.

139 *Lumen Gentium*, 15.

140 *Lumen Gentium*, 17.



En el inmediato posconcilio los obispos de América Latina se reunieron en Medellín con el propósito de releer, traducir y aplicar las enseñanzas conciliares en el contexto latinoamericano. El *Documento de Medellín* (1968) menciona a los indígenas en relación con su condición de marginados¹⁴¹ y la necesidad de promoción humana de las poblaciones indígenas¹⁴², pero no se refiere a las tradiciones religiosas de los pueblos indígenas.

En el *Documento de Puebla* (1979), al hablar de la situación de pobreza, aparecen los “rostros de indígenas y de afroamericanos que viviendo marginados y en situaciones inhumanas pueden ser considerados los más pobres entre los pobres”¹⁴³, pero tampoco se refiere a sus tradiciones religiosas.

El *Documento de Aparecida* (2007), por su parte, se ocupa de la Amazonía en cuanto a su biodiversidad¹⁴⁴; denuncia la exclusión y pobreza de los pueblos indígenas y afroamericanos¹⁴⁵; reconoce que los pueblos indígenas “son poseedores de innumerables riquezas culturales”¹⁴⁶ y resalta sus valores y convicciones¹⁴⁷. Afirma, asimismo, que “mira positivamente y con empatía las distintas formas de cultura presentes en nuestro continente”¹⁴⁸ y reconoce

141 *Documento de Medellín*, 4, 3.

142 *Documento de Medellín*, 1, 14.

143 *Documento de Puebla*, 34.

144 Cf. *Documento de Aparecida*, 83-84.

145 Cf. *Documento de Aparecida*, 88-89.

146 *Documento de Aparecida*, 92.

147 Cf. *Documento de Aparecida*, 93.

148 *Documento de Aparecida*, 477.



las ‘semillas del Verbo’¹⁴⁹ presentes en las tradiciones y culturas de los pueblos indígenas de América Latina. De ellos valoramos su profundo aprecio comunitario por la vida, presente en toda la creación, en la existencia cotidiana y en la milenaria experiencia religiosa, que dinamiza sus culturas, la que llega a su plenitud en la revelación del verdadero rostro de Dios por Jesucristo¹⁵⁰.

3.3.2.4 Visión eclesiológica del papa Francisco

Francisco se refiere a la Iglesia como “misterio que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino”¹⁵¹, que “se encarna en los pueblos de la Tierra, cada uno de los cuales tiene una cultura propia”¹⁵² y que en razón de la diversidad de culturas, tiene un “rostro pluriforme”¹⁵³ pero no amenaza la unidad de la Iglesia, pues “no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde”, como quiera que “en la historia del la Iglesia, el cristianismo no tiene un único modo cultural” y el mensaje revelado no se identifica con ninguna cultura: “tiene un contenido transcultural”¹⁵⁴. Y de esta diversidad se podría decir con Francisco que “el modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad”¹⁵⁵.

149 *Documento de Santo Domingo*, 245.

150 *Documento de Aparecida*, 529.

151 *Evangelii Gaudium*, 101.

152 *Evangelii Gaudium*, 115.

153 *Evangelii Gaudium*, 116.

154 *Evangelii Gaudium*, 117.

155 *Evangelii Gaudium*, 236.



De los pueblos indígenas se ocupa *Evangelii Gaudium* al decir que “en su pobreza y fragilidad estamos llamados a reconocer a Cristo sufriente”¹⁵⁶ y del diálogo interreligioso dice que es “una conversación sobre la vida humana” para “asumir juntos el deber de servir a la justicia y la paz”, sin “descuidar el vínculo esencial entre diálogo y anuncio” y, citando *Redemptoris missio*, “abierto a comprender las convicciones del otro” y “sabiendo que el diálogo puede enriquecer a cada uno”¹⁵⁷. Sobre todo, nos habla del “rostro plural, de una variedad infinita y de una enorme riqueza biológica, cultural, espiritual” de los pueblos amazónicos en su Discurso en Puerto Maldonado, como también de la cultura del encuentro y del diálogo intercultural, subrayando que “cada cultura y cada cosmovisión que recibe el Evangelio enriquece a la Iglesia con la visión de una nueva faceta del rostro de Cristo” y proponiendo “que los pueblos originarios moldeen culturalmente las Iglesias locales amazónicas”.

3.3.3 ALGUNAS SUGERENCIAS PARA UNA TEOLOGÍA Y UNA ESPIRITUALIDAD CON ROSTRO AMAZÓNICO

Es posible pensar en una teología y una espiritualidad con rostro amazónico a partir del estudio interdisciplinario del hecho religioso, la teología del pluralismo religioso latinoamericana y desde perspectiva eclesiológica de Vaticano II, aunque no propiamente en cuanto a la visión inclusivista del diálogo interreligioso sino en cuanto a la comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios y sacramento de comunión.

156 *Evangelii Gaudium*, 210.

157 *Evangelii Gaudium*, 250-251.



Es posible, bien sea como resultado de la inculturación de la fe en diálogo interreligioso con las tradiciones y espiritualidades de los pueblos originarios, con su cosmovisión y su organización familiar y social, o en el respeto por la identidad religiosa de los pueblos originarios que no han sido cristianizados.

Como también es posible en el encuentro interreligioso a nivel de la oración y la acción, en el que personas de diferentes tradiciones religiosas no sólo oran juntas sino que actúan juntas¹⁵⁸. Y en el encuentro desde la alteridad que se revela en la debilidad, como acontece en el encuentro del samaritano y el herido, mientras el sacerdote y el levita no pudieron aproximarse al hombre herido al borde del camino¹⁵⁹.

Es, además, la espiritualidad del *sumak kawsay* —el ‘buen vivir’ de los pueblos amerindios— que significa comunión con la naturaleza, con todo ser viviente y con la divinidad que percibe en su entorno, y se traduce en acciones de respeto y cuidado: “este ‘buen hacer’ va en sintonía con las prácticas del ‘buen vivir’ que descubrimos en la sabiduría de nuestros pueblos”, al decir del papa Francisco en su Discurso en Puerto Maldonado¹⁶⁰. Es, también, espiritualidad contemplativa y comprometida con el cuidado de la ‘casa común’, como es la espiritualidad de los pueblos indígenas. Y es, como propone

158 Knitter, Paul F. “Religiones, misticismo y liberación. Un diálogo entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo”. En Vigil, José María, Tomita, Luiza E. y Barros, Marcelo (orgs.). *Por los muchos caminos de Dios III: Teología latinoamericana pluralista de la liberación*. Quito: Abya-Yala, 2006, p. 103.

159 Susin, Luiz Carlos. “El absoluto en los fragmentos. La universalidad de la revelación en las religiones”. En Vigil, José María, Tomita, Luiza E. y Barros, Marcelo (orgs.). *Por los muchos caminos de Dios III: Teología latinoamericana pluralista de la liberación*. Quito: Abya-Yala, 2006, p. 138.

160 Francisco. *Encuentro con los pueblos de la Amazonia*. Puerto Maldonado, 19 de enero de 2018.



el *Documento preparatorio*, “una espiritualidad con el estilo de Jesús: simple, humano, dialogante, samaritano, que permita celebrar la vida, la liturgia, la eucaristía, las fiestas, siempre respetando los ritmos propios de cada pueblo”¹⁶¹.

3.4 IGLESIA AUTÓCTONA: UNA LITURGIA CON ROSTRO AMAZÓNICO

3.4.1 VER

La Amazonía está caracterizada por una multiplicidad de grupos humanos. Pueblos originarios, afroamericanos o quilombolas, comunidades campesinas o *ribeirinhas*, grandes aglomeraciones urbanas, etc., que corresponden a una pluralidad de culturas: las de los pueblos indígenas, inmersas en lo sagrado; las de las áreas rurales, marcadas por los ritmos de la naturaleza; las de las ciudades, insertas en la modernidad, etc. Y religiones: las ancestrales de comunidades no contactadas, o preservadas por alguna etnia nativa; aquellas más o menos permeadas por el cristianismo; las que resultan del sincretismo con cultos traídos por los esclavos de África, etc.

Todo esto se traduce en una enorme variedad de experiencias espirituales, de formas de relacionarse con lo trascendente, de espacios sagrados y símbolos que desafían la liturgia a una inculturación capaz de hacer presente y celebrar el misterio de Cristo en la vida de esta variopinta humanidad.

161 Secretaría General del Sínodo de los Obispos. *Documento Preparatorio del Sínodo para la Amazonía*, 15 2018.



En este camino se han dado pasos importantes en varios momentos de la historia de la región, por ejemplo, en la traducción de la Biblia a los idiomas de los pueblos originarios, aún sin concluir. Pero el hecho de que la Iglesia ponga a veces normas ajenas al pueblo hizo que una gran porción de fieles permaneciera al margen de las celebraciones litúrgicas y se reconociera mucho más en las prácticas de la religiosidad popular. Al mismo tiempo, cierta rigidez y frialdad de las liturgias católicas ha llevado a muchas personas a buscar otras experiencias simbólicas y otras formas de celebración más atractivas y libres, como es el caso de las Iglesias pentecostales.

3.4.2 JUZGAR

En la liturgia, la Iglesia expresa su fe en forma simbólica y comunitaria. La constitución *Sacrosanctum Concilium* explica que la liturgia es ‘cumbre’ y ‘fuente’ de la vida cristiana. ‘Cumbre’, porque al pie de la mesa se presenta la vivencia de las personas, el camino de la comunidad y el contexto socio-cultural en el que opera. ‘Fuente’, porque de la memoria viva del amor de Cristo y del encuentro con las/os hermanas/os nacen el deseo y la capacidad de un discipulado más coherente y un testimonio más eficaz. Esto implica “la participación plena, consciente y activa (...) del pueblo cristiano”¹⁶², que permite expresar plenamente su dimensión eclesial¹⁶³; así que, dado que la liturgia pertenece a Jesucristo y se ocupa fundamentalmente del Reino de Dios en esta tierra, a través de ella la

162 *Sacrosanctum Concilium*, 14.

163 Cf. *Sacrosanctum Concilium*, 26.



asamblea que celebra está en comunión con toda la Iglesia, la humanidad y la creación.

Esta tensión entre el rito en la Iglesia local y la solidaridad global muestra que la liturgia cristiana es, en sí misma, universal y particular, debe inculturarse en las diferentes tradiciones, sin dejar de ser signo de la comunión de toda la Iglesia. La liturgia de la Iglesia universal se enriquece en la medida en que florece en la liturgia de las Iglesias particulares que se alimentan de la tradición de toda la Iglesia. Las particularidades de las liturgias locales hacen real y concreta la Iglesia universal.

Cambiando con respecto al período post-tridentino, marcado por el compromiso de estandarizarlo primero y mantenerlo sin alterar después (juzgando que esta identidad era la garantía de la ‘catolicidad’ de la Iglesia), el Concilio Vaticano II revaloriza el pluralismo del estilo litúrgico a la luz de una nueva relación entre liturgia y cultura. En consecuencia, declarando que “la Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia”¹⁶⁴, aclara que, “salvada la unidad sustancial del rito romano, se admitirán variaciones y adaptaciones legítimas a los diversos grupos, regiones, pueblos”¹⁶⁵, y “corresponderá a la competente autoridad eclesiástica territorial (...) determinar estas adaptaciones dentro de los límites establecidos, en las ediciones típicas de los libros litúrgicos, sobre todo en lo tocante a la administración de los sacramentos, de los sacramentales, procesiones, lengua litúrgica, música y arte sagrados”¹⁶⁶, reconociendo que “en ciertos

164 *Sacrosanctum Concilium*, 37.

165 *Sacrosanctum Concilium*, 38.

166 *Sacrosanctum Concilium*, 39.



lugares y circunstancias, urge una adaptación más profunda de la liturgia”¹⁶⁷. Asimismo, el motu proprio *Magnum Principium* de 2017 enfatiza el papel de las conferencias episcopales en la traducción de los libros litúrgicos.

Siguiendo el Decreto *Ad Gentes* y la carta encíclica *Redemptoris Missio*, en la Amazonía hay que edificar Iglesias particulares autóctonas, es decir, profundamente arraigadas en la vida social y con una reflexión de fe, una espiritualidad, una liturgia y ministerios que correspondan a su cultura¹⁶⁸. Una Iglesia autóctona es romana entre los romanos, aymara entre los aymaras, yanomami entre los yanomami. Una Iglesia católica autóctona siempre estará en comunión con las otras Iglesias particulares y con la Iglesia que preside quien está a la cabeza de la caridad.

3.4.3 ACTUAR

- Urge retomar un trabajo serio de inculturación de la liturgia, volviendo a considerar los intentos realizados en los últimos 50 años, para asumir la tradición expresiva autóctona y el anhelo por la liberación del pueblo, especialmente de los pobres. Recuperar los signos, los ritos, las celebraciones de los pueblos amazónicos va a permitir tener liturgias que sean propias, expresión, desde su propia cosmovisión y espiritualidad, de su experiencia del misterio de Jesús muerto y resucitado. Para eso hay que confiar en la fe del pueblo, empujando experimentaciones que se realicen con

167 *Sacrosanctum Concilium*, 40.

168 Cf. *Ad Gentes*, 6 y 19; *Redemptoris Missio*, 52-53.



responsabilidad, libertad y creatividad, sin excluir la posibilidad de llegar a un verdadero ‘rito amazónico’.

- Que el Sínodo Panamazónico reconozca la dignidad del modo de ser y de la identidad de cada pueblo, de su propia visión del mundo (mitos), de sus creencias, de su vida cotidiana y costumbres, de sus formas de celebrar y vivir la fe (ritos), de sus diferentes servicios (síncicos, rezadoras, bayá, chamanes, pajés, etc) y de su lengua. Creemos que Dios se manifestó y sigue manifestándose a través de los símbolos, ceremonias y tradiciones de las culturas indígenas y afro, donde Él esparció semillas del Verbo antes de la proclamación del Evangelio¹⁶⁹. Sabemos que toda cultura tiene que buscar su propio camino de conversión a la luz del Evangelio¹⁷⁰, pero la liturgia de estos pueblos puede contribuir a esa conversión ecológica –¡tan urgente!–, transmitiendo esa comunión profunda con la creación que tendría que ser asumida por todos/as.
- Que cada Iglesia particular cree una comisión compuesta por personas expertas en el rito romano, así como en los valores culturales locales, y abierta al aporte de la experiencia pastoral del clero local, especialmente el autóctono, y de los ‘sabios’ de los grupos originarios, para que se elaboren, con la aprobación del obispo y a la luz de las normas de la Iglesia universal, rituales para cada cultura, ya sea sobre la celebración de los sacramentos (por ejemplo, bautismo por inmersión en una región donde el agua esté muy presente), ya sea sobre otras celebraciones importantes en la vida de la comunidad. “La inculturación tendrá que satisfacer las

169 *Ad Gentes*, 19.

170 *Ad Gentes*, 11.



exigencias de la cultura tradicional, aun teniendo en cuenta las poblaciones de cultura urbana e industrial”¹⁷¹.

- Por eso hay que rescatar las cosmovisiones (la memoria de los antepasados, la relación vital con la naturaleza, los orixás, los saberes, etc.) y los rituales tradicionales (juru-pari, rezos en lugares sagrados, oración en las diferentes estaciones, ritos por los enfermos y en los partos, bendiciones de manantiales y semillas, cerros y caminos, etc.), las músicas y danzas regionales, etc. En las celebraciones hay que considerar la realidad social y las costumbres de cada lugar, usar preferentemente formas y símbolos propios de las culturas que broten de la vida cotidiana (frutas, herramientas de trabajo, bebidas, pescado, comidas, yerbas aromáticas, trajes, ritmos, cantos, pinturas, ornamentos, fiestas, etc.) para llegar a una liturgia encarnada en el genio de cada pueblo.
- En particular, se trata de hacer de la Misa una verdadera celebración comunitaria, a través de la participación activa de la asamblea, y en la que se resalte el vínculo entre Evangelio, fe y vida personal y social. Esto implica, por ejemplo, una disposición adecuada de los elementos arquitectónicos, espacios para la intervención de las/os fieles (en oraciones penitenciales y peticiones, en el comentario de la Palabra, etc.), gestos y símbolos elocuentes, etc. Y, en el caso de los pueblos nativos y afrodescendientes, celebrar fuera de los templos, expresar el sentido de Dios en la creación, asumir un carácter festivo más exuberante, alegre y espontáneo, subrayar la sacramentalidad del cuerpo con danzas,

171 Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos. *Varietates legitimae. La liturgia romana y la inculturación*, 30. 1994.



acompañamiento de pies, brazos y manos, e integrar sacramentales del pueblo como el ramo para bendecir a los hermanos, las cintas, los olores, etc. Siempre sin descuidar la dimensión profética de la celebración, que exprese tanto la realidad de sufrimiento y opresión como la esperanza de construir la nueva ‘casa común’ para todos/as.

3.5 IGLESIA AUTÓCTONA: MINISTERIOS Y MINISTROS/AS PARA LA IGLESIA EN AMAZONÍA

Son innumerables las solicitudes provenientes de las más diversas iniciativas de consulta como preparación al Sínodo Especial para la Región Amazónica, por una Iglesia misionera, evangelizadora, profética, samaritana, misericordiosa, con rostro propio, autóctono, en comunión, servidora y ministerial. Ante ellas y a partir de nuestro ministerio de teólogos y teólogas junto a los Padres Sinodales, nos gustaría insistir en los siguientes puntos.

3.5.1 DESCRIPCIÓN DEL MINISTERIO

El ministerio es un servicio, pero no todo servicio es ministerio. Ministerio, en muy breve síntesis es un carisma en forma de servicio reconocido por la Iglesia.

El uso teológico tiende a designar como ministerio algunas funciones asumidas por algunos cristianos y cristianas, funciones que tienen las siguientes características: son servicios precisos, de importancia vital; están relacionados con la misión de la Iglesia en el ámbito de la Palabra, de la liturgia y de la caridad; incluyen una verdadera responsabilidad; suponen una cierta estabilidad; son reconocidos por la Iglesia.



Puebla elabora una descripción de los ministerios no ordenados:

Son aquellos servicios referentes a aspectos realmente importantes de la vida eclesial (por ejemplo, en el plano de la Palabra, de la liturgia o de la conducción de la comunidad), ejercidos por laicos con estabilidad y que han sido reconocidos públicamente y confiados por quien tiene la responsabilidad en la Iglesia¹⁷².

3.5.2 INVERTIR EN LOS MINISTERIOS

Muy variados grupos de laicos y laicas, pero no menos obispos, presbíteros y diáconos, piden que el Sínodo apoye el surgimiento, desarrollo y realización de diversos ministerios que respondan a las múltiples y complejas necesidades de los distintos tipos de comunidades eclesiales amazónicas y sus culturas, valorizando los carismas personales, el deseo de participación, el compromiso con la misión y la comunidad, la identificación con el contexto social y cultural propio.

Sin espíritu regionalista pero respetando las realidades sociales y las diferentes culturas de la región amazónica, el Sínodo está llamado a valorizar cada vocación con modos propios y expresiones amazónicas, facilitando la emergencia y la elaboración de una rica y pluriforme ministerialidad entre los indios, pueblos de la selva, pescadores, ribereños, campesinos, poblaciones de las periferias urbanas y migrantes de todo tipo.

172 Documento de Puebla, 805.



3.5.3 TRATAMIENTO IGUALITARIO PARA HOMBRES Y MUJERES

En varios sínodos, muchísimos Padres Sinodales han insistido en que no haya diferencia de trato entre hombres y mujeres en el ámbito de los ministerios, o sea de los ministerios no ordenados, que pueden ser ejercidos por laicos y laicas. Lamentablemente esta demanda no ha sido todavía atendida. Sugerimos que se proponga una nueva redacción del canon 230, § 1 del *Código de Derecho Canónico*, para superar, de manera definitiva, la innecesaria diferenciación entre hombres y mujeres en el ámbito de los ministerios no ordenados, concretamente del lectorado y el acolitado.

En concreto proponemos esta redacción:

Christifideles laici et laicae (en lugar de Viri laici), qui aetate dotibusque pollent Episcoporum conferentiae decreto statutis, per ritum liturgicum praescriptum ad ministeria lectoris et acolythi stabiliter assumi possunt; quae tamen ministeriorum collatio eisdem ius non confert ad sustentationem remunerationemve ab Ecclesia praestandam.

3.5.4 SUPERACIÓN DE LA INADECUADA DISTINCIÓN DE MINISTERIOS AD INTRA Y AD EXTRA

La distinción de ‘ministerios *ad intra*’ y ‘ministerios *ad extra*’ merece una reflexión más profunda. Que por un lado existan funciones orientadas a la edificación y al mantenimiento de la comunidad cristiana y, por otro, funciones marcadamente destinadas a la acción de la Iglesia en la sociedad, es un dato de hecho. Sin embargo, es claro también que, en las circunstancias actuales, la mayoría de nuestras Iglesias particulares tienen un número mucho mayor de laicos y laicas en tareas



catequéticas y litúrgicas que, por ejemplo, en las pastorales sociales o en las actividades misioneras.

La distinción entre ‘ministerios *ad intra*’ y ‘ministerios *ad extra*’ se basa en una visión que separa rígida e inadecuadamente ‘Iglesia’ y ‘mundo’ y, por tanto, ‘vida’ y ‘misión’ de la Iglesia. En verdad, la expresión ‘misión de la Iglesia’ o ‘ministerio de la Iglesia’ engloba en un único dinamismo complejo y articulado la vida de la Iglesia y su actuar en el mundo. Si entendemos que la Iglesia es la porción de la humanidad que profesa, proclama, vive, celebra y sirve al misterio de salvación que Dios realiza en el mundo y en la historia, todo en la Iglesia y todos en ella están al servicio de este mismo designio de salvación y liberación¹⁷³.

3.5.5 ORDENACIÓN DE HOMBRES CASADOS EN COMUNIDADES ‘MADURAS’

En la región amazónica y también en otras regiones, tenemos millares de comunidades en las que la Eucaristía solo es celebrada en contadas ocasiones (desde una vez al mes hasta cada dos o más años) por falta de presbíteros.

Dado que el estado civil, soltero o casado, no es un elemento intrínseco al ministerio presbiteral sino solo conveniente según la doctrina del propio Magisterio¹⁷⁴, la dispensa de la obligación del celibato en situaciones como las de la región amazónica, para quienes posean las demás condiciones para asumir fructuosamente el ministerio presbiteral en su comunidad, parece imponerse por el propio significado, naturaleza y

173 CNBB, *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*, 90. 1999.

174 Cf. *Sacerdotalis coelibatus* 3, 18, 31, 35, 37, 40 y 60.



función de la ley en la Iglesia. Así lo expresa lapidariamente el canon 1752, *salus animarum suprema lex est*, que debe subordinar el *ius legislationis* (derecho de la ley o de la legislación) al *ius gratiae* (derecho de la gracia), como lo han demostrado teólogos y canonistas competentes.

Dicho esto, es no solo conveniente sino necesario y justo, permitir el acceso a la ordenación presbiteral de hombres indicados por las propias comunidades, con independencia de su estado civil. Habría otros criterios para la ordenación de hombres casados, entre los cuales destacamos: una profunda integración en las culturas locales; un activo y constructivo compromiso con su comunidad eclesial; un fuerte testimonio de discípulo misionero en la familia, la comunidad y la sociedad; una buena vivencia conyugal, familiar y profesional; una formación humana, espiritual, intelectual y pastoral que condiga con las funciones del ministerio presbiteral y adecuada a las condiciones socioculturales de su comunidad; una profunda comunión con su comunidad de base y con la Iglesia local.

El otro polo de la cuestión son las comunidades que estarían preparadas para recibir como sus presbíteros a hombres casados miembros de ellas mismas, las ‘comunidades maduras’. Por *communitates maturaе* se entiende aquellas que tienen un buen proceso (*caminhada*) de fe y vida, que viven y evangelizan en sus ambientes sociales y culturales, que aseguran las funciones de la Palabra, de la liturgia y de la caridad y son acompañadas por los actuales presbíteros de dedicación total, en profunda comunión con la Iglesia local y el obispo diocesano.

Estos presbíteros ‘comunitarios’ no actuarían solos sino en equipos, formados por un grupo ministerialmente diversificado: sacerdotes ‘comunitarios’, diáconos y diáconas, algunos



ministros y ministras laicos. Este equipo no sería el consejo pastoral comunitario, orgánicamente compuesto por este grupo y por todos los coordinadores de los servicios y ministerios de la comunidad en cuestión, sino su núcleo de referencia. El objetivo de esas dos instituciones comunitarias, el equipo ministerial y el consejo pastoral comunitario, es justamente el de evitar la centralización, el autoritarismo, el ‘mandonismo’, el clericalismo, y facilitar, por otro lado, la participación, el estilo de servicio, la corresponsabilidad, la comunión en la vida y la misión.

3.5.6 LA ORDENACIÓN DE DIÁCONAS

Confiamos en la restauración del diaconado femenino. Decimos restauración pues durante siglos la Iglesia fue servida por mujeres diáconas debidamente ordenadas y que realizaban, de manera diferenciada, las mismas tareas que los hombres diáconos. Alertamos sin embargo que se evite todo anacronismo, pues debe ser más una recreación que una reproducción del pasado. También se debe dejar de lado toda forma de patriarcalismo pues las diáconas tendrán que tener los mismos derechos que los diáconos y, evidentemente, realizar su ministerio en comunión, en relación, con los sacerdotes, aunque con libertad y autonomía. Será preciso evitar también una uniformización de las diáconas. Y también otros ministros y ministras de las culturas autóctonas deberán encarnar y expresar los valores y estilos de esas culturas.

Tenemos la convicción de que la ordenación de mujeres al diaconado, en manos de las mujeres y de la Iglesia local de la Amazonía, será una señal de que la Iglesia efectivamente



quiere rescatar la dignidad de la mujer, reconocer sus múltiples diaconías y dar un rostro nuevo al ministerio ordenado.

3.5.7 EL TEMA DE LA ORDENACIÓN PRESBITERAL DE LAS MUJERES

Somos plenamente conscientes de la posición de la Iglesia católica con relación a esta cuestión. Recomendamos, sin embargo, que los teólogos y las teólogas, respetando de forma reverente los datos de la fe y en profunda comunión con el Magisterio, puedan continuar con toda libertad la reflexión sobre la ordenación presbiteral de mujeres, enriqueciendo su análisis con recursos provenientes de la psicología, la sociología, la antropología, la historia, la filosofía y la hermenéutica, para poder discernir la presencia del Espíritu en ese signo de los tiempos que es, según Juan XXIII, la presencia de la mujer en la vida pública.

Este fenómeno se registra con mayor rapidez en los pueblos que profesan la fe cristiana, y con más lentitud, pero siempre en gran escala, en países de tradición y civilizaciones distintas. La mujer ha adquirido una conciencia cada día más clara de su propia dignidad humana. Por ello no tolera que se la trate como una cosa inanimada o un mero instrumento; exige, por el contrario, que tanto en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública, se le reconozcan los derechos y obligaciones propios de la persona humana¹⁷⁵.

175 *Pacem in terris*, 41.



3.5.8 LA ACOGIDA DE LOS ACTUALES MINISTROS ORDENADOS

Jamás seremos capaces de reconocer y agradecer debidamente el trabajo dedicado, sacrificado y responsable de las más diversas categorías de personas que en vocaciones y ministerios distintos trabajaron en el pasado y continúan haciéndolo hoy en favor de la vida de los pueblos de la Amazonía, al servicio del Reino de Dios, en nombre de Cristo y de la Iglesia.

La Iglesia quiere seguir contando con su presencia, su participación, su apoyo, en este momento en que busca sinodalmente consolidar las buenas realizaciones del pasado y abrir nuevas perspectivas de evangelización en los países que integran la región amazónica.

Los cambios traen impactos, desestabilizan, generan incomodidades e inseguridades. En espíritu de comunión, de respeto mutuo, de diálogo, con honda caridad, todos y todas estamos llamados a dar nuestra contribución para que la novedad del Evangelio y del Espíritu pueda abrir camino en la historia y en nuestras pequeñas historias.

3.5.9 EL INESTIMABLE VALOR DEL OTRO

Caminar juntos no significa dar los mismos pasos, mantener el mismo ritmo, seguir exactamente las mismas sendas siempre y en todo.

En la Iglesia hay lugar para la unidad y la diversidad, para la comunión y la libertad, para lo común y para lo propio, para la comunión universal de la Iglesias y las particularidades y peculiaridades de cada Iglesia local en todas sus expresiones existenciales e institucionales.



San Cipriano (+ 258), obispo de Cartago en el África romana, se caracterizó en su ministerio por su búsqueda del consenso. Siempre trató de involucrar a sus colaboradores en el gobierno de la Iglesia de Cartago: “desde el inicio de mi ministerio establecí no decidir nada por cuenta propia sin el consejo de ustedes y el del pueblo”¹⁷⁶. Cuando los problemas iban más allá o eran comunes a las otras Iglesias del África romana, reunía a los obispos en sínodos, siete en total, el último en 256, para buscar criterios y conductas comunes. Pero nunca impuso, ni pretendió imponer sus posiciones personales o las decisiones sinodales a los obispos o a los fieles. Unidad sí, ¡y cuánto luchó Cipriano por ella!, uniformidad no.

Puede ser que en el Sínodo para la Amazonia no se llegue a un consenso unánime sobre todos los puntos que hemos señalado con libertad más arriba, buscando interpretar las ansias de grandes sectores del Pueblo de Dios que se manifestaron en la fase preparatoria. Eso no es un problema. Recordamos a san Agustín: “en lo esencial, unidad; libertad en lo accidental; en todo caridad”.

Nos gustaría, sin embargo, con todo respeto y mucha humildad, pedir que los Padres Sinodales renuncien a impedir individualmente la formación de una opinión mayoritaria sobre determinada materia cuando ella tenga un buen fundamento, por más que personalmente no juzguen necesaria, útil o conveniente su introducción o implementación en su Iglesia local. Y viceversa, que nadie rompa la comunión aun si no estuviera plenamente de acuerdo con los otros.

176 San Agustín, *Carta 14*.



3.5.10 *ADSUMUS*

[La oración *Adsumus* –*Aquí estamos*–, formulada en el IV concilio regional de Toledo (España, 633), era rezada al comienzo de las sesiones diarias del Concilio Vaticano II].

Aquí estamos, Señor, Espíritu Santo
Aquí estamos frenados por la inercia del pecado
pero reunidos especialmente en tu nombre.

Ven a nosotros y permanece con nosotros
dígnate penetrar en nuestro interior,
enséñanos lo que debemos hacer,
por dónde deberíamos caminar,
y muéstranos lo que debemos practicar
para que con tu ayuda sepamos agradarte en todo.

Sé tú el único inspirador y realizador de nuestras
decisiones.
Tú el único que, con Dios Padre y su Hijo, posees un
nombre glorioso.

No permitas que quebrantemos la justicia.
Tú que amas la suprema equidad,
que la ignorancia no nos arrastre al desacierto,
que el favoritismo no nos doblegue,
que no nos corrompa la acepción de personas o de
cargos.
Por el contrario, únenos eficazmente a ti solo con el
don de tu gracia,
para que seamos uno en ti y en nada nos desviemos
de la verdad.

Y lo mismo que estamos reunidos en tu nombre,
así también mantengamos en todo la justicia,
para que hoy, nuestras opiniones, en nada se aparten
de ti.



Y, en el futuro, obrando rectamente, consigamos los premios eternos.

Amén.

3.6 LA ORDENACIÓN DE MUJERES PARA EL DIACONADO EN LA IGLESIA DE AMAZONÍA

Para efectos de exposición, los argumentos que intentan justificar la ordenación de mujeres para el diaconado se ordenan –en la estructura del ver, interpretar, actuar–, a partir de una mirada a la realidad actual que motiva la reflexión teológica desde la eclesiología del Concilio Vaticano II y su recepción creativa en América Latina, para finalmente plantear algunos argumentos desde los cuales proponer la ordenación de mujeres para el diaconado en las Iglesias con rostro amazónico.

3.6.1 MIRADA A LA REALIDAD ACTUAL QUE JUSTIFICA PLANTEAR EL DIACONADO FEMENINO: ARGUMENTOS DE COYUNTURA

Al referirse a “ministerios con rostro amazónico que el sínodo deberá contemplar” el *Documento preparatorio* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica habla de “dar a las mujeres algún ministerio oficial”¹⁷⁷, incluso el diaconado.

La escucha realizada por la REPAM en el marco de preparación para el Sínodo Panamazónico recogió las voces de 21.943 personas en múltiples asambleas y foros. Muchas de dichas voces pidieron la ordenación de mujeres (33,41%), algunas precisando que fueran ordenadas como diaconisas

177 Secretaría General del Sínodo de los Obispos. *Documento Preparatorio del Sínodo para la Amazonía*, 14. 2018.



y tuvieran facultad de administrar sacramentos o celebrar la Eucaristía, o como sacerdotisas o presbíteras, como también el diaconado permanente para hombres y mujeres y el presbiterado para indígenas casados sin distinción de sexos (11,31%). Y resaltaron las actividades de evangelización que realizan las mujeres, proponiendo empoderarlas para prestar el servicio de diaconía en la comunidad.

A estas voces se une la de la hermana Teresina que preguntó al Papa durante la audiencia en la que fueron recibidas las religiosas de la Unión Internacional de Superiores Generales, en mayo de 2016: “¿Qué impide que la Iglesia incluya a mujeres entre los diáconos permanentes, al igual que ocurrió en la Iglesia primitiva?”. Su respuesta representa un paso hacia la ordenación de mujeres: “con respecto al diaconado, sí, estoy de acuerdo”¹⁷⁸.

3.6.2 ARGUMENTOS DESDE LA ECLESIOLOGÍA DE VATICANO II Y SU RECEPCIÓN CREATIVA EN AMÉRICA LATINA PARA DECONSTRUIR MODELOS CADUCOS DE MINISTERIALIDAD ECLESIAL

3.6.2.1 *De la Iglesia piramidal a la Iglesia comunión*

Antes del Concilio Vaticano II, la Iglesia eran los sacerdotes, lo cual respondía a la visión piramidal de Iglesia que consagró la reforma gregoriana (siglo XI) y quedó plasmada en el conocido texto de Graciano: “hay dos géneros de cristianos, uno ligado al servicio divino [...] está constituido por los

178 Francisco. *Discurso a la Unión Internacional de Superiores Generales*. 12 de mayo de 2016.



clérigos. El otro es el género de los cristianos al que pertenecen los laicos”¹⁷⁹.

El Concilio Vaticano II mostró un nuevo rostro de la Iglesia desde la visión de Pueblo de Dios¹⁸⁰ y sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión del género humano entre sí y con Dios¹⁸¹ y sacramento universal de salvación¹⁸², visión que fundamenta la eclesiología de comunión que el Concilio no desarrolló pero a la que se refiere como don del Espíritu Santo que “con diversos dones jerárquicos y carismáticos dirige y enriquece a la Iglesia, a la que [...] unifica en comunión y ministerio”¹⁸³.

En la recepción del Vaticano II en América Latina, el Documento de Medellín precisó que “la Iglesia es ante todo misterio de comunión católica”¹⁸⁴. Por su parte el Documento de Puebla propuso que “la comunión que ha de construirse entre los hombres ha de manifestarse en toda la vida, aun en su dimensión económica, social y política. Producida por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es la comunicación de su propia comunión trinitaria”¹⁸⁵: es comunión y participación, de la cual es expresión la opción por los pobres de la Iglesia latinoamericana. El Documento de Aparecida, a su vez, afirmó que “la Iglesia es comunión en el amor”¹⁸⁶.

179 Graciano. *Concordia discordantium canonum ac primae de lure Divinae et humanae constitutionis*. C 7, c. XII, q. 1. P. L. 187.

180 Cf. *Lumen Gentium*, 9.

181 Cf. *Lumen Gentium*, 1.

182 Cf. *Gaudium et Spes*, 45.

183 *Lumen Gentium*, 4.

184 *Documento de Medellín*, 15,5.

185 *Documento de Puebla*, 215.

186 *Documento de Aparecida*, 261.



3.6.2.2 De una Iglesia sacerdotal a una Iglesia ministerial

En el marco del posconcilio, la teología cuestionó el modelo del sacerdocio veterotestamentario que se introdujo en la praxis y la teología eclesiales con la transposición de las instituciones culturales del judaísmo a la comunidad eclesial para mostrar la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que el gnosticismo cuestionaba. Como consecuencia del proceso de sacerdotalización, los dirigentes se convirtieron en funcionarios del culto y su oficio –oficio sacerdotal de mediación cultural– se interpretó como dignidad, denominándolos sacerdotes, levitas, hijos de Aarón, e incluso relacionándolos con Melquisedec, lo cual no corresponde a la experiencia de las primeras comunidades que habían roto con las mediaciones religiosas veterotestamentarias.

Y lo que sirvió de argumento para responder a una circunstancia coyuntural se constituyó en doctrina con la elaboración de la teología del sacramento del orden como sacramento del sacerdocio, estrecha e íntimamente relacionado con el sacrificio eucarístico. Así, la perspectiva sacerdotal cultural quedó consagrada en la liturgia y en la espiritualidad sacerdotal, como también en los imaginarios que confieren un carácter de dignidad y honor a los hombres de Iglesia.

En este proceso las mujeres fueron excluidas y, desde la opinión androcéntrica de la inferioridad de la mujer, santo Tomás negó su ordenación con el *impedimentum sexus*: “el estado de sujeción de la mujer la hace inepta para la recepción de este sacramento”¹⁸⁷ y para actuar *in persona Christi*.

187 Santo Tomás de Aquino. *STh, Supplementum*, q. 39, a. 1.



Las líneas eclesiológicas de Vaticano II abrieron la puerta a la autocomprensión de la Iglesia, toda ella ministerial y a una renovación de los ministerios eclesiales, aunque el Concilio sólo se refirió a los ministerios tradicionales de obispo, presbítero y diácono, pero introdujo cambios como el restablecimiento del diaconado permanente y la reforma de las órdenes menores, reemplazadas por los ministerios de acolitado y lectorado, cambios que fueron únicamente para varones. Ahora bien, el aporte más significativo fue haber recordado el sacerdocio común¹⁸⁸ y precisado que la consagración bautismal fundamenta la participación “en la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo”¹⁸⁹, que identificó con la triple función de Cristo sacerdotal, profética y real¹⁹⁰.

En la Iglesia latinoamericana, el *Documento de Medellín* se refirió a la revisión de las estructuras eclesiales “inspirada y orientada por dos ideas directrices muy subrayadas en el Concilio: la de comunión y la de catolicidad”¹⁹¹ y precisó que en la comunión hay “multiplicidad de funciones específicas, pues para que pueda cumplir su misión, Dios suscita en su seno diversos ministerios y carismas”¹⁹². Por su parte el *Documento de Puebla* afirmó que en la Iglesia de comunión, los ministerios son funciones de servicio en la comunidad que presuponen el don fundamental del Espíritu por el bautismo y los carismas para la construcción de dicha comunión, como también suponen el reconocimiento de parte de la Iglesia, en

188 Cf. *Lumen Gentium*, 10.

189 *Lumen Gentium*, 31.

190 Cf. *Lumen Gentium*, 34-36.

191 *Documento de Medellín*, 15,6.

192 *Documento de Medellín*, 15,7.



la persona del obispo, que confiere una responsabilidad en la misión según las necesidades de la evangelización como expresión de la ministerialidad de toda la Iglesia, unas veces como un ministerio ordenado y otras como un ministerio diversificado¹⁹³. El *Documento de Aparecida* habló de “la diversidad de carismas, ministerios y servicios para el ejercicio de la comunión”¹⁹⁴.

Ahora bien, aunque desde la eclesiología del Vaticano II los ministerios eclesiales no se interpreten en perspectiva sacerdotal ni como dignidades ni en función de un poder o autoridad que confiere el sacramento del orden sino como servicio a la comunidad, en la práctica se sigue haciendo uso del imaginario y el vocabulario sacerdotales. Los roles siguen estando asociados a la *potestas sacra* y consiguientemente a los juegos del poder, y se sigue pensando que obispos, presbíteros y diáconos se ordenan para ejercer funciones culturales y ocupan grados superiores y jerárquicamente ordenados. En cuanto al lugar de las mujeres en la Iglesia, los documentos del magisterio eclesial que niegan su ordenación sacerdotal recurren a argumentos teológicos preconciarios que no corresponden a las líneas eclesiológicas trazadas por Vaticano II.

3.6.2.3 De una Iglesia kiriarcial a una Iglesia incluyente

En el contexto patriarcal, matriz cultural del cristianismo, se elaboraron los arquetipos femenino y masculino, identificando al hombre de sexo masculino con el ser humano como tal y atribuyendo al hombre la razón y a la mujer, por contraposición,

193 Cf. *Documento de Puebla*, 804.

194 *Documento de Aparecida*, 162.



lo irracional. Además, se estableció el tratado de límites que reduce a las mujeres al ámbito de la familia y las obliga a guardar silencio, encargando a los hombres del uso de la palabra y de los asuntos públicos, desde el supuesto de la superioridad del varón e inferioridad de la mujer. Este entorno androcéntrico y patriarcal condicionó las prácticas y doctrinas del cristianismo a lo largo de su historia.

Desde tales condicionamientos los padres de la Iglesia y los teólogos medievales fundamentaron, unos y otros, el pensamiento de la Iglesia sobre el ser y quehacer de las mujeres: san Agustín (siglo V), reducía la mujer a la función procreadora¹⁹⁵; según el *Decreto* de Graciano (siglo XII) “la imagen de Dios está en el varón, [...] y la mujer no fue creada a imagen de Dios”¹⁹⁶; santo Tomás (siglo XIII) repitió a Agustín al decir que la mujer era necesaria para la procreación y necesita ser gobernada por el varón. Y desde esta visión androcéntrica y medieval se sigue negando el acceso de las mujeres a la ordenación sacerdotal: “sólo el varón bautizado recibe válidamente la sagrada ordenación”¹⁹⁷; “la Iglesia no tiene autoridad alguna para conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres”¹⁹⁸.

Una renovación ministerial incluyente tropieza con esta tradición androcéntrica y patriarcal, a pesar de que en las comunidades neotestamentarias y del cristianismo primitivo las mujeres no fueron excluidas. El Nuevo Testamento visibiliza a las discípulas de Jesús, a las que permanecieron al pie de la cruz y

195 “Cuando se pregunte para qué clase de ayuda del varón es hecho aquel sexo, a mi parecer solamente a causa de la prole”. San Agustín. *De Genesi*, c. IX, n. 5.9.

196 Graciano. *Concordia discordantium canonum ac primae de lure Divinae et humanae constitutionis*. C. 5, c. XXXIII, q. 2.P. L. 187.

197 *Código de Derecho Canónico*, 1024.

198 *Ordinatio Sacerdotalis*, 4.



a las que fueron al sepulcro; a María Magdalena, encargada de anunciar que Jesús había resucitado; a las que, con María, formaban parte del grupo que recibió el Espíritu en Pentecostés; a las que ejercieron funciones de liderazgo y servicio en sus comunidades, entre ellas “nuestra hermana Febe, diaconisa en la Iglesia de Cencreas”¹⁹⁹.

3.6.3 ARGUMENTOS PARA PROPONER LA ORDENACIÓN DE MUJERES PARA EL DIACONADO EN LAS IGLESIAS CON ROSTRO AMAZÓNICO

- Es posible y deseable, además de necesario, replantear las formas de ministerialidad eclesial establecidas desde otros contextos. Sin embargo, la escasez de clero no es ni puede ser argumentación teológica para proponer el diaconado femenino. Se trata de un reconocimiento formal de la participación de las mujeres en la Iglesia.
- Como *Ecclesia semper reformanda*, durante los 2.000 años de su caminar por la historia, la Iglesia ha asumido formas variadas en su estructura y organización ministerial con sus consiguientes interpretaciones teóricas y prácticas.
- Los textos neotestamentarios no registran acciones culturales, como quiera que las comunidades de creyentes se reunían en las casas, lo cual explica que las mujeres pudieran llevar la palabra y ejercer funciones de liderazgo. Por otra parte, en dichas comunidades no existía organización jerárquica ni figuras sacerdotales: sus dirigentes no recibieron el título de sacerdotes y la diversidad de ministerios, cuya denominación proviene del lenguaje profano, se polarizó

199 Ro 16,1.



en la triada episcopos, presbíteros, diáconos hombres y diáconos mujeres²⁰⁰.

- Las mujeres fueron marginadas de la organización eclesial no por voluntad del mismo Jesús sino debido a circunstancias históricas: el paso de las comunidades domésticas a los espacios públicos de la religión oficial; y la sacerdotalización de sus dirigentes, con la consiguiente sacralización del culto que implicaba prohibiciones relacionadas con la pureza cultural y marginó a las mujeres de espacios sagrados, objetos sagrados, personas sagradas.
- El imaginario del contexto patriarcal en el que las mujeres eran consideradas inferiores, débiles, carentes de juicio, obligadas a guardar silencio en el espacio público y reducidas al ámbito doméstico, explica que fueran, además, excluidas de la ordenación. Ahora bien, desde el siglo pasado las mujeres salieron de su encierro e irrumpieron en el espacio de la organización social y política que tradicionalmente había sido exclusivamente masculina, atreviéndose a ocupar el lugar que la historia les había negado. Sin embargo, en la organización jerárquica de la Iglesia católica, a pesar de la nueva presencia de las mujeres en todos los campos de la vida pública, incluso de su reciente irrupción en el quehacer teológico, se mantiene su exclusión.
- Si bien las prácticas y documentos que recogen el proceso de exclusión de las mujeres de la ordenación estaban enmarcados, por razones de tipo histórico, en la perspectiva sacerdotal y tenían sentido desde dicho contexto, desde la diversidad ministerial de la eclesiología de Vaticano II no

200 Cf. 1 Tm 3,11.



resulta comprensible su exclusión del sacramento del orden con argumentos propios de otros contextos. Conviene subrayar que los vetos del magisterio pontificio se refieren a la ordenación sacerdotal de mujeres y no a su posible ordenación para el diaconado.

- Vaticano II restableció el diaconado como grado permanente de la jerarquía y delegó en las conferencias episcopales la decisión acerca de dicho restablecimiento²⁰¹. El decreto *Ad Gentes* repitió dicha medida para los países de misión argumentando que quienes desempeñan un ministerio verdaderamente diaconal, predicán la palabra divina como catequistas, dirigen comunidades distantes en nombre del párroco o del obispo, o practican la caridad en obras sociales y caritativas pudieran ser “fortalecidos y unidos más estrechamente al servicio del altar por la imposición de las manos, transmitida ya desde los Apóstoles, para que cumplan más eficazmente su ministerio por la gracia sacramental del diaconado”²⁰². Muchas mujeres prestan estos y otros servicios en la Iglesia: ¿no podrían ellas ser también fortalecidas y unidas más estrechamente al servicio del altar por la imposición de manos para que cumplan más eficazmente su ministerio por la gracia sacramental del diaconado y que la decisión de ordenarlas fuera delegada en las conferencias episcopales?
- El motu propio *Omnium in mentem* (2009) de Benedicto XVI modificó los cánones 1008 y 1009 del *Código de Derecho Canónico*, justificando las modificaciones en que “a veces la autoridad suprema de la Iglesia, después

201 Cf. *Lumen Gentium*, 29.

202 *Ad Gentes*, 16.

de ponderar las razones, decide los cambios oportunos de las normas canónicas”²⁰³, lo cual permitiría introducir otras modificaciones.

- La instrucción *Ecclesiae sponsae imago* (2018) afirma que las consagradas dependen jurídicamente del obispo, “el ministro ordinario” del rito de consagración y en la celebración litúrgica expresan el *sanctum propositum* que “es acogido y confirmado por la Iglesia mediante la solemne plegaria del obispo”, estableciendo “una relación de comunión especial con la Iglesia particular y universal que las introduce en el *Ordo virginum*”²⁰⁴. ¿Una puerta al reconocimiento del *ordo* de las mujeres diáconos que también existió como ministerio eclesial en la Iglesia antigua y por circunstancias históricas dejó de existir?

203 Benedicto XVI. *Carta apostólica en forma de 'motu proprio' Omnium in mentem*. 2009.

204 Congregación para los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica. *Ecclesiae sponsae imago*. 2018.



NAVEGANDO EL RÍO, A MODO DE CONCLUSIÓN

121

Nuestra Iglesia es como los ríos de la Amazonía. Vivimos a un ritmo lento, y vamos edificando comunidades cristianas en el compás de las personas y de los grupos, como el río que hace curvas durante su trayecto, y por donde pasa mantiene el suelo húmedo. Así se mantienen las condiciones necesarias para la vida. Planeamos nuestra acción pastoral, y tratamos de ejecutarla con eficacia. Pero también cultivamos los momentos gratuitos, en los que probamos la grandeza de los árboles, los rincones de las aves, el sabor de las frutas de nuestro bioma y la belleza de las personas, que nos sorprenden con su sabiduría. Somos una Iglesia al ritmo del río.

El nacimiento de la Iglesia en la Amazonía es el mismo Cristo y la comunidad cristiana de los orígenes. Jesús es la

fuelle de agua viva²⁰⁵. ¡Heredamos la tradición eclesial de dos milenios, un río voluminoso! Recibimos también las aguas de las tradiciones de nuestros pueblos, sobre todo los indígenas y ribereños. Por eso, el río-Iglesia de la Amazonía es a la vez católico y contextualizado. Nuestras aguas siguen la cadencia de nuestro pueblo y de su cultura. Somos tradición viva, que traemos una larga historia del pasado y hacemos historia en el presente y para el futuro.

En la cuenca amazónica existen igarapés, que significa ‘camino de canoa’. Ellos son un arroyo o un canal, que permite adentrarse en el bosque. El igarapé hace la conexión de la isla con la tierra firme. Es cuna de vida de peces, aves y plantas; un corredor ecológico que favorece la procreación y la movilidad de muchas especies. Los ribereños necesitan el igarapé para el transporte en embarcaciones pequeñas, la pesca y el plantío en los márgenes. De cierta forma, el igarapé alimenta el río y es alimentado por él. En la cuenca amazónica también existen lagos y lagunas. En ellas y alrededor de ellas viven varios tipos de insectos, plantas y animales. Muchas especies de aves, tortugas y peces encuentran allí el ambiente propicio para procrear. Y con eso se mantiene el bello ciclo de la vida. La Iglesia se compara a un gran río con sus afluentes, así como a los igarapés que llegan hasta donde habitan los pequeños y la vida brota en toda su extensión.

El soplo de Dios, que pasaba sobre las aguas al inicio de la creación²⁰⁶, mantiene y renueva la faz de la Tierra²⁰⁷ y todo el ciclo de vida en la Amazonía. El mismo Espíritu nos renueva

205 Cf. Jn 7, 28.

206 Cf. Gn 1, 1.

207 Cf. Sl 104, 30.



y nos impulsa, como discípulos misioneros de Jesús. Así como el agua del río necesita oxígeno para que los peces vivan y se multipliquen, necesitamos la Palabra del Señor, la vida en comunidad y la Eucaristía.

Acogemos el llamamiento del papa Francisco para realizar una conversión ecológica, que implica dejar emerger, en las relaciones con el mundo que nos rodea, todas las consecuencias del encuentro con Jesús. Asumimos que la vocación de guardianes de la obra de Dios, especialmente en la Amazonía “no es algo opcional ni un aspecto secundario de la experiencia cristiana, sino parte esencial de una existencia virtuosa”²⁰⁸.

En la Amazonía, el agua y el suelo, el sol y la lluvia, los ríos y los igarapés son diferentes y complementarios. De la misma forma, cultivamos una espiritualidad integral, que reúne cuerpo y alma, persona y sociedad, ser humano y la naturaleza, comunidad e institución. Desarrollamos una espiritualidad como tres grandes brazos del río que se encuentran: la mística, la sabiduría y el profetismo. O aún: la unión con Dios, el diálogo intercultural con nuestros pueblos y la dimensión socioambiental de la fe.

Identificamos concretamente en la Amazonía lo que dice el papa Francisco: “todo el universo material es un lenguaje del amor de Dios, de su cariño sin medida por nosotros. El suelo, el agua, las montañas: todo es caricia de Dios”²⁰⁹. Sabemos que nuestro peregrinar tiene una meta. Como el río Amazonas, vamos hacia el mar, al encuentro definitivo con Dios. Sembramos

208 *Laudato Si'*, 219.

209 *Laudato Si'*, 84.



en el dolor y la esperanza, con miras a los “nuevos cielos y nueva tierra, donde habita la justicia”²¹⁰.

Somos también la barca y los barquitos de Cristo. Nuestra Iglesia se asemeja también a los barcos que navegan en los ríos de la Amazonía. Grandes, medianos y pequeños, cada uno tiene su utilidad y valor. Para viajes largos, hay barcos más grandes, que transportan personas, víveres y objetos. Durante el viaje, la gente se alimenta, conversa, canta, reza, convive y se relaciona. Algunos pasajeros se alojan en cabinas, pero gran parte extiende sus redes y reposa en ellas. Nuestras diócesis y prelaturas son semejantes a estos barcos espaciosos que acogen a hombres y mujeres de comunidades rurales, de tribus indígenas y de ciudades grandes. En la Iglesia los pueblos de la Amazonía celebran, conviven, hablan y escuchan, se nutren de la Palabra, encuentran un lugar de consuelo, descanso y estímulo para vivir su fe.

El barco no existe para permanecer en el puerto, sino para navegar. Por más seguro que parezca, el puerto es solamente un punto de parada, para reabastecer, embarcar y desembarcar. Así entendemos el llamamiento del papa Francisco, para ser una Iglesia en salida, en movimiento. Si eso vale para el mundo entero, mucho más sentido tiene para nosotros, Iglesia misionera en la Amazonía.

En algunos momentos de la historia, la Iglesia fue representada como ‘la barca de Cristo’, o ‘la barca de Pedro’. Esa nave desciende y navega sobre el río. Nuestros líderes de comunidad, agentes de pastoral, sacerdotes y obispos actúan como timoneles que guían los barcos. Deben estar atentos y

210 2 Pe 3, 13.



saber a dónde va el barco, evitando las corrientes peligrosas que lo desvían de su ruta, y escapando de los bancos de arena, que llevan al barco a encallar. Una Iglesia acomodada, que simplemente repite prácticas devocionales y sacramentales es como un barco encallado.

En la historia de nuestras Iglesias particulares hay momentos tranquilos, cuando el barco desciende el río en el tiempo de las inundaciones. Hay también los tiempos difíciles, marcados por tormentas. Atentos a los llamamientos de Dios en nuestra realidad, somos una Iglesia profética que enfrenta a los ‘bancos’ y a las tempestades. Cuando denunciamos la destrucción de la Amazonía, el aniquilamiento de los pueblos indígenas, las pésimas condiciones de vida de los pobres en las ciudades, somos incomprendidos y perseguidos. Pero estamos convencidos de que necesitamos navegar. Jesús está con nosotros y él nos da su paz, en medio de los conflictos²¹¹.

Los pueblos ribereños y los indígenas utilizan barcos pequeños: canoas a remo, o aquellas movidas por pequeños motores, que llamamos *rabetas*. Nuestras pequeñas comunidades, esparcidas al borde de los ríos, en regiones aisladas o en las periferias de la ciudad, son como estos barcos más pequeños. Ellos ayudan a hacer la travesía. Llevan a las personas, se adentran en los igarapés. Si formamos pequeñas comunidades, llegamos hasta los confines, donde vive nuestro pueblo.

Así somos Iglesia: con la ligereza, la agilidad y la simplicidad de los barquitos de nuestras comunidades y los barcos adecuados para navegar en los ríos caudalosos.

211 Cf. Jn 14, 27.



Nuestra espiritualidad es personal y colectiva. Sentimos que Jesús se dirige a cada uno, como los primeros discípulos y discipulas. Al mismo tiempo, nos reúne en comunidad para ser sal, luz y fermento en la sociedad. Nuestra espiritualidad es social y ambiental. Nutrimos nuestra fe en Jesús y lo seguimos en la fuerza del Espíritu, para construir una sociedad justa y solidaria. A partir de la realidad amazónica y de la conciencia ecológica descubrimos que el proyecto de salvación de Dios incluye toda la creación. Somos hijos de la Tierra y necesitamos cuidar de ella.

Con el papa Francisco, los pueblos de la Amazonía, los ríos y los bosques, oramos:

*Señor, tómanos bajo tu poder y tu luz,
para proteger cada vida, para preparar un futuro mejor,
para que venga tu Reino de justicia, paz, amor y belleza.
¡Alabado seas!²¹²*

212 *Laudato Si'*, 246.



ORANDO CON Y EN LA AMAZONÍA EN UN *KAIRÓS* SINODAL

127

Dame Dios de la vida y de la belleza la constancia de esa lluvia ligera que cae apenas perceptible a nuestros ojos; lluvia que fecunda de vida todo lo que toca; lluvia que acaricia lo creado con su presencia suave y serena, y que produce progresivamente los pequeños hilos de agua viva que poco a poco, unidos a muchos más, verán nacer los ríos; ríos que al converger darán vida tumultuosa al gran Amazonas que es fuente de vida en abundancia para todos y todas. Que seamos capaces de amar tu rostro misterioso en este río mar.

Toca Señor de la creación maravillosa todo mi ser y dame entrañas de comprensión del tejido fino de la vida, desde lo más pequeño y simple, y hasta tu magnífico cosmos en el que has colocado al ser humano, con su alma y capacidad de crear y recrear, en un sitio privilegiado para ser colaborador contigo en comunión de esperanza y de vida.

Enséñame con humildad, y desde mi pequeñez, el oficio de ser co-creador contigo, que sepa abrazar los delicados trazos de tu creación para comprender poco a poco la asombrosa conexión de todas y cada una de las cosas creadas sobre la faz de la tierra. Que mi latido sepa unirse al latido de la vida que brota y que suena y resuena sin parar en cada partícula que te revela y expresa tu misterio de amor donado en totalidad.

Y con los pueblos, ¡oh Señor de la encarnación hecho Tierra!, Señor de la entrega hasta la muerte trágica por la injusticia del ayer y del hoy y, sobre todo, Señor de la certeza de la nueva vida y de la incontenible resurrección, que sepa reconocerte ahí en tu verdad inconfundible en la hermosa diversidad de cada cultura en esta Amazonía. Que sepa discernir la verdad de tu llamado en la voz y en la vida de los pueblos, en su convicción por ser y por vivir, en su relación armónica con la tierra, con los otros, y con la fuerza divina.

Que sea capaz de vivir una amistad honesta con ellos, que aprenda de su resistencia incansable, y de su serena actitud de cuidado. Purifícame de mis excesos y mi ceguera que tantas veces te ensombrecen y silencian.

Te pido simplemente hacerme hermano de verdad en el caminar de pueblos y comunidades, desde su riqueza identitaria, compartiendo mis dones y mis tantas falencias, para asumir un destino compartido en este territorio amazónico tan amenazado por intereses superfluos y pasajeros. Que pueda indignarme para gritar y actuar ante la muerte cotidiana de este territorio y de muchos de tus hijos e hijas que aquí viven, y sobre todo que pueda reconocerte siempre resucitado también en la esperanza y alegría de sus vidas, en la sabiduría milenaria de sus espiritualidades que se fecundan con la mía.



Y, sobre todo, Padre y Madre de la vida, dame la gracia de sacarme las sandalias porque esta tierra de la Amazonía, y todo lo que expresa vida y posibilidad de plenitud comunitaria en ella, es tierra sagrada donde Dios habita, y desde donde nos habla en el Espíritu Santo que se hace viento dador de incesante vida en el encuentro con los espíritus de la selva.



ÍNDICE TEMÁTICO

131

Alteridad: 49, 51, 92.

Amazonizar: 35.

Antropocentrismo: 26, 37.

Bioma: 8, 15, 18, 19, 23, 26, 33, 34, 35, 121.

Buen vivir: 47, 54, 55, 56, 92.

Colonización ideológica / cultural: 21, 24, 48, 49, 62.

Comunidad eclesial / católica: 7, 9, 10, 11, 24, 30, 62, 63, 64, 68, 70, 81, 82, 94, 95, 97, 100, 101, 102, 103, 112, 114, 117, 121, 124.

Comunidades maduras: 103.

Comunión: 32, 37, 54, 70, 71, 77, 78, 88, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 103, 104, 105, 106, 111, 112, 113, 114, 119.

Conversión: 9, 14, 15, 16, 34, 36, 62, 97, 123.

Cosmovisión: 16, 32, 34, 43, 52, 58, 62, 82, 83, 84, 85, 86, 91, 92, 96, 98.

Creación: 14, 17, 26, 33, 35, 40, 44, 46, 58, 90, 94, 97, 98, 122, 126, 127, 128.

Crisis socio-ambiental / planetaria: 13, 15, 25.

Diaconado femenino: 82, 101, 104, 109, 110, 116, 117, 118, 119.

Diálogo: 14, 21, 22, 23, 42, 44, 52, 53, 88, 91, 92, 106, 123.

Ecología integral: 3, 11, 13, 14, 15, 16, 24, 44, 48, 50, 81.

Economía ecológica / circular: 19, 26, 27, 29, 31, 32, 33, 34, 37.

Eco-parroquia: 36.

Educación ecológica: 34, 35, 37.

Encarnación: 43, 47, 48, 49, 50, 51, 78, 79, 80, 90, 98, 128.

Eucaristía: 10, 49, 81, 82, 93, 98, 102, 110, 123.

Evangelización en la Amazonía: 9, 26, 36, 51, 67, 70, 81, 83, 84, 99, 103, 106, 110, 114.

Espiritualidad(es): 14, 17, 20, 24, 32, 33, 37, 42, 54, 83, 84, 91, 92, 93, 96, 112, 123, 126, 128.

Identidad: 24, 33, 46, 49, 57, 62, 63, 67, 82, 85, 92, 95, 97.

Iglesia(s) autóctona(s): 10, 36, 77, 78, 80, 96, 97, 99, 104.

Iglesia(s) local(es): 41, 51, 62, 68, 70, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 91, 95, 97, 103, 104, 106, 107.



Iglesia con rostro amazónico: 10, 37, 41, 42, 44, 48, 51, 62, 67, 68, 70, 73, 75, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 91, 99, 109.

Iglesia(s) particular(es): 41, 71, 73, 75, 79, 95, 96, 97, 101, 106, 119, 125.

Inculturación: 41, 44, 48, 49, 50, 51, 67, 70, 73, 75, 77, 78, 92, 93, 95, 96, 97.

Laicos: 10, 67, 69, 71, 73, 76, 81, 100, 101, 104, 111.

Laudatosificar: 35.

Liturgia: 81, 82, 86, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 112.

Mártir(es) / martirio: 9, 57, 59, 60.

Migración: 21, 22, 59, 62, 100.

Ministerio presbiteral: 11, 72, 82, 103, 104, 105, 109, 110, 113, 114, 115, 117, 118, 119.

Ministerios: 10, 69, 81, 82, 96, 99, 100, 101, 102, 104, 106, 107, 109, 111, 113, 114, 117, 118, 119.

Mujer: 11, 47, 63, 67, 82, 101, 104, 105, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 124.

Paradigma tecnocrático: 14, 26, 28, 34, 37.

Pastoral: 44, 48, 50, 51, 62, 71, 72, 73, 78, 81, 97, 102, 103, 104, 121, 124.

Pluralidad / pluralismo: 42, 53 84, 87, 91, 93, 95.

Pobres: 14, 29, 46, 50, 65, 66, 67, 89, 96, 111, 125.

Pobreza: 15, 28, 57, 59, 87, 89, 91.

Pueblo de Dios: 40, 45, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 79, 88, 91, 107, 111.



Pueblos amazónicos: 9, 10, 15, 19, 20, 39, 40, 46, 49, 68, 82, 91, 96, 106, 124, 126.

Pueblos indígenas: 20, 21, 22, 24, 31, 32, 39, 40, 46, 48, 49, 55, 57, 59, 82, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 125.

Pueblos originarios: 8, 16, 25, 34, 36, 39, 40, 43, 47, 54, 56, 57, 58, 59, 62, 68, 83, 85, 87, 91, 92, 93, 94, 98.

Reciprocidad: 24, 32, 33, 43, 44, 54, 55, 56.

Reforma de la Iglesia: 9, 73, 80, 113, 116.

Reino de Dios: 7, 10, 36, 37, 56, 57, 60, 64, 78, 94, 106, 126.

Saberes ancestrales / sabiduría de los pueblos: 15, 16, 19, 20, 23, 24, 26, 33, 34, 36, 47, 56, 58, 66, 82, 92, 98, 121, 123, 128.

Sinodal / sinodalidad: 10, 11, 25, 41, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 106, 107.

Sostenibilidad / sostenible: 27, 29, 31, 32, 33.

Territorio / territorialidad: 7, 8, 9, 11, 16, 17, 18, 21, 22, 24, 25, 26, 32, 36, 37, 39, 40, 43, 46, 47, 56, 57, 63, 66, 67, 85, 128.



Estos desafíos y aportes son el resultado de un proceso de reflexión conjunto entre *Amerindia* y la Red Eclesial Panamazónica –*REPAM*– sobre la temática de la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica: “Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”. En su elaboración participaron 28 teólogas/os y pastoralistas, principalmente de América Latina y el Caribe.

Se trata, por tanto, de un signo de la misión compartida por ambas organizaciones al servicio de la vida y de los excluidos de este territorio, como servicio a la Iglesia para que los clamores de los pobres y de la Tierra iluminen el Sínodo en octubre de 2019.

