

LORENZO BALDISSERI (ed.)

Verso il Sinodo Speciale per l'Amazzonia: dimensione regionale e universale

Atti del Seminario di studio
organizzato dalla Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi
(Città del Vaticano, 25-27 febbraio 2019)



LIBRERIA
EDITRICE
VATICANA

© 2019 – Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica
e Libreria Editrice Vaticana – Città del Vaticano – All rights reserved
International Copyright handled by Libreria Editrice Vaticana
00120 Città del Vaticano
Tel. 06.698.81032 – Fax 06.698.84716
E-mail: commerciale.lev@spc.va

ISBN 978-88-266-000000
www.vatican.va
www.libreriaeditricevaticana.va

Presentazione

La recente riforma della normativa sinodale, realizzata da Papa Francesco con la Costituzione Apostolica *Episcopalis Communio*, ci ha aiutato a comprendere che il Sinodo non è un evento, ma un processo, un cammino. Lo dice, del resto, la parola stessa: *Syn-hodós*, camminare insieme.

Ciò vale anche per il Sinodo Speciale per la Regione Panamazzone, convocato dal Santo Padre il 15 ottobre 2017, in occasione dell'Angelus domenicale in Piazza San Pietro. Si tratta, in questo cammino sinodale, di avanzare-insieme a tutti coloro che, a vario titolo, possono dare un apporto prezioso all'opera di discernimento cui saranno chiamati i Padri sinodali nell'ottobre 2019: pastori, consacrati e consacrate, teologi ed esperti, operatori pastorali e agenti sociali, uomini e donne che hanno a cuore le sorti della Chiesa in Amazzonia.

Il Seminario di studi, celebrato dal 25 al 27 febbraio 2019 presso l'Istituto « Maria Santissima Bambina » (Città del Vaticano), ha voluto inserirsi, come momento altamente qualificato, in questo itinerario.

Il titolo prescelto è già da solo indicativo degli obiettivi che la Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi si è prefissa: « Verso il Sinodo Speciale per l'Amazzonia: dimensione regionale e universale ».

Sappiamo bene che numerose e complesse sono le questioni su cui il Sinodo Speciale dovrà confrontarsi: esse riguardano inseparabilmente la situazione ambientale e la vita ecclesiale, che sono fra loro strettamente connesse, come il Santo Padre, nella Lettera Enciclica *Laudato Si'*, afferma chiaramente illustrando il concetto di « ecologia integrale ».

Quello che appare evidente è che molte di quelle questioni, pur riguardando principalmente l'Amazzonia, interessano anche altre aree del pianeta. Al tempo stesso, è chiaro che i problemi

amazzonici non possono essere risolti solo dagli Amazzonici, ma tutta la Chiesa è chiamata a offrire il suo contributo.

Ecco perché in questo Seminario abbiamo desiderato intrecciare la dimensione regionale e quella universale, dando anzitutto la parola a chi proviene dal territorio amazzonico e dunque lo conosce per esperienza diretta, ma poi prestando ascolto anche a voci di aree differenti, chiamate a completare le prospettive emergenti, così da donare alla riflessione un orizzonte più universale.

L'auspicio è che i frutti del Seminario, resi ora accessibili a un più vasto pubblico grazie alla pubblicazione degli Atti, possano rivelarsi utili a quanti desiderano cooperare al bene della Chiesa in Amazzonia, verso e oltre il Sinodo Speciale.

LORENZO CARD. BALDISSERI
Segretario Generale del Sinodo dei Vescovi

Programma del Seminario di Studio

Lunedì 25 febbraio Prima sessione, ore 9-13

- 9-9,15 Preghiera
- 9,15-9,30 Saluto di S.Em. Card. LORENZO BALDISSERI
 Segretario Generale del Sinodo dei Vescovi
- 9,30-10,15 RELAZIONE
**La missione della Chiesa in Amazzonia
alla luce di *Evangelii Gaudium***
Rev. D. Giovanni BOTTASSO, SDB
- 10,15-10,45 APPROFONDIMENTI/1
Catechesi e formazione cristiana
Rev. P. Juan Carlos ANDUEZA, OFM Capp
Rev. D. Luciano MEDDI
- 10,45-11,15 PAUSA
- 11,15-11,45 APPROFONDIMENTI/2
Inculturazione
S.Ecc. Mons. David MARTÍNEZ DE AGUIRRE GUINEA, OP,
Vicario Apostolico di Puerto Maldonado (Perù)
Rev. P. Daniel Franklin E. PILARIO, CM
- 11,45-12,15 APPROFONDIMENTI/3
Vita consacrata
Rev. Sr. Alba Teresa CEDIEL CASTILLO, MML
Rev. P. Bruno CADORÉ, OP
- 12,15-13 DIBATTITO

Seconda sessione, ore 16-19

- 16-16,30 APPROFONDIMENTI/4
Liturgia e vita sacramentale
Rev. P. Francisco TABORDA, SI

- 16,30-17 Rev. P. Corrado MAGGIONI, SMM
APPROFONDIMENTI/5
Ministeri ecclesiali
Rev. D. Ricardo DE CASTRO GONÇALVES
Rev. P. Felipe Jaled ALÍ MODAD AGUILAR, SI
- 17-17,30 PAUSA
- 17,30-18 APPROFONDIMENTI/6
Pietà popolare e proselitismo delle sette
Rev. P. Thierry LINARD DE GUERTECHIN, SI
Rev. P. Diego IRARRÁZAVAL, CSC
- 18-19 DIBATTITO

Martedì 26 febbraio
Terza sessione, ore 9-13

- 9-9,15 Preghiera
- 9,15-10 RELAZIONE
**L'ecologia integrale in Amazzonia alla luce di
*Laudato Si'***
Rev. P. Francisco Javier ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, SI
- 10-10,30 APPROFONDIMENTI/1
Ecologia ambientale
Rev. P. Fray Eduardo AGOSTA SCAREL, OCARM
Rev. P. Séan McDONAGH, SSC
- 10,30-11 APPROFONDIMENTI/2
Ecologia sociale e culturale
Prof.sa Moema DE MIRANDA
Rev. Mons. Pirmin SPIEGEL
- 11-11,30 PAUSA
- 11,30-12 APPROFONDIMENTI/3
Ecologia politica ed economica
S.Ecc. Mons. Evaristo P. SPENGLER, OFM
Vescovo Prelato di Marajó (Brasile)
Rev. Sr. Alessandra SMERILLI, FMA
- 12-13 DIBATTITO

Quarta sessione, ore 16-19

- 16-16,30 APPROFONDIMENTI/4
Questione indigena
Prof. Guenter Francisco LOEBENS
Rev. P. Rigobert MINANI BIHUZO, SI
- 16,30-17 APPROFONDIMENTI/5
Educazione ecologica
Rev. Sr. Birgit WEILER, MMS
Rev. D. Joshtrom Isaac KUREETHADAM, SDB
- 17-17,30 PAUSA
- 17,30-18 APPROFONDIMENTI/6
Spiritualità ecologica
Rev. Diac. Alirio CÁCERES AGUIRRE
Rev. P. Giuseppe BUFFON, OFM
- 18-19 DIBATTITO

Mercoledì 27 febbraio
Quinta sessione, ore 9-12,30

- 9-9,15 PREGHIERA
- 9,15-10 PROSPETTIVE IN VISTA DEL SINODO
S.Ecc. Mons. Ambrogio SPREAFICO,
Vescovo di Frosinone-Veroli-Ferentino (Italia)
- 10-11 DIBATTITO
- 11-11,30 PAUSA
- 11,30-12,15 COMUNICAZIONE
S.Em. Card. Cláudio HUMMES, OFM,
Arcivescovo emerito di São Paulo (Brasile)
Prefetto emerito della Congregazione per il Clero
Presidente della Rete Ecclesiale Panamazzoneca
(REPAM)
- 12,15-12,30 CONCLUSIONI
S. Em. Card. Lorenzo BALDISSERI

Prima sessione

Lunedì 25 febbraio, ore 9-13

Saluto introduttivo

Card. LORENZO BALDISSERI

Eminenze, Eccellenze, gentili partecipanti,
sono lieto di accogliervi in questa sala per dare avvio al Seminario di studi in preparazione all'Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi, in programma nel mese di ottobre prossimo sul tema: « Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale ».

In modo particolare, desidero salutare i Presidenti delle sette Conferenze Episcopali presenti sul territorio amazzonico (Antille, Bolivia, Brasile, Colombia, Ecuador, Perù, Venezuela), i Responsabili dei Dicasteri vaticani più direttamente interessati al tema del Sinodo (la Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato, la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, la Congregazione per i Vescovi e la Pontificia Commissione per l'America Latina, la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, il Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione), i Rappresentanti della Rete Ecclesiale Panamazzonica (REPAM), gli altri Presuli presenti e i numerosi esperti invitati, provenienti da diverse regioni della terra, cui si affiancano i consultori della Segreteria Generale del Sinodo.

La giornata di oggi e quella di domani prendono avvio da due relazioni principali, che intendono precisare i principali "nodi" della riflessione cui siamo chiamati: la prima, intitolata « La missione della Chiesa in Amazzonia alla luce di *Evangelii Gaudium* », è affidata a don Giovanni Bottasso, salesiano italiano da lunghi anni residente in Ecuador, dove è stato vicerettore dell'Università Salesiana di Quito; mentre la seconda, sul tema « L'ecologia integrale in Amazzonia alla luce di *Laudato Si'* », sarà svolta da padre Francisco Xavier Álvarez, gesuita spagnolo, già segretario per l'ecologia e la giustizia sociale della Compagnia di Gesù. Come si vede, l'insegnamento di Papa Francesco rappresenta l'orizzonte

imprescindibile della nostra riflessione, soprattutto per mezzo di alcuni dei documenti più significativi del suo magistero.

A queste due relazioni inaugurali, faranno seguito in entrambe le giornate alcune comunicazioni a due voci: la prima voce di area amazzonica e la seconda voce di area non amazzonica. In tal modo potremo disporre, sul medesimo argomento, di due punti di vista diversi e complementari. La seconda comunicazione, in particolare, è pensata come “reazione” alla prima e intende costituire un contributo per un ampliamento delle prospettive teologiche e pastorali.

Nella giornata di oggi gli approfondimenti riguarderanno rispettivamente la catechesi e la formazione cristiana, l’inculturazione, la vita consacrata, la liturgia e la vita sacramentale, i ministeri ecclesiali, la pietà popolare e il proselitismo delle sette. Domani ci confronteremo, invece, su ecologia ambientale, ecologia sociale e culturale, ecologia politica ed economica, questione indigena, educazione ecologica e infine spiritualità ecologica.

Grande importanza, in tutte le sessioni di lavoro, rivestirà il dibattito libero tra i partecipanti. Ci attendiamo da questo confronto – che mette in dialogo uomini e donne con incarichi ecclesiali tra loro molto differenti, provenienti dalle latitudini più disparate e in possesso di competenze estremamente eterogenee – l’indicazione di suggerimenti, direzioni e proposte in vista dell’Assemblea sinodale del mese di ottobre.

Al termine di un’ampia discussione, la mattinata di mercoledì offrirà l’occasione per una sintesi prospettica degli elementi emersi, sintesi affidata a S. Ecc. Mons. Ambrogio Spreafico, Vescovo di Frosinone-Veroli-Ferentino e in passato rettore della Pontificia Università Urbaniana, cui è stato affidato il ruolo di moderatore di questo Seminario. Dopo di lui, S. Em. il Card. Cláudio Hummes, OFM, Arcivescovo emerito di São Paulo (Brasile) e Prefetto emerito della Congregazione per il Clero, attualmente Presidente della Commissione Episcopale per l’Amazzonia della Conferenza Nazionale dei Vescovi del Brasile e Presidente della Rete Ecclesiale Panamazzonica (REPAM), offrirà ai presenti una comunicazione circa il cammino di preparazione al Sinodo che, appunto sotto la supervisione della REPAM, si sta compiendo su tutto il territorio amazzonico, mobilitando straordinarie energie e accendendo grandi speranze nel cuore di molti.

Fin d’ora desidero ringraziare tutti per aver accettato l’invito di questa Segreteria Generale e per il contributo, generoso e qualificato, che ciascuno offrirà per il buon esito di questo Seminario di studio.

Relazione

La misión de la Iglesia en la Amazonia a la luz de *Evangelii Gaudium*

Rev. D. Giovanni Bottasso, SDB

La encíclica *Evangelii Gaudium* se abre con una exclamación repleta de optimismo: « La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús [...] con Cristo siempre nace y renace la alegría » (n. 1).

Pero ¿la llegada de los Europeos a tierras americanas habrá constituido una alegre noticia para los pueblos que vivían allí?

Sobran motivos para dudarlo. No es que aquellos pueblos vivieran en una especie de Edén, como intenta hacernos creer cierta literatura ideológicamente sesgada. También ellos se debatían entre alegrías y angustias, como todos los habitantes del planeta. Pero el 12 de octubre de 1492 tuvo inicio para ellos un cambio tan radical que trastocó por completo su existencia.

En la parte norte del continente llegaron los Ingleses: desde un comienzo no solo quisieron prescindir de los Indígenas, sino que se propusieron correrlos o eliminarlos. Es la historia muy conocida de E.E.U.U: allí los Indios sobreviven en reservas o en situaciones marginales.

En el sur los Ibéricos no los eliminaron, porque los necesitaban para el trabajo pero, sin querer, les declararon una guerra bacteriológica que los diezmoó. De Europa ellos trajeron unas enfermedades para las cuales los Indígenas no tenían anticuerpos. Sucumbieron por millones. En la amplia parte portuguesa del continente (Brasil) su suerte fue peor, porque las leyes permitían la esclavitud de los Indios que, en cambio, prohibía la ley española.

1. El proyecto evangelizador de los imperios ibéricos

Teniendo en cuenta la mentalidad tardomedieval de España y Portugal no se puede poner en duda la sinceridad de las declaraciones de las autoridades de ambos países. La “propagación de la fe” no era un simple pretexto para encubrir la codicia de riquezas y la búsqueda del oro. La declaración del “Vicariato Regio” tampoco puede verse como una hipócrita maniobra política: los teólogos la apoyaban. No hay que olvidar que la península acababa de culminar una cruzada de casi ocho siglos para liberarse de los “Moros”, una larguísima epopeya político-religiosa, que modeló el catolicismo hispano, volviéndolo duro y beligerante. La “Conquista” fue en cierto modo la prolongación de la “Reconquista”.

Hablando de esta última es indispensable distinguir entre la praxis de los misioneros de la de los conquistadores. Las crueldades fueron muchas y los atropellos incontables. ¿Se conoce algún imperio que no haya sido duro con los sometidos? Sea como fuere, no tenemos noticias de otros que hayan permitido que se escuchasen en su propio interior las voces de quienes criticaron con fuerza el derecho a la guerra y los métodos de los conquistadores: basta mencionar a Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria o, en el lado lusitano, Manuel de Nóbrega, José de Anchieta, Antonio Vieira.

Los imponentes tomos del *Código de Indias* son un monumento a la tolerancia y manifiestan la voluntad de defender a los sometidos de los abusos de las autoridades. Pero, juzgando con los criterios de nuestro tiempo, no es difícil descubrir las debilidades del sistema que administró las colonias. Evidentemente no es justo mirar con la mentalidad de hoy la conducta de siglos pasados, pero puede ser útil hacerlo para no repetir los errores que, en aquel entonces, de buena fe, se cometieron.

Ni la administración civil, ni la eclesiástica fueron exentas de un “pecado” (si se lo puede llamar así) que caracterizó el periodo colonial. Se trató de una visión, que abarcó todos los ámbitos de la relación con el mundo indígena. Se la puede expresar con una palabra: la inferiorización del Indio. Los habitantes autóctonos nunca fueron considerados como ciudadanos de pleno derecho, capaces de decisiones maduras y autónomas; siempre se los vio como menores de edad, necesitados de tutelaje.

Como se verá más adelante, las cosas no cambiaron cuando se deshicieron los imperios, dando lugar a los estados independientes.

2. La Amazonía

La transición del periodo colonial al republicano no fue exenta de gravísimas tensiones. Luchas entre centralistas y federalistas, disputas entre conservadores y liberales, guerras por la delimitación de las fronteras, etc., mantuvieron en zozobra al continente por varias décadas.

Cuando la agitación bajó de tono, todos los países, exceptuando Chile, Argentina y Uruguay, comenzaron a volver sus ojos hacia la inmensa área amazónica. Hasta entonces había quedado relativamente intacta, defendida por sus selvas, sus enormes ríos, sus animales peligrosos y la amenaza de las enfermedades. Pero la técnica fue venciendo una a una estas barreras y el temor de verse adelantados por sus vecinos en la ocupación del territorio, estimuló a los diferentes gobiernos a emprender fuertes iniciativas de conquista.

Se empezó a considerar a la Amazonía no solo como la despensa del futuro, sino como el depósito de inacabables recursos minerales. La penetración facilitó el contacto con las poblaciones locales. Vivían en la selva y sin mucha reflexión se las definió “salvajes”. ¿Qué hacer con ellas? En un momento en que la ciencia se estaba convirtiendo en una suerte de religión y el progreso era visto como el compromiso prioritario para los gobiernos, se consideró inaceptable dejarlas en una situación considerada infrahumana. No faltaron voces que proponían su eliminación, en cuanto obstáculo para la marcha de la “civilización”, pero prevaleció una visión más humanista. Se trataba de seres humanos. De acuerdo a la aplicación del evolucionismo biológico de Darwin a las ciencias sociales, ellos se encontraban en una etapa de evidente inferioridad, pero, con una paciente labor educativa, se podía lograr “civilizarlos”.

El portaestandarte de esta visión, con un enfoque masónico y laico, fue el mariscal brasileño Mariano Cândido da Silva Rendón. Los misioneros católicos veían como indispensable para “civilizar a los salvajes” inculcarles los principios de la religión verdadera.

Con distintas fórmulas y matices los diferentes gobiernos acabaron endosando a las Congregaciones religiosas esta tarea civilizadora. La Iglesia Católica vivía un momento de euforia. Después del vendaval napoleónico y el despertar de los nacionalismos, muchos países vivían una etapa de enorme fermento. Inglaterra,

Holanda y Francia intensificaron sus empresas colonialistas. Francia conoció un enorme despertar misionero, con su epicentro en Lyon; como en ninguna otra época vio la fundación de Congregaciones exclusivamente dedicadas a las misiones.

Le Genie du christianisme de Chateaubriand supo interpretar magistralmente esta atmosfera, que veía en el auge de las misiones una estupenda realización del mandato de Jesús: « Id y enseñad », unida a la tarea civilizadora. En este contexto fue madurando la mentalidad que más tarde se plasmó en la consigna: « Evangelizar civilizando, civilizar evangelizando ».

3. Evangelizar

El largo pontificado de Pio IX se caracterizó por el esfuerzo de reconstruir la Iglesia latinoamericana devastada por el remezón de la independencia que la dejó casi sin cuadros. Las antiguas Ordenes y las nuevas Congregaciones fueron convocadas para enviar personal al Continente, que, además, comenzaba a recibir una oleada nunca vista de inmigrantes. El área amazónica fue confiada a numerosas instituciones religiosas, con la fórmula de los Vicariatos y Prefecturas Apostólicas.

No era la primera vez que la Iglesia se hacía presente en la región. Ya en 1541 el Dominicano Gaspar de Carvajal había acompañado a Francisco de Orellana que, desde Quito, había navegado por el Amazonas hasta llegar al Atlántico. Franciscanos, Dominicos, Mercedarios, Carmelitas habían llegado a los rincones más remotos, con el propósito cabalmente de evangelizar y civilizar. Los Jesuitas, en época ligeramente posterior, los habían seguido. Quedaron celebres las Misiones de Mainas y las reducciones en diferentes zonas del continente. Menos conocidas, pero muy efectivas, fueron también las reducciones de los Franciscanos.

¿Cuál era la teología que los inspiraba? No podía ser otra que la de la época, la de *extra Ecclesiam nulla salus*, la que se inspiraba en la imagen bíblica del arca de Noé: entrar en ella como única posibilidad de salvación.

Ahora bien: si la puerta de entrada es el bautismo, hay que bautizar para que las almas se salven. Movidos por esta teología se hicieron sacrificios heroicos y se gastaron miles de vidas de hombres y mujeres, en entregas de increíble generosidad. Pero no se puede negar que se trata de una visión excesivamente individualista y espiritualista. Se habla más de “almas” que de personas

y no tiene en cuenta algo que *Evangelii Gaudium* subraya claramente: «No basta la preocupación el evangelizador por llegar a cada persona, el evangelio también se anuncia a las culturas en su conjunto» (n. 132). Esto tiene implicaciones prácticas de enorme importancia como se verá más adelante.

Otro aspecto de esta visión teológica es que fuera del mundo evangelizado no hay más que tiniebla e ignorancia. Este enfoque no solo lleva a ver con pesimismo la realidad no cristiana, sino que conduce a una actitud agresiva que se inspira en el simbolismo del campo y la semilla. El sembrador, antes de arrojar el trigo a la tierra, se cuida de limpiarla de toda “mala hierba” y después vigila para que esta no vuelva a brotar. El misionero, para que el Evangelio sea acogido, debe con anterioridad limpiar el campo de las falsas creencias y supersticiones y después estar atento a que no vuelvan a presentarse, tal vez disfrazadas.

El Concilio Vaticano II, en *Ad gentes*, superó esta visión. Asumiendo una doctrina que ya se remontaba a los primeros siglos, habló de *semina Verbi*, semillas del Verbo, una presencia de Dios efectiva, aunque embrional, en todas las culturas de todos los pueblos.

Si Dios ya está presente, la tarea del evangelizador consiste en primer lugar en buscar esta presencia, lo cual exige una actitud de humilde aprendizaje, de observación atenta, de convivencia paciente, de estudio en profundidad de la mitología. Para el Indígena su mitología es su Biblia, su código de conducta, su enciclopedia.

La arraigada visión del Indígena, especialmente amazónico, como una persona inmadura, algo así como un niño grande, tuvo como consecuencia inevitable una actitud paternalista.

A finales del siglo XIX empezó a multiplicarse en el mundo católico la “prensa misionera”: todas las Ordenes y Congregaciones la utilizaron para suscitar vocaciones y recoger fondos. Es suficiente recorrerla si quedan dudas sobre el carácter paternalista que fue típico de la actividad de los misioneras. Esto no quita en absoluto mérito alguno a la generosidad de su entrega, pero pone de manifiesto que la actitud necesitaba ser cambiada.

4. Civilizar

En los últimos cinco siglos Europa, fuerte de su indiscutible superioridad técnica, llegó gradualmente a dominar el mundo

entero. Este hecho y un conjunto de otros factores acabaron convenciéndola que su cultura representaba el punto más elevado de la civilización humana, algo que la convertía en la unidad de medida para evaluar todas las demás. La visión evolucionista llevó a clasificar las culturas como superiores e inferiores.

Muchos Europeos se convencieron que el destino de Europa era el de dominar el mundo. Las opiniones racistas utilizaron un lenguaje absolutamente explícito. Otros, más moderados, reservaron a Europa la misión de civilizar a los demás pueblos y, entre ellos, los misioneros no podían constituir una excepción, porque respiraban la misma atmosfera. Pero dos guerras excepcionalmente sangrientas debilitaron a Europa y le hicieron perder el predominio mundial.

Uno después de otro los diferentes países alcanzaron la independencia, lo que los llevó a valorar su historia y a afianzar su autoestima. El panorama, en la segunda mitad del siglo XX, cambió rápidamente. En el nuevo ambiente que se fue creando la antropología cultural difundió una nueva visión. La antigua tendencia a clasificar las culturas como superiores e inferiores fue superada, dejando lugar a una nueva visión: no existen culturas superiores, son simplemente diferentes, todas igualmente legítimas y respetables.

Uno de los grandes impulsores de este cambio fue el célebre antropólogo Claude Lévi-Strauss. El aporte que él dio a la nueva visión de las cosas es incalculable. Célebre por el lenguaje divulgativo fue sobre toda su obra *Tristes trópicos*.

Son muy elocuentes unas expresiones suyas que leemos en la presentación del primer tomo del volumen tercero de la *Enciclopedia Bororo* de los salesianos Cesar Albisetti y Ángelo Venturelli (Campo Grande, 1976). Él había pasado pocas semanas en las márgenes del Rio Vermelho y escribió: « Aquel breve encuentro marcó toda mi carrera, en efecto ningún principiante podía haber soñado un contacto tan exaltante con una cultura indígena como aquel que la aldea de Kejara me ofreció en 1935 [...] Es de los Bororo que aprendí que ciertas formas de pensamiento, aparentemente tan diferentes de las nuestras, son sin embargo capaces de analizar y descifrar fenómenos, de abstraer sus propiedades comunes y de elaborar una visión del mundo con un alcance verdaderamente filosófico ». Vale la pena mencionar que en aquel momento los Bororo no eran más que pocos centenares.

Es evidente que la nueva visión antropológica no podía no obligar a los misioneros sensibles a replantearse radicalmente la manera de su presencia y a preguntarse qué significado tenía ese “civilizar”, que era uno de los objetivos de su actividad. En concreto había consistido en trasplantar los patrones de su propia cultura.

El medio ambiente de la selva y el aislamiento en que habían vivido los diferentes grupos amazónicos los había llevado a elaborar formas de vida (vestido, casa, alimentación...) que a los ojos de los occidentales parecían absolutamente primitivos. Hablar de “salvajes” hacia parte del lenguaje corriente. Claramente parecía que no valiera la pena ocupar el tiempo en investigar sus valores, porque no parecían tenerlos. Lo importante era convencerlos a dejar atrás sus costumbres anacrónicas y a ponerse al día.

El instrumento que utilizó un buen número de misioneros amazónicos para “elevar” culturalmente a los destinatarios fue el de reunir a los niños en los internados. En muchos casos se trataba de una necesidad, porque hubiera sido imposible alcanzarlos con el instrumento de la escuela, debido a su habitat muy disperso.

Pero había un aspecto que subyacía a esta práctica y que más tarde constituyó uno de los motivos principales para las críticas a los internados. Estos promovían una ruptura con la familia considerada “salvaje”. Era importante mantener al niño alejado de un ambiente que los podía contaminar, para que creciera con valores verdaderos y se civilizara.

Pero ¿cómo se puede educar, descalificando a la familia e inculcando el desprecio hacia su propio pueblo? Hacerlo significa arruinar de raíz la autoestima de una persona y poner en peligro su estabilidad psicológica.

5. El cambio

Después de la segunda guerra mundial el mundo conoció un reacomodo profundo: independencia de la India, “Larga Marcha” y toma del poder de Mao, independencia de Indonesia, Conferencia de Bandung, Din-bien-phu, independencia de la mayoría de países africanos, nacimiento de la Comunidad Europea, etc. La aparición del concepto del “Tercer mundo” replanteó las relaciones entre los pueblos. Como ya se dijo, las culturas empezaron a verse de manera muy diferente.

En América latina el indigenismo cambió de enfoque. Ya no se trató de los pronunciamientos e iniciativas de intelectuales de buena voluntad, que se ocupaban de la causa indígena, sino que comenzaron a aparecer organizaciones de los mismos Indígenas que se planteaban el manejo de su propio futuro. En algunos casos fueron los Amazónicos los que abrieron el camino y la Iglesia jugó un papel de gran importancia al interior de estos movimientos. En Ecuador, por ejemplo, fue fundamental la iniciativa que emprendió el salesiano eslovaco Juan Shutka, juntamente con el líder indígena Miguel Tankamash, al fundar en 1964 la Federación de Centros Shuar. Se trató de un paso de importancia histórica para pasar de la actitud tradicionalmente paternalista de la Iglesia a otra orientada a estimular y acompañar los diferentes grupos indígenas para organizarse políticamente como pueblos.

Esto los ayudó a sentirse poseedores de una historia, un idioma, una cosmovisión, un proyecto, capaces de interactuar con los poderes del Estado, en búsqueda de un espacio y una voz dentro del conjunto nacional. La Federación Shuar sirvió de modelo y de locomotora que arrastró a otras, tanto en su país como en el continente.

Las organizaciones indígenas que surgieron alrededor de los años Setenta casi siempre dieron los primeros pasos de la mano de la Iglesia. Que en un segundo momento se hayan emancipado y hayan tomado cierta distancia constituye un hecho normal e inevitable. Por varios motivos algunas se han vuelto hostiles, sobre todo por la presencia de elementos foráneos. Esta también era una eventualidad que no podía excluirse, dado que vivimos en un mundo pluralista. Pero no es algo que pueda justificar que los misioneros se sientan traicionados. Si su actitud es verdaderamente de servicio, serán siempre disponibles para dar una mano, cuando se la soliciten.

En el capó teológico ya se ha visto que un impulso decisivo vino del Vaticano II, pero es a nivel latinoamericano que se dieron algunos acontecimientos particularmente significativos.

Conocidísimos son los documentos de Medellín, nacidos del encuentro del CELAM realizado en la ciudad colombiana en 1968, pero, en lo que atañe a las misiones, fue muy importante el encuentro de Melgar que tuvo lugar algunos meses antes, igualmente en Colombia. Por primera vez en una reunión eclesial, tomaron parte dos antropólogos de la Universidad de los Andes, José de Recasens y Gerardo Reichel-Dolmatoff. Fueron ellos los que hicieron

escuchar las primeras serias críticas hacia algunas prácticas misioneras, especialmente hacia los internados. Tres años después, en marzo de 1971, en la Isla de Barbados (Caribe) las críticas resonaron mucho más duras. Se trató de un acontecimiento convocado por la Comisión de Asuntos Internacionales del Consejo Mundial de Iglesia y el Departamento de Etnología de la Universidad de Berna. Tenía como tema « Fricciones Interétnicas en América Latina ». Su tono y los argumentos pueden ser discutidos, pero no hay duda que la resonancia de la Declaración fue enorme. El encuentro de los obispos amazónicos realizado en Iquitos, poco tiempo después, recogió en parte las críticas del documento y se puede señalar aquella época como el comienzo de una crisis muy seria de la Iglesia amazónica. Crisis muy saludable, porque llevó a una serie de replanteamientos de todo el sector misionero, pero también dolorosa.

Muchos misioneros se retiraron, heridos por los ataques, otros que iban a ingresar a la labor se desanimaron y otros fueron a estudiar antropología, pero pocos regresaron... Contemporáneamente comenzó a crearse un vacío adicional. Todos los Vicariatos amazónicos se habían alimentado con personal prevalentemente extranjero, sobre todo europeo. Pero desde los años Setenta las vocaciones en aquel continente cayeron verticalmente y dejaron de abastecer a las estructuras misioneras amazónicas. El relevo de parte del personal local fue lento y casi siempre insuficiente.

Mientras tanto seguía la destrucción implacable de la Amazonia. A la tradicional explotación de los minerales se sumaba el avanzar incontrolable de la frontera agrícola-ganadera, especialmente en Brasil. La construcción de enormes represas para la generación de energía eléctrica, que conlleva la inundación de áreas muy extensas, aportó un elemento más para la destrucción del ambiente habitado por los Indígenas.

6. Desafíos

Dando una mirada al panorama descrito, parecería que los motivos para el optimismo no son muchos. Tampoco abundan, si se mira al mundo en general. A pesar de esto, y probablemente por esto, el Papa Francisco ha escrito la encíclica *Evangelii Gaudium*. En efecto él lo advierte explícitamente: « Una de las tentaciones más serias que ahogan el fervor y la audacia es la conciencia de derrota que nos convierte en pesimistas quejosos y desencantados

con cara de vinagre. Nadie puede emprender una lucha si de antemano no confía plenamente en el triunfo » (n. 85). Cuanto más abundan las señales de derrota, tanto más hay que proclamar las razones de esperanza.

Los frentes que están abiertos para detener la destrucción de la Amazonía son innumerables. La Iglesia sigue teniendo una gran presencia en la región y goza de autoridad y prestigio, pero evidentemente no está en condición de hacerse cargo de la totalidad del problema.

Por un lado debe buscar alianzas con las otras instancias que comparten sus puntos de vista. Afortunadamente hoy son numerosas: no todos están coalizados con propósitos destructivos. Muchísimas personas y entidades del mundo laico están igualmente preocupados por el futuro de ese pulmón del mundo y luchan para defenderlo. Se trata de aliados preciosos que disponen de una enorme información y, en algunos casos, también de recursos.

Por otro lado hay que ser realistas y medir las fuerzas disponibles. Teniendo en cuenta que, por los motivos señalados, el personal de la Iglesia se ha reducido y que las agresiones se están multiplicando, se trata de establecer prioridades. Es en el campo de la educación y la formación que la Iglesia está más equipada, por su larga experiencia, no solo amazónica. Esto implica conocer la situación y las aspiraciones de los jóvenes.

En este momento, en una región de aproximadamente 7 millones y medio de kilómetros cuadrados, los pobladores son unos 35 millones. Es un universo humano muy abigarrado. En algunas ciudades, como Belén y Manaos, vive un millón y medio de personas. Otras también albergan varios centenares de miles, como Iquitos y Pucallpa. Mucha gente vive esparcida en todo el territorio y a lo largo de los ríos: colonos, caboclos, ribereños, etc.

Los Indígenas constituyen tal vez un 8%: estamos hablando de poco más de dos millones, fraccionados en más de 300 etnias. Ellos constituyen la porción más indefensa de todo el conjunto, porque son herederos de culturas que mal se compaginan con los estilos de vida de la sociedad envolvente: con mucha facilidad pierden sus patrones de conducta tradicionales, pero no logran asimilar los nuevos de manera equilibrada. Este drama los ancianos con frecuencia los viven con resignación y sumidos en la tristeza, pero los más desorientados son los jóvenes.

Es sobre el mundo juvenil indígena que la Iglesia debe poner su mirada, si quiere ayudarlos a construir su futuro. Hoy se habla

mucho de defender las culturas, de estudiarlas, de aprender los idiomas autóctonos. Pero, digámoslo con claridad, a los jóvenes indígenas esto interesa muy poco. Están más apegados a la tablet que a sus mitos, les atrae más la modernización que el pasado.

La Iglesia ha quedado casi la única institución que defiende la tradición. También los Ministerios y las Cámaras del turismo hablan del rescate de las culturas, pero lo que hacen es folclorizarlas, que es el camino más corto para vaciarlas de contenido.

Los esfuerzos de los misioneros han ido más en profundidad. Han traducido la Biblia, o partes de ella, a muchísimos idiomas, han elaborado rituales, catecismos, cancioneros en idioma y música autóctona, han estudiado las mitologías y se han inspirado en ellas para elaborar nuevos modelos de catequesis, pero chocan con la indiferencia y, a veces, en el rechazo de los jóvenes. Muchos de ellos lo dicen claramente: « No queremos ser Indios, queremos ser como todos ».

Sus referentes no son los ancianos, sino las formas de vida de las ciudades y de los poblados mestizos; inclusive la tierra no es que les atraiga mayormente. Sus culturas no se caracterizan por la dedicación a la agricultura, sino a recolección y la cacería. Hoy estas actividades, por la destrucción de la selva, son siempre más problemáticas.

Se sabe que la población latinoamericana, no solo la indígena, se está urbanizando rápidamente. Pero el Indígena es el menos equipado culturalmente para integrarse a la vida de la ciudad. Por tradición manejaba un tipo de economía que se encargaba de redistribuir los excedentes, sobre todo a través de las fiestas y esto tenía como resultado la formación de comunidades bastante igualitarias. Pero esta manera de proceder, al entrar en contacto con una cultura caracterizada por la acumulación, los expone facilísimamente a ser despojados de sus recursos. Por este camino el Indígena rápidamente se peoniza y precariza y las mujeres ceden a la tentación de los ingresos ocasionales a través de la prostitución: las poblaciones amazónicas, grandes y pequeñas, están rodeadas por cinturones de favelas y tugurios, muchos de ellos pobladas por Indígenas mal integrados.

Todo hace prever que el fenómeno de la urbanización lejos de detenerse irá en aumento. El gran desafío para la Iglesia entonces es, y será siempre más, la atención a los Indígenas urbanos. Como los cuadros pastorales, ya exigüos, se ven sobrepasados por las necesidades de poblaciones que crecen a un ritmo imparable, es

muy fácil prever que estos Indígenas quedarán pastoralmente del todo marginados. Ya está sucediendo. En muchísimas ciudades la Iglesia católica los ha abandonado a su destino, los únicos que intentan acogerlos y acompañarlos son los Evangélicos.

En los encuentros de los agentes de pastoral se advierte a veces una sensación de inseguridad y hasta de pesimismo. La pregunta recurrente es: ¿Qué hacer? Respuestas fáciles no existen: hay que buscarlas de acuerdo a las diferentes realidades, que suelen diferir mucho la una de la otra.

Son estos interrogantes los que inducen a inspirarse en el optimismo de la *Evangelii Gaudium*, convencidos que una actitud confiada, una respuesta siempre lo encuentra. ¿Será posible que una Iglesia que ha sido capaz de salir de los límites del mundo judaico para afrontar la inmensa complejidad de la cultura greco-romana, que ha evangelizado a los bárbaros, que ha acompañado a innumerables pueblos en la tarea de elaborar una síntesis entre el cristianismo y sus tradiciones, no sea capaz de suscitar en su seno hombres y mujeres con la creatividad suficiente para caminar a lado de los jóvenes indígenas, en un proceso de difícil transición?

Hubo un tiempo que en muchas áreas de la Amazonia las misiones eran casi la única presencia. Hoy muchos roles que ellas desempeñaban las está asumiendo el Estado. Hay que familiarizarnos con la idea que el tiempo del monopolio pertenece al pasado y que ya no somos los únicos protagonistas. Hoy las presencias son muchas y la nuestra es siempre menos relevante. Pero aún nos queda un enorme patrimonio de energía y sobre todo ese poderoso mensaje de esperanza por anunciar que es el Evangelio.

Tal vez ya no logremos alcanzar a todos los jóvenes, ni a la mayoría. Pero podemos crear núcleos de reflexión, apuntar a la formación de líderes, de personas reflexivas, que no se dejan encandilar por los espejismos de un falso progreso.

Es evidente: los jóvenes, también los Indígenas, se entusiasman por la modernización. ¿No pasa lo mismo con los coetáneos del mundo entero? Lamentar el hecho es perfectamente inútil. La situación es esta y hay que asumirla, sin soñar con otra que ya no existe.

En la región amazónica de los diferentes países existen varias universidades católicas. En ellas se han profesionalizado no pocos Indígenas. Es un servicio meritorio que están prestando, pero no deben dejar de mirar con ojo crítico los resultados de su esfuerzo. No siempre los profesionales indígenas resultan ser los mejores

aliados de sus pueblos. Sucede a menudo que, a lo largo de su recorrido formativo, se han preparado profesionalmente, pero han acabado alejándose de sus orígenes, rechazándolas y haciendo suyos los modelos de la sociedad envolvente, que van exactamente en el sentido opuesto.

De ninguna manera se pretende impedir que los pueblos indígenas se modernicen. Nadie puede decidir por ellos y, además, sería una operación anti-histórica e imposible. Lo que se quiere es simplemente que a lo largo del camino de la transición inevitable no pierdan el sentido de su identidad, de orgullo, de su pertenencia, su apego a los valores de su origen. Sin este anclaje se volverán pueblos e individuos acomplejados, en los cuales el Evangelio no dejará huella alguna

No es fácil lograrlo, pero hoy es el mejor servicio que la Iglesia puede brindar a las jóvenes generaciones de estos pueblos, cuidando de no caer en el error que muchos misioneros cometieron entre los años Setenta y Noventa del siglo pasado. Se hablaba entonces de una “moratoria” de la evangelización, que no se podía “predicar a estómagos vacíos” y que lo prioritario era llevar desarrollo y promoción humana y que el anuncio evangélico podía esperar.

La experiencia nos dice claramente que fue un error. El desarrollo que no es acompañado por la asimilación de valores profundos produce individuos egoístas, venales, dispuestos a absorber lo peor del conclamado “progreso”. El cristianismo auténtico puede echar raíz en personas serenamente insertadas en su mundo, sin complejos de inferioridad y sin la obsesión de ocultar su identidad para asemejarse a otras.

Por esto el Papa Francisco dirigió ese bello mensaje a los jóvenes indígenas que participaron en el encuentro de la juventud en enero de este año, en la ciudad de Panamá: « Su manera de obrar, su firme conciencia de pertenecer a sus pueblos, constituyen una reacción a esta cultura del “descarte”, contra esta cultura del olvido de las raíces, proyectada hacia un futuro siempre más líquido, nebuloso, sin fundamentos ».

Hoy la Amazonía es agredida por un mundo hambriento de recursos y obsesionado por explotar hasta los más remotos rincones del planeta. Para la mentalidad imperante los pueblos indígenas son reliquias anacrónicas de un pasado que el progreso ha sepultado. De acuerdo a esta mentalidad, si estos pueblos no existieran, o desaparecieran, sería mucho mejor.

Es una visión miope y miserable. La Iglesia está allí para afirmar en cambio que la presencia de estas poblaciones es una riqueza para la humanidad. Desde siglos la Iglesia las ha acompañado de la manera que juzgaba más oportuna. Según la mentalidad de hoy, podemos criticar algunas actuaciones, pero sería injusto negar que el balance es más que positivo.

Como son las más amenazadas, a la Iglesia no solo le toca seguir a su lado, sino hacerles sentir que de esta Iglesia ellas son parte integrante. Solo así el Evangelio resonará a lo largo y ancho de las inmensas planicies amazónicas como el mensaje que expresa a cabalidad el sentido mismo de la palabra: Buena Noticia.

APPROFONDIMENTI/1

Catechesi e formazione cristiana/1

Rev. P. Juan Carlos ANDUEZA, OFM Capp

Quiero compartir con ustedes la experiencia de nuestra Iglesia local, en el Vicariato Apostólico de Aguarico, en Ecuador, sobre la catequesis y la formación cristiana en la Amazonía ecuatoriana.

Mi nombre es Juan Carlos Andueza, soy misionero capuchino de la provincia de Navarra (España). Tengo 61 años de los cuales 31 lo he pasado en Ecuador, siempre en la Amazonía, en el Vicariato de Aguarico y que tiene frontera con el vecino país de Perú.

Los cuatro primeros años trabajé con campesinos mestizos, el resto del tiempo he trabajado entre Indígenas, con las minorías indígenas Sionas, Secoyas y Waorani. Los pueblos Sionas y Secoyas entre los dos países no son más de 1.200 habitantes. Son pueblos con grave peligro de extinción. Los pueblos Sionas, Secoyas son binacionales. Los Sionas son Ecuatorianos-Colombianos, los Secoyas son Ecuatorianos-Peruanos. Los hemos visitado en ambos países, hemos realizado encuentros binacionales porque entre ellos son familia.

Ellos no son católicos, fueron evangelizados por los evangélicos del ILV (Instituto Lingüístico de Verano) y hoy sólo quedan los pastores nativos que ellos formaron. Aunque no comparten nuestra misma fe católica, trabajamos en aquello que nos pueda unir, en sus necesidades más urgentes. Les hemos ayudado en el tema de su territorio consiguiéndoles títulos de propiedad de más de 35.000 Has. Hemos formado promotores de salud y equipamos a cada una de sus comunidades con un botiquín básico. Hemos trabajado en la educación con la titulación de profesores de sus

propias comunidades y ayudas de becas para algunos que podían aspirar a estudios superiores. Hemos recogido la sabiduría de los ancianos en el libro *El bebedor de yagé*, etc.

Los Naporunas son el pueblo más numeroso, ellos también son binacionales, Ecuatorianos-Peruanos, ellos son católicos y para ellos se creó la escuela de formación del CEFIR (Centro de Formación Intervicarial Runa).

Nuestra experiencia misionera tiene como punto de referencia en la zona el testimonio de Mons. Alejandro Labaka y la Hermana Inés Arango, cuya trayectoria misionera concluyó con la entrega martirial de sus vidas en favor del pueblo Tagaeri (pueblo indígena en aislamiento voluntario en Ecuador) al que se ofrecieron a visitarlos como intermediarios entre el gobierno ecuatoriano y este pueblo indígena, en la selva amazónica de nuestro Vicariato el 21 de julio de 1987, porque Mons. Labaka decía: « Si no vamos nosotros, los matan a ellos ». Ellos murieron; pero el grupo Tagaeri sigue viviendo.

1. El CEFIR (Centro de Formación Intervicarial Runa)

Es una Escuela de Formación de “servidores” (así se llama a los catequistas) y líderes comunitarios, que se nutre del todo el trabajo realizado por Centro de Investigaciones Culturales de la Amazonía Ecuatoriana para poder atender una formación que cuide, respete e impulse la cultura y los valores de los pueblos indígenas.

El CEFIR se crea el 15 de noviembre de 1992 a petición expresa de las comunidades, con la finalidad de brindar una formación avanzada e integral para los “servidores”, catequistas y líderes indígenas. El objetivo principal es continuar con el proceso de formación inculturada y sistemática, diseñada de acuerdo a la cosmovisión Kichwa y teniendo en cuenta los diferentes aspectos de su cultura y el contexto social actual.

Ante la pérdida de valores de la cultura Kichwa por la influencia de la cultura occidental, era necesario una formación que fortaleciera sus costumbres y cultura con la finalidad que los ayude a acoger lo nuevo y usarlo con el propio pensamiento cultural.

Este centro, CEFIR, se ha convertido en un espacio de encuentro, reflexión y formación integral en el que, desde una cosmovisión indígena, se fomenta la espiritualidad y se crean modelos de

pensamiento y estructuras sociales mucho más acordes a la vida y cultura Kichwa.

Se acoge a Indígenas Kichwas de cinco Vicariatos amazónicos, cuatro de Ecuador (San Miguel de Sucumbíos, Napo, Puyo, Aguarico) y uno del Perú (San José del Amazonas), vecino al Vicariato de Aguarico. Esta experiencia “inter-ecclesial” y “transfronteriza” ha sido tan enriquecedora que forma parte de la identidad de este proyecto y también de la Iglesia de Aguarico.

El ciclo completo es de tres años. Cada año se realizan dos encuentros de 15 a 20 días en los meses de mayo y noviembre.

Los temas tienen cinco bloques:

- Biblia: una visión general del Antiguo Testamento, pero sobre todo se trabaja el Nuevo Testamento y la persona de Jesús.
- Sacramentos y celebraciones.
- Cosmovisión indígena.
- Espiritualidad indígena.
- Otros, de coyuntura social y organización.

Los que imparten el curso son misioneros y también colaboran algunos Indígenas que hicieron con anterioridad este curso. Para la participación en este centro se pide que los participantes tengan una experiencia de servicio en sus comunidades de al menos 4 años. Se realiza en la Isla de Pompeya en un ambiente indígena. Los participantes son entre 25 y 30 servidores y también pueden participar misioneros nuevos y algunos que desean vivir esta experiencia.

Paralelamente a esta formación para servidores, cada año en el mes de enero se realiza una semana de lengua y cultura para los misioneros que trabajamos con Indígenas. Por ejemplo, en el mes pasado se invitó a los Vicariatos de Aguarico, Sucumbíos, Napo y Puyo, los de San José del Amazonas (Perú) y participaron 26 misioneros.

2. Catequesis y formación cristiana con los valores del Evangelio y de las culturas

Para una adecuada formación cristiana y catequética encarnada es indispensable el conocimiento de la tierra que pisamos y el

medio en que vivimos: la Amazonía. La catequesis debe comenzar desde aquí.

Es importante conocer la tierra donde sembramos las semillas, donde plantamos los árboles, para poder darles todos los insumos necesarios para que se desarrollen plenamente. Todos sabemos, pero tenemos que repetírnoslo cada día, que vivimos en un lugar privilegiado como es la Amazonía, no solo para enorgullecernos, sino para cuidarla y aprovecharla de la mejor manera, en esto ha sido y siguen siendo un ejemplo los pueblos indígenas nativos y ancestrales. Por ello debemos dar a conocer en nuestra catequesis y formación cristiana la ingente cantidad de recursos que la Amazonía posee, para valorarlos y cuidarlos; de igual manera hablar de los peligros que sobre ella acechan, para luchar e impedir que la sigan destruyendo. El Padre Creador pone al hombre como custodio de la creación con la tarea de conservar y renovar la Casa Común (cfr. *LS* 13)

Presentamos a modo de resumen los recursos más destacados que poseen la Amazonía y los principales peligros.

Los principales recursos: la Amazonía posee la quinta parte del agua dulce del planeta; más de un tercio de todos sus bosques y la mitad de los animales y las plantas de todo el mundo vive aquí; somos 390 pueblos y nacionalidades distintas con una identidad cultural propia; 120 pueblos libres en aislamiento voluntario (Ocultados), etc.

Las principales amenazas: la deforestación para monocultivos industriales; extracción de recursos naturales como madera, petróleo, gas, oro; megaproyectos hidroeléctricos; contaminación con agro tóxicos, derrames de petróleo y otros desechos tóxicos, desaparición de especies, desplazamientos de pueblos, comercio sexual, ocultamiento de los Pueblos Aislados, suicidio de jóvenes indígenas, etc.

Tenemos que prestarles atención a todas estas amenazas, pero me permito señalar dos de ellas, que parecerían no tener mucha relevancia, porque su incidencia es más local, pero a la Iglesia le toca ser “la voz de los sin voz”.

La primera es la desaparición de los Pueblos Ocultos: debemos recordar que para el Papa Francisco la defensa de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario (PIAV), como los llama, es una « opción primordial ». « Sabemos – dice el Papa – que son los más vulnerables de entre los vulnerables. El rezago de épocas pasadas los obligó a aislarse hasta de sus propias etnias, empren-

dieron una historia de cautiverio en los lugares más inaccesibles del bosque para poder vivir en libertad. Sigán defendiendo a estos hermanos más vulnerables. Su presencia nos recuerda que no podemos disponer de los bienes comunes al ritmo de la avidez y del consumo » (Puerto Maldonado, 19 enero 2018).

La segunda amenaza es el suicidio de jóvenes indígenas. Esto se percibe como menos conocido o quizás más focalizado. Tenemos datos de casos de suicidios entre poblaciones de Indígenas en Venezuela, Colombia, Ecuador. Hay algunos primeros estudios sobre esta problemática que posiblemente, Dios no lo quiera, será más notoria en el futuro.

Como podemos ver la catequesis y la formación cristiana no solamente debe tener conocimiento de la región amazónica, sino que tiene que analizar, reflexionar y dar respuestas a los desafíos y amenazas que se ciernen sobre ella. Por eso, es necesario proyectarse más allá del ámbito creyente, y nos urgirá a abrirnos y darnos las manos con otras instituciones, compartiendo nuestras inquietudes para poder hacer un frente común.

3. La inculturación: un reto para la catequesis y la formación cristiana

Algunos documentos de la Iglesia nos dan luces acerca de la importancia de considerar la inculturación en nuestro trabajo de catequesis y formación cristiana. En el Concilio Vaticano II encontramos la expresión « semillas del Verbo » que abre el camino que nos conducirá a la inculturación (cfr. *LG* 16-17; *AG* 11.15). Se nos invita a tener una nueva actitud pastoral de apertura, para ver cómo el Padre se ha manifestado más allá del cristianismo en otros pueblos y culturas. Para muchos misioneros, la expresión « semillas del Verbo » se convertirá en el corazón de un nuevo estilo de evangelización.

Mons. Alejandro Labaka participó, como Prefecto Apostólico, en la última sesión del Concilio, cuando se aprobó el decreto *Ad gentes*. De regreso a su trabajo misionero lo hará vida y la pondrá en práctica.

Dios quiere que entremos [al pueblo Huaorani] hasta espiritualmente desnudos. Nuestra tarea fundamental y prioritaria es descubrir las « semillas del Verbo » en las costumbres, cultura y acción del pueblo Huaorani; vivir las verdades fun-

damentales que florecen en este pueblo y le hacen digno de la vida eterna. [...] ¡Vamos, hermanas, espiritualmente desnudos para revestimos de Cristo que vive ya en el pueblo Huaorani y que nos enseñará la nueva forma original e inédita de vivir el Evangelio! (*Crónica Huaorani*, 4ª edición, 90).

Y también afirmaba: « La evangelización pierde mucha de su fuerza y eficacia si no toma en consideración al pueblo concreto, si no utiliza su lengua, sus signos, sus símbolos... Si no responde a las cuestiones que plantea su cultura y no llega a su vida concreta » (*ibid.*, 93).

Mons. Labaka impulsó ese esfuerzo de inculturación que supo hacer suyo todo el Vicariato de Aguarico del que él fue primer Vicario Apostólico. Hoy sigue presente como una herencia de la espiritualidad misionera y martirial de nuestra Iglesia local.

Concluyo esta sección, recogiendo algunas de las expresiones del Papa Francisco en Puerto Maldonado: « Cada cultura y cada cosmovisión que recibe el evangelio enriquece a la Iglesia con la visión de una nueva faceta del rostro de Cristo »; « Necesitamos que los pueblos originarios moldeen culturalmente las Iglesias locales amazónicas »; « De esta manera, dialogando entre todos, podamos plasmar una Iglesia con rostro amazónico y una Iglesia con rostro indígena » (19 enero 2018).

4. Características de la catequesis y de la formación cristiana inculturadas

Apertura a la diversidad. El convivir con lo plural y lo diverso, más allá de un reto, es un elemento constitutivo de la catequesis y la formación en nuestra Iglesia amazónica. La catequesis y la formación cristiana tienen que ser instrumentos que nos ayuden a crear puentes entre los pueblos para compartir con ellos los valores evangélicos que irán viviéndolos desde su realidad cultural y humana. La catequesis tiene que acomodarse a la manera de vivir de cada pueblo indígena. La relación con el Creador (Pacha Yaya), con los espíritus y con la comunidad se muestra por medio de rituales, símbolos, sueños, fiestas y vida cotidiana en la selva. La catequesis ha de tener rostro indígena. El rito no se puede realizar en cualquier lugar y de cualquier manera; tiene su tiempo y su lugar sagrados: la casa comunal indígena (la Maloka).

Paciencia. Para este trabajo de inculturación es muy importante no tener prisas y darse el tiempo necesario para conocer y conversar largo con aquellas personas de la comunidad: ancianos y sabios (Yachac) que nos puedan proporcionar la sabiduría de cada pueblo. No podemos hacer un trabajo de inculturación si previamente no dedicamos un largo tiempo al conocimiento y a la relación con los habitantes de estos pueblos.

Presencia. Hoy las prisas, la creciente movilidad de los agentes de pastoral (misioneros) no nos ayudan para poder realizar un buen trabajo en este campo de la inculturación, ya que muchos de los agentes no están con los grupos indígenas el tiempo suficiente para conocer y valorar los pueblos y culturas con los que compartir el Evangelio. Puedo decir que he sido un privilegiado al poder compartir la vida con otros pueblos, otras culturas, otras espiritualidades, hasta poder sentirme un poco parte de ellos, pues me enseñaron sus valores más entrañables que cada día los recuerdo, acojo y aprendo. Ellos me ayudaron a descubrir que la relación (una buena relación) es la base para todo lo demás, incluida la evangelización.

Ministerios. En vez de utilizar la palabra « ministerios », prefiero hablar de « servicios ». Claro que no es igual, pero hago este cambio por cualquier tipo de discusión o problemática que puede suscitar este tema. Más allá de los interrogantes y dudas que nos puedan surgir, debemos ser capaces de abrirnos confiadamente al soplo del Espíritu para que todas esas expresiones creyentes puedan ser acompañadas por aquellas personas que las hemos formado y hasta ahora han sido las que han cuidado y mantenido la fe, la espiritualidad y la sabiduría de cada pueblo.

En la práctica se trata de lo siguiente: que cada comunidad tenga a los servidores formados para que ellos puedan realizar los “servicios religiosos” que las comunidades necesiten. Esos servicios, hasta ahora, los hemos proporcionado los misioneros y sacerdotes, pero en poco tiempo no va a poder ser el mismo. El número de misioneros y más de sacerdotes vamos disminuyendo y no vamos a poder atenderles. Por ello urge preparar a estos servidores para que en ausencia nuestra puedan cuidar y mantener la fe, la espiritualidad, la sabiduría y los ritos propios de su cultura. Desde mi pequeña experiencia y modesta opinión, para poder expresar nuestra fe en una Iglesia con rostro indígena, creo necesario la creación de nuevos ministerios o servicios.

Participación de la mujer. La catequesis y la formación cristiana son llevadas a cabo con la participación importante de la mujer. Las mujeres, tanto religiosas como laicas, en estas Iglesias han sido sumamente discretas, pero desde los inicios una buena parte del trabajo ha tenido un marcado rostro femenino y éste ha sido sostenido entre sus manos. En el aspecto social ya se las reconoce; en dos de las comunidades naporunas más numerosas les han encargado la presidencia a dos mujeres que casualmente son servidoras de la Iglesia.

Ambas solicitudes, por parte de las comunidades, no tenían ningún rasgo reivindicativo o de reclamo, sino de reconocer y de apoyar a los servidores y a las mujeres por esta actitud de participación en favor de las comunidades.

Como Iglesia tenemos que ser capaces de reconocer la complementariedad de la mujer en la tarea de la evangelización y, por lo mismo, reconocer el rol que desempeñan dentro de la Iglesia. La fe, la religiosidad y la espiritualidad en nuestra Amazonía tienen un marcado rostro materno. El Padre desde los comienzos puso la humanidad en manos de un hombre y de una mujer para todo. Ambos se complementan y cuando realizamos algo sin contar con el otro, algo se pierde...

5. Una oportunidad para un trabajo inter-ecclesial entre Iglesias hermanas

A lo largo de la Amazonia las Iglesias locales han realizado trabajos trasfronterizos en diferentes lugares con un equipo itinerante y en diferentes Vicariatos de Colombia, Perú y Ecuador etc., pero queda aún una tarea pendiente por mejorar, pues tenemos razones y necesidades más que suficientes para llevarla a cabo.

Los protagonistas de nuestra evangelización son los pueblos. Hoy vemos que muchos de ellos están separados por fronteras entre países y también entre Iglesias, este imperativo debe ser superado. Desde la Iglesia necesitamos crear puentes, traspasar las fronteras con una sola finalidad: construir la unidad de los pueblos.

El vivir en un mismo ambiente amazónico, el trabajar con pueblos que son hermanos, el tener problemas y necesidades comunes nos tiene que ayudar a unir fuerzas aún con aquellas Iglesias que no son católicas, a compartir nuestras fortalezas de la formación en común, la relación y el conocimiento entre los servi-

dores y misioneros, para juntos ayudarnos a construir, como Iglesias hermanas, la Iglesia universal enriquecida por la diversidad de rostros indígenas que representan a cada uno de los pueblos.

Quiero finalizar diciendo que esta experiencia de un trabajo común entre Iglesias hermanas de frontera, como lo ha sido con los Vicariatos de Puerto Leguizamo en Colombia y San José del Amazonas en Perú, ha sido una de las experiencias más ricas como misionero y como Iglesia.

6. La REPAM

La última experiencia ha sido la preparación de este Sínodo de la Amazonía. Gracias a la REPAM hemos tenido la oportunidad no sólo de conocernos, sino de compartir tantas y tantas experiencias que nos ayudan y estimulan en nuestros trabajos e Iglesias particulares.

El Sínodo de la Amazonía no debe ser el punto de llegada, sino el punto de partida para nuevos impulsos y me atrevo a solicitar que un espacio como la REPAM sea el que dé continuidad y anime estos aires frescos que el Papa Francisco junto a tantos colaboradores suyos, desea a través del Sínodo para la Amazonia y para toda la Iglesia.

Anexo

Gracias a CICAME (Centro de investigaciones culturales de la Amazonía ecuatoriana), que se ha dedicado a recoger y resguardar la cultura y la espiritualidad de estos pueblos, hoy tenemos los insumos necesarios para la realización de una catequesis y formación inculturada. Tiene más de 60 publicaciones.

El trabajo que realizan comprende las siguientes áreas:

- La legalización de los territorios indígenas. Todos los pueblos indígenas que están en nuestro Vicariato tienen sus territorios legalizados. Para los pueblos ocultos se creó una “zona intangible”.
- La recogida de restos arqueológicos. A través de ellos podemos descubrir el dominio de la cerámica, sus maravillosas expresiones; a través de las pinturas, signos, símbolos, su capacidad de abstracción, etc. Todo un bagaje cultural. Son más de 400 piezas únicas, que las hemos depositado en el Centro cultural (MACCO) de la ciudad del

Coca, fundada por misioneros como aporte a la cultura de la ciudad.

- El cuidado e interés por la cultura de los pueblos indígenas. La recogida de mitos, ritos, tradiciones, espiritualidad, historias, etc. que guardan la identidad y la sabiduría de los pueblos.
- El cuidado de la lengua y la promoción de la educación bilingüe: la elaboración de la gramática y del diccionario. Todos los textos usados en la pastoral (catecismos, celebraciones) son bilingües, tienen en cuenta aspectos de la cultura y las actividades están hechas con una pedagogía actual. Somos la única institución en nuestra provincia que utiliza el bilingüismo en sus trabajos.
- La salud intercultural, formando promotores propios para cada comunidad, controlando de cerca las enfermedades tropicales, realizando estudios publicados que muestran la influencia del petróleo en casos de cáncer.

APPROFONDIMENTI/1

Catechesi e formazione cristiana/2

LUCIANO MEDDI

Si può sintetizzare questo breve intervento con un'affermazione: per realizzare la finalità di formare cristiani capaci di testimonianza nel mondo contemporaneo, la catechesi non si deve limitare a utilizzare tecniche di comunicazione, ma deve tornare a essere l'agenzia ecclesiale per lo sviluppo della vita cristiana dei battezzati, attraverso una prospettiva che fa incontrare e interagire la dimensione del dono della fede e della risposta umana, l'insieme delle risorse umane e culturali. Una prospettiva missionaria, cioè olistica e spirituale.

1. Il compito della catechesi nella missione ecclesiale

Fin dall'inizio della missione ecclesiale la catechesi ha svolto un compito importante. È sempre stata uno strumento o agenzia decisiva per la realizzazione di obiettivi sia missionari che pastorali. Infatti se non tutto è catechesi, tuttavia ogni azione ecclesiale ha bisogno di formazione, ovvero di catechesi. Il catecumenato nelle sue diverse forme, la catechesi di socializzazione cristiana nel tempo della cristianità, la dottrina cristiana per "difendere" l'interpretazione cattolica della fede, l'istruzione catechistica in forma di vera scuola, ne sono stati i momenti progressivi.

Lo sviluppo della Chiesa nella *seconda* modernità (o tardo-modernità) ha reso necessario un ripensamento della catechesi (cfr. GE 4; CD 14). La Chiesa non può più contare sul *catecumenato sociale* per realizzare la sua missione formativa, anzi nel momento dell'annuncio missionario è chiamata a riconoscere il valore della

libertà di coscienza religiosa (cfr. *DH* 1.8; *AG* 13; *LG* 8). Inoltre il contesto di notevole scolarizzazione, di pluralismo culturale e religioso, chiede sempre più ai battezzati di esercitare in prima persona la testimonianza della fede. Questi nuovi scenari della missione portano la catechesi a relativizzare il compito di sola istruzione dottrinale, e a prendere su di sé il compito di aiutare la risposta e la crescita dell'atto di fede, cioè l'educazione dei cristiani (cfr. *GE* 2).

Questa riformulazione del suo compito, che è stata sostenuta dal magistero già con la *Divini illius magistri* (1931), si è sviluppata a partire dagli anni Trenta del XX secolo secondo quattro passaggi: il recupero kerygmatico del messaggio della fede, il suo confronto con i processi culturali e antropologici, la responsabilità verso la piena umanizzazione dei gruppi umani e la rilettura comunicativa della sua pedagogia. Il Vaticano II si colloca a metà di questo rinnovamento, accogliendo e anticipando molte delle innovazioni che venivano emergendo. Tutto il Concilio è il grande catechismo dei tempi moderni (cfr. *CT* 2) e tuttavia in quattro specifici luoghi i Padri hanno voluto lasciarci una vera ridefinizione dei compiti della catechesi: *GE* 2, *CD* 14, *GE* 4, *AG* 14. Testi cui ritornare continuamente. Questi testi ci consegnano una visione di catechesi centrata su alcune espressioni: *educazione dei cristiani; rendere cosciente, viva e operosa la fede; iniziare alla vita cristiana con un tirocinio formativo.*

Per questo i compiti della catechesi oggi si allargano e includono soprattutto la testimonianza della vita cristiana e la presa in carico da parte di ogni battezzato del compito missionario, la catechesi ha come scopo di formare discepoli-missionari. La testimonianza è dimensione pneumatica che ha come contenuto l'esercizio della vita nuova, la capacità di dialogo e di profezia (cfr. *GE* 2; *AG* 11-12; *CJC* 787). Questi compiti chiedono di pensare la catechesi come abilitazione, esercizio quotidiano della proposta cristiana. Non solo socializzazione religiosa e sacramentalizzazione, ma soprattutto sviluppo e maturità. La natura della catechesi è quindi teologica e pedagogica; non sarà solo servizio alla trasmissione-comunicazione ma soprattutto alla sperimentazione, trasformazione e acquisizione di competenze.

Proprio per questo si deve sottolineare che la finalità della catechesi in questa stagione ecclesiale comporta la presa in cura della formazione degli adulti delle comunità, perché esprimano ministeri e consapevolezze nuove. Una catechesi che sappia rico-

noscere e utilizzare tutte le manifestazioni che Dio ha voluto donare alle diverse culture e religioni. Una pluralità di comprensioni e percorsi salvifici che trovano in Cristo la sua manifestazione definitiva (cfr. LG 17; GS 22; AG 9). Finalità che si possono perseguire solo attraverso la *via del dialogo*, sia nel momento dell'annuncio e della formazione, sia nel momento dell'esercizio della testimonianza (cfr. AG 11-12).

La dimensione pedagogica si rende necessaria soprattutto per l'obiettivo di formare comunità capaci di testimoniare la responsabilità verso la fraternità umana e la sostenibilità del pianeta terra (cfr. DP 5-6, 7-11, 13.15). Un obiettivo che comporta la conversione ecologica e questa non può prescindere dalla decisione per stili di vita eco-sostenibili; cioè richiede un processo di conversione interiore che esprime parte della conversione cristiana e della fede in Dio creatore o principio, dinamismo e scopo della creazione.

2. I rischi dell'attuale stagione formativa

Sarà necessario domandarsi se queste rinnovate finalità della formazione cristiana siano realizzabili con i modelli di catechesi oggi prevalenti nella comunità cristiana. Come testimoniano i documenti, in una prima fase è stato richiesto alla catechesi di sostenere la *receptio* del Vaticano II e a volte anche di *interpretarlo* con sapienza. Tenendo sempre chiaro l'obiettivo di formare comunità e singoli cristiani adulti nella fede (cfr. DCG 1971, 21) e di introdurli nella piena comunione con Cristo (cfr. DGC 1997, 80), essa ha seguito il progressivo aggiornamento della vita ecclesiale. Si è fatta carico del rinnovamento biblico della pastorale (cfr. DV, cap. VI) e con la catechesi evangelizzatrice (cfr. *Medellín*, 1968, cap. VIII) ha aiutato il popolo di Dio a cercare il *progetto di Dio*, il significato ultimo dell'esistenza e della storia (cfr. DCG 1971, 21). Condividendo il dramma della *separazione tra fede e cultura* proprio di molti battezzati, si è fatta carico, su indicazione di EN 44, di formare gli *habitus* della fede. Ha rinnovato la sua pedagogia secondo il cammino globale della comunicazione della fede: *parola, memoria, testimonianza*; sempre inserita nella vita di comunità vive (*Messaggio* 1977).

Ci sembra ingiusta, quindi, l'accusa rivolta alla catechesi da alcuni interventi secondo i quali lo *tsunami* di scristianizzazione in cui si trova la missione sia dovuto alla « catechesi veramente scarsa o incompleta » dei decenni precedenti. Ma è anche nece-

sario evidenziare i limiti di alcuni modelli di catechesi. L'attuale organizzazione è guidata dal *Direttorio generale per la catechesi* (= DGC 1997) che ha chiesto alla catechesi di sostenere il *percorso di evangelizzazione* (cfr. cap. II). La catechesi ha come suo compito specifico – si dice – l'educazione (permanente) della fede; tuttavia in tutta la Chiesa essa si fa carico di realizzare il compito di primo annuncio sempre necessario sia nella *missio ad gentes* sia per la vita cristiana; si fa inoltre carico di organizzare i percorsi formativi propri dell'iniziazione cristiana.

Questa impostazione genericamente chiamata *catecumenale* porta con sé molti vantaggi, ma può essere anche causa di un impoverimento delle comunità cristiane. In modo particolare perché vuol caricare sulla catechesi tutto il compito di evangelizzazione che spetta ad altre ministerialità ecclesiali e perché, a motivo della nuova evangelizzazione, si è ritenuto necessario spostare l'accento dalla Scrittura alla difesa della dottrina attraverso il *Catechismo della Chiesa cattolica*.

L'attuale insistenza sul primo annuncio come azione veritativa rischia di impedire questo processo di spiritualizzazione e cristificazione dell'umanità. Rischia di non mettere l'accento sul compito di accompagnare la risposta della fede, la sua integrazione nella vita; cioè il compito di una catechesi adulta per la maturità della fede degli adulti. Senza queste attenzioni si rischia di ritornare al modello di sola socializzazione religiosa o catecumenato sociale, senza preoccuparsi di "cosa avviene dopo la conclusione sacramentale". In questo modo non sarà possibile avere comunità cristiane ricche di ministerialità e incisive nel territorio. Occorre tornare al modello spirituale della conversione permanente (cfr. AG 13).

È quindi necessario, come sembra riconoscere anche il prossimo *Direttorio per la catechesi* in fase di preparazione dal Pontificio Consiglio per la Nuova Evangelizzazione, tornare e rilanciare il compito specifico della catechesi che è il sostegno alla crescita e maturità della fede in modo particolare dei giovani e degli adulti. Queste indicazioni *conciliari* (cfr. GE 2.4; CD 14; AG 13-14) ben si ricordano con quelle di EG (cfr. 160-175): una catechesi fondata sulla narrazione kerygmatica e non dottrinale, centrata su percorsi di accompagnamento e formazione di competenze, avendo come obiettivo la formazione di *abitudini* o *atteggiamenti* di vita cristiana (virtù), che il magistero di Papa Francesco riassume nella significativa espressione *discepolo-missionario*.

3. La catechesi a servizio del compito di evangelizzazione

Il primo compito della catechesi riguarda il primo annuncio (DGC 1997, 61-62). L'evangelizzazione tuttavia, non deve perdere di vista le *prospettive missionarie* del rapporto stretto con le culture e religioni; non deve inoltre essere pensata come attività che si sostituisce al desiderio di libera scelta da parte degli uomini del nostro tempo. Non si deve scambiare l'evangelizzazione con la predicazione cristiana.

Nel primo post-Concilio la catechesi ha rinnovato la narrazione cristiana incentrandola sulla fede che Gesù aveva nell'avvento del Regno di Dio. Si è affermato che non si può separare evangelizzazione e promozione umana (cfr. *EN* cap. III; Benedetto XVI, *Discorso alla Sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza dell'Episcopato latinoamericano e dei Caraibi*, 2007, 3; *EG*, cap. IV). Ha poi affrontato il difficile tema dell'ermeneutica delle fonti cristiane e dell'inculturazione della fede, spesso scambiata con evangelizzazione della cultura. Ma ora ha bisogno di completare il suo cammino nella prospettiva spirituale.

L'evangelizzazione è illuminata dalla teologia della rivelazione. È innanzitutto servizio alla continua azione della Trinità nella storia; alla sua continua autorivelazione per realizzare la piena umanizzazione. Un'azione che è spirituale ed interiore alla coscienza. L'uomo con la sua cultura accoglie l'illuminazione divina, non senza equivoci e opposizioni, come rivelazioni, cioè come sapienza. Tra queste ha un compito unico quella vissuta e annunciata da Gesù di Nazaret, raccontata e tramandata dai suoi discepoli (cfr. *EN* 22; *DJ*, cap. III).

L'evangelizzazione è prevalentemente azione spirituale. Attraverso di essa la Chiesa va a cercare tutti i frammenti della Rivelazione divina presenti nella cultura e nelle religioni. Li cerca per lodare Dio, per ampliare la sua sapienza, per utilizzarli come vie che portano a Lui, per purificare ed educare il cuore dell'uomo (cfr. *LG* 13.17; *NA* 2; *GS* 22). Per realizzare questo compito comunica (annuncia) la narrazione cristiana, ma prima ancora sostiene tutte quelle attività che permettono a Dio, attraverso lo Spirito Santo, di sensibilizzare (aprire) il cuore dell'uomo alla porta che è il suo Figlio (cfr. *AG* 13). Sono attività che fanno emergere nella coscienza dei gruppi umani le presenze divine; sono attività che aiutano la conversione all'amore di Dio e favoriscono l'annuncio di Cristo.

Nel futuro l'evangelizzazione è chiamata a sottolineare soprattutto il momento del reciproco dialogo con le culture, in modo da narrare e scambiarsi le vie spirituali che Dio suscita ancora oggi (DP 6.15). Una prospettiva di evangelizzazione che mette l'attenzione sulla predisposizione del terreno perché possa generare frutti di vita cristiana. La prospettiva generativa della pastorale, infatti, nasce per consegnare il seme del Vangelo perché esso possa esprimere tutta la sua energia divina.

Questa prospettiva comporta anche la riformulazione dei soggetti dell'evangelizzazione, che deve includere anche la testimonianza degli uomini di buona volontà presenti nei diversi contesti perché si annunzi ai non credenti e non ai *diversamente*-credenti.

4. La catechesi a servizio dell'iniziazione alla/della vita cristiana

L'iniziazione cristiana è il secondo compito della catechesi. Le comunità cristiane non devono essere preoccupate di veder diminuire la richiesta di battesimo dei bambini, ma piuttosto di rendere *iniziatiche* ovvero esperienziali le loro proposte. È certamente utile per la pastorale ecclesiale continuare la pratica del battesimo ai bambini, ma si deve prendere coscienza che questa è una pratica di socializzazione e non di iniziazione. Occorre quindi disambiguare questa importante attività ecclesiale. È stato soprattutto AG 14 a offrirci una prospettiva missionaria adeguata. L'iniziazione non è in primo luogo dono per la salvezza individuale della persona, tanto da rimanere nella prospettiva che senza il battesimo non c'è salvezza. Piuttosto si dovrà sottolineare che l'iniziazione è per la condivisione della missione ecclesiale (la testimonianza del Vangelo); il dono della grazia è per rispondere a questa chiamata divina. Perciò l'iniziazione è un processo sia sacramentale che pedagogico.

L'iniziazione è dono da sperimentare; per questo la pedagogia più adatta per realizzare il compito iniziatico sembra essere quella catecumenale. Si deve però seguire l'interpretazione di AG 14, quando definisce catecumenale l'insieme della attività che fanno fare esperienza della vita nuova (*tirocinium*) senza separare la dimensione sacramentale da quella pedagogica (la mistagogia). Il contenuto dell'esperienza iniziatica è il dono dello Spirito ma anche l'esercizio della vita nuova, che diversi documenti conciliari riferiscono ai *tria munera Christi* (cfr. LG 35-37; GE 2.4). Si deve al-

lora parlare di iniziazione alla vita cristiana *attraverso* la catechesi permanente (cfr. DA 6.3).

Questa prospettiva “completa” di iniziazione chiede di ripensare la collocazione dell’età più adatta per la conclusione dell’iniziazione cristiana dei ragazzi. Non è importante solo il riordino sacramentale (battesimo-cresima-eucaristia), ma anche il rapporto tra dono e risposta. La questione dell’età più adatta alla conclusione è questione missionaria decisiva. Pensiamo sia opportuno mantenere le indicazioni di Pio X in *Quam singulari* (1910) e rafforzare, invece che diminuire, il valore di un vero e proprio *catecumenato crismale* per le nuove generazioni in età adolescenziale e giovanile. Molti Padri sinodali, nel recente *Sinodo per i giovani*, lo hanno richiesto. Come la Chiesa ha già ritenuto opportuno fare con il noviziato per la vita religiosa e il seminario per il ministero ordinato.

Ci sembra questo il valore missionario profondo delle scelte di OICA (1972), che già prevedeva tre itinerari (riti) *ordinari* per l’iniziazione cristiana: per adulti, per adulti che completano la loro iniziazione cristiana e per ragazzi che chiedono il battesimo in età scolare. Nel futuro sarà utile rendere plurali e anche pubblicizzare l’iniziazione in differenti età psico-sociali, valorizzando il processo spirituale delle persone.

L’iniziazione cristiana ha sempre bisogno di far vedere ai catecumeni il dinamismo concreto della chiamata-vocazione cristiana. Per questo sarà molto utile una pedagogia di apprendimento in comunità di vita cristiana (comunità o gruppi di pratica). Non sono decisive le pedagogie della comunicazione della fede o della sola testimonianza della fede (adatte nel momento di evangelizzazione), perché l’obiettivo dell’iniziazione cristiana è accompagnare la trasformazione del cuore della persona. Sono più adatte le pedagogie che fanno sperimentare e “assaggiare” la vita cristiana.

5. La catechesi per la crescita della personale e comunitaria risposta di fede

Il compito principale della catechesi rimane la formazione cristiana. Già prima del Vaticano II i documenti invitavano la catechesi a occuparsi della *fides qua*, dell’*echo interiore* oltre che della comunicazione del messaggio. CD 14 riassume questo invito con l’espressione « rendere la fede viva, cosciente e operosa »; ma si sono usate anche le espressioni « maturità di fede » o « atteggia-

mento di fede ». Questa prospettiva di catechesi per la formazione cristiana è stata progressivamente disattesa. Ne è segno il fatto che la catechesi adulta e degli adulti troppo spesso non si ritiene compito delle comunità.

La maturità della fede (scegliere di essere *discepolo-missionario*) appartiene al campo della virtù, dei carismi dello Spirito; e non avviene senza il coinvolgimento della libertà della persona e del suo mondo interiore. Essa è racchiusa nella densa espressione *habitus* (cfr. EN 44.48; EG 170), che nella scienza psico-sociale corrisponde all'espressione *atteggiamento stabile di vita*. Espressioni che rimandano alla necessità di « una pedagogia che introduca le persone, passo dopo passo, alla piena appropriazione del mistero » (cfr. EG 170, con rimando a Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Asia*, 1999, 20).

La catechesi adulta si configura quindi come attività che sostiene la *risposta (receptio) del credente proprio come espressione dell'esercizio della fides qua*; fa riferimento alla teologia della fede (cfr. DV 5) piuttosto che alla teologia della Rivelazione; si inquadra nel capitolo della *antropologia teologica* o meglio della *antropologia vocazionale*; si inserisce nella visione dei *tria munera Christi*, come ricordato, e della liturgia battesimale. Ha quindi un carattere evolutivo (cfr. DCG 1971, 30), perché è un percorso che dura tutta l'esistenza. Sarà utile utilizzare l'espressione *personalità cristiana* per indicare questa complessa finalità della catechesi: la maturità di fede dei cristiani.

Questa finalità ha bisogno di una configurazione unitaria e integrata dell'azione catechistica; ha bisogno di tutte le dimensioni dell'agire ecclesiale e del coinvolgimento di tutti gli operatori pastorali; in primo luogo del ministero esplicito dei ministri ordinati (DP 7-11). L'azione catechistica, per realizzare questa finalità, deve superare la tentazione di rimanere sul piano della comunicazione e dell'istruzione. Deve entrare nel cuore della persona per purificare le cattive socializzazioni anche religiose; sostenere la guarigione delle ombre spirituali e integrare tutta la vita nella prospettiva del Vangelo di Gesù.

Sarà una catechesi *mistica*, centrata sul processo di conversione profonda i cui punti essenziali possono essere così descritti: aiutare a conoscere il proprio stile di vita; comprenderne gli esiti vicini e futuri; confrontarli con l'esperienza di fede di Gesù; individuare il cambiamento da realizzare; inculturare le espressioni nella tradizione cristiana. Sono necessarie pratiche *mistiche*. Pra-

tiche formative che aiutano la persona a prendere coscienza della propria rappresentazione di vita, la confrontano con le realizzazioni e la aprano alla verità del Vangelo (cfr. Th. Groome). Pratiche che sviluppino la coscienza della presenza del Maestro interiore e delle mozioni spirituali. Sono pratiche che hanno bisogno di accompagnamento (*counselling-mentoring*) e allenamento (*coaching*).

Questi passaggi e pratiche si potranno utilizzare nelle diverse esperienze di catechesi con giovani e adulti: i gruppi di revisione di vita; la *lectio divina* e spirituale; le catechesi al popolo; catechesi di comunità; esercizi spirituali; e anche nella letteratura spirituale oggi molto diffusa.

6. La catechesi per abilitare l'esercizio della vita cristiana

Grande desiderio del Concilio è stato la nascita di una catechesi per l'esercizio della *vita cristiana*. La testimonianza riguarda la realizzazione delle beatitudini e la vita nuova del battezzato (cfr. AG 11-12). Oggi possiamo definire quest'aspetto come formazione delle competenze cristiane. Il Vaticano II usa con coraggio la terminologia educativa propria del tempo: *educazione, formazione, tirocinio, esperienza, apprendimento*. In *Lumen Gentium* ha offerto una teologia della vita cristiana. Richiamandosi al rito battesimale, essa viene definita come *esercizio della profezia, del sacerdozio e della regalità* di Cristo in e attraverso tutti i battezzati. GE 2 e 4 ha indicato il quadro entro cui elaborare la mappa di tali competenze, che un autore così riassume: iniziazione al mistero della salvezza, iniziazione alla vita liturgico-sacramentale, apprendimento e tirocinio di vita morale cristiana, iniziazione all'apostolato ecclesiale, iniziazione alla diaconia dei valori umani, testimonianza gioiosa di una liberazione ricevuta in dono (G. Groppo). Una vera pedagogia *mistagogica* (cfr. EG 166).

Queste indicazioni sembrano essere davvero utili per elaborare cammini di formazione della testimonianza cristiana. Già il DCG 1971 (cfr. n. 21) affermava che l'esercizio della vita cristiana è innanzitutto la vocazione di tutta la comunità cristiana, dell'intero popolo di Dio soggetto della missione (cfr. EG 111-134); la testimonianza è infatti *carismatica*. Un cammino ideale di formazione cristiana dovrebbe sviluppare cinque competenze di base (cfr. Sinodo Straordinario 1985): acquisire la capacità di leggere in modo vitale (personale e sociale) la Scrittura (cfr. DV 8); maturare la decisione di sentirsi parte di una fraternità ecclesiale segno del-

la fraternità universale (cfr. *LG* 1.9); comprendere il proprio ruolo e ministero all'interno della comunità ecclesiale (cfr. *LG* 35-37, *AA* 2.6); scoprire il proprio carisma di testimonianza all'amore di Dio e servizio di promozione umana (cfr. *GS* 1, *AA* 7); interiorizzare la liturgia e la relazione personale con Dio (*SC*, cap. II).

La formazione cristiana tiene conto in modo decisivo del contesto culturale in cui viene proposta e realizzata. La testimonianza e l'esercizio della vita cristiana, infatti, « condivide le loro [dei popoli] gioie e i loro dolori, conosce le aspirazioni e i problemi della vita, soffre con essi nell'angoscia della morte »; « la Chiesa attraverso i suoi figli si unisce a tutti gli uomini di qualsiasi condizione, ma soprattutto ai poveri ed ai sofferenti, prodigandosi volentieri per loro » (*AG* 12; cfr. *GS* 1; *DP* 8-9). Per realizzare questa formazione ha bisogno di criteri per assumere dalle ricchezze dei popoli (cfr. *LG* 13.17, *AG* 9) sia i contenuti sia le pedagogie adatte a tale compito; in modo particolare ha bisogno dell'apporto missionario delle scienze umane (cfr. *GS* 44).

Lo sviluppo di queste competenze ha bisogno di pedagogie adatte perché non si cada in nuove forme di semplice istruzione catechistica. L'educazione dei cristiani (le competenze) va ripensata in termini di *processo* e di *progressione*, individuando cioè i dinamismi spirituali attraverso cui la proposta cristiana diventa vita vissuta. Sarà quindi utile approfondire la natura antropologica dello sviluppo delle *competenze di vita*, come anche i documenti e gli autori sociali sottolineano (cfr. *GE* 1.4). Certamente sono utili i diversi catechismi che descrivono la vita cristiana, ma soprattutto c'è bisogno di pedagogie dell'esperienza (cioè della partecipazione e condivisione alla vita di gruppi sia dei cristiani attivi che di altra espressione culturale e religiosa); della ricerca-azione (cioè attività che propongono direttamente la sperimentazione della vita cristiana secondo programmi concreti); della riflessività (cioè della consapevolezza delle risonanze interiori per il superamento delle resistenze spirituali).

7. La catechesi per la costruzione di comunità capaci di profezia

La missione ecclesiale ha bisogno di comunità adulte nella fede, capaci di testimonianza della parola, cioè di profezia, che è l'abilità di comprendere l'attuazione del desiderio di Dio in un

contesto (DP 13). Una finalità che richiede percorsi formativi centrati sullo sviluppo e l'esercizio del *sensus fidei fidelium* (cfr. LG 12).

La competenza profetica è un carisma individuale ma soprattutto comunitario (cfr. DV 8.12b). Si realizza attraverso il discernimento dei *segni per i tempi* (cfr. GS 11), attraverso il quale si individuano le diverse presenze salvifiche di Dio nella storia. È una competenza che si acquisisce attraverso l'attualizzazione delle grandi parole della Scrittura e della Tradizione. La lettura comunitaria della Bibbia aiuta a comprendere il cammino di fede della persona e della comunità quando illumina i diversi livelli dell'esistenza: il mondo interiore, la definizione di sé, la progettazione della vita, la trasformazione del tempo sociale, la realizzazione della speranza. La comprensione della sapienza biblica non si sostituisce, anzi è aiutata dalle sapienze dell'umanità. Le diverse letture o approcci della tradizione biblica ed ecclesiale (cfr. Pontificia Commissione Biblica, 1993) sono possibili se la *profezia* non si limita al solo linguaggio intra-ecclesiale, ma utilizza in modo sapiente anche i diversi linguaggi umani (cfr. GS 44; EN 63), nella convinzione che lo Spirito di Dio suscita sapienza profetica in ogni tempo (cfr. Sap. 7,27). La profezia ha bisogno quindi anche del dialogo interculturale e interreligioso.

La testimonianza e il discernimento profetico necessitano di comunità ricche di ministerialità e *leadership* che siano espressione di fraternità (cfr. DP 14). Per questo la catechesi sente molto forte il bisogno pastorale di una nuova immagine di Chiesa locale che superi, integrandolo, il tradizionale ruolo della parrocchia (cfr. CL 26; EG 26) e della stessa *Ministeria quaedam* (Paolo VI, 1972). Come si usa dire di forme di piccole comunità di vita cristiana (cfr. EN 58).

8. La natura antropologica e spirituale del servizio catechistico

La catechesi adatta alla missione ecclesiale di oggi ha bisogno di elaborare una *teologia dell'educazione* senza limitarsi alla teologia fondamentale e alla teologia liturgica. Infatti la maturità di fede dei battezzati (cfr. GE 2) non può prescindere dall'educazione della libertà della persona e questa non è separabile dallo sviluppo dell'intero ciclo di vita umano (umanizzazione) in cui Dio ha impresso la sua immagine. Al cuore di tale *long life cycle*, Dio ha posto la dimensione o atteggiamento religioso, il cui studio deve ormai essere riconosciuto come uno dei luoghi per la realizzazio-

ne dell'integrazione tra fede e vita (cfr. EN 18-20). La scienza catechetica studia questa progressiva trasformazione, mettendo in evidenza che tali obiettivi e compiti si possono realizzare solo in un quadro trans-disciplinare (cfr. VG 2018, *Proemio*, 4c).

La catechetica ha il compito di individuare gli itinerari formativi più adatti come ha giustamente riaffermato il Documento finale del Sinodo dei Vescovi su *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale* (cfr. n. 133), ma non solo per annunciare la fede. La pedagogia degli itinerari (o *parcours*) non elimina il ruolo dei catechismi, ma li inserisce nella prospettiva *dinamica* del cammino della risposta di fede. Il termine *itinerario* può tornare a essere giustamente utilizzato per indicare la *pratica* della catechesi. La costruzione degli itinerari comporta che la *competenza catechetica ecclesiale* si abiliti a utilizzare il processo formativo unitario, trans-disciplinare. Deve dialogare intensamente con i saperi delle scienze della comunicazione, dell'educazione, della formazione e della progettazione pedagogica.

In modo particolare la catechetica si dovrà impegnare nell'obiettivo di individuare i criteri per utilizzare le risorse spirituali già presenti nelle culture e nelle religioni di un preciso contesto (cfr. GS 11.22; NA 2) proprio sul piano della pedagogia della vita religiosa e cristiana. È questo un compito della *teologia dell'educazione*.

Come affermava l'Autore della *Lettera agli Efesini*: « È lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri, per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo, finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo » (Ef 4,11-13).

Bibliografia

- ADLER G. – ALBERICH E. ET AL., *La compétence catéchétique. Suite aux travaux du Congrès de l'Équipe européenne de catéchèse à Gazzada (Italie) en mai 1988*, Desclée, Paris 1989
- ALBERICH E., *Catechesi e prassi ecclesiale. Identità e dimensioni della catechesi nella Chiesa di oggi*, Elledici, Torino 1982
- AMALORPAVADASS D.S., *Gospel and Culture. Evangelization, Inculturation and "Hinduisation"*, N.B.C.L.C., Bangalore 1978
- CAJILIG V.G. (ed.), *Catechesis for Asia. Toward the Year 2000 and Beyond*, Federation of Asian Bishops' Conferences, Singapore 1996
- COLOMB J., *Le service de l'Évangile*, 2 vol., Desclée, Paris 1968
- DE LIMA A., *A Catequese. Do Vaticano II aos nossos dias. A caminho de uma catequese a serviço da Iniciação à Vida Cristã*, Paulus, São Paulo 2016
- DERROITTE H. (dir.), *Théologie, mission et catéchèse*, Novalis-Lumen Vitae, Bruxelles 2002
- EXELER A., *L'educazione religiosa. Un itinerario alla maturazione dell'uomo*, Elledici, Torino 1990
- FOSSION A., *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation*, Lumen Vitae, Bruxelles 2010
- GROOME Th., *Christian Religious Education. Sharing Our Story and Vision*, HarperColins Publishers Ltd., New York 1980
- _____, *Sharing Faith. A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry. The Ways of Shared Praxis*, Harper, San Francisco 1991
- INDIAN CATECHETICAL ASSOCIATION, *Catechesis as Retelling the Story of Jesus. XII General Body Meeting 2008 held at NBCLC, Bangalore, 2-4 February 2008*, in « Word & Worship » 41 (2008) 3
- MEDDI L., *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, EMP, Padova 2004
- _____, *Il cammino di fede. Riorganizzare la catechesi parrocchiale*, Elledici, Torino 2016
- _____, *La catechesi oltre il catechismo. Saggi di catechetica fondamentale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2018

- _____, « *Gravissimum educationis momentum*. Introduzione e commento », in *Commentario ai documenti del Vaticano II*, VII, Dehoniane, Bologna 2019, 405-489
- MOUROUX J., *L'esperienza cristiana. Introduzione ad una teologia*, Morcelliana, Brescia 1956
- ROUTHIER G. – BRESSAN L. – VACCARO L., *La catechesi e le sfide dell'evangelizzazione oggi*, Morcelliana, Brescia 2012
- SOCIEDAD DE CATEQUETAS LATINOAMERICANOS-SCALA, *Misión. Iniciar a la vida cristiana*, Sociedad de Catequetas Latinoamericanas, Montevideo 2014

APPROFONDIMENTI/2

Inculturazione/1

S.Ecc. Mons. David MARTÍNEZ DE AGUIRRE GUINEA, OP

1. Partiendo de la experiencia personal

Es importante señalar que esta reflexión es la de un misionero dominico que ha tenido la suerte de compartir su vida con los pueblos indígenas amazónicos de la selva del Suroriente peruano durante 17 años, y de forma más intensa, los 14 años que estuve con los pueblos Matsigenka, Ashaninka y Cakinte. Por eso, cuando me refiera a los pueblos indígenas amazónicos, lo hago desde la perspectiva de mi experiencia con estas etnias citadas.

Siempre me llamó la atención el proceso por el que pasó aquel primer grupo de dominicos que llegaron a América.¹ La realidad con la que se toparon les impactó de tal manera que se sintieron comprometidos a hacer suyo el grito que los mismos Indígenas pronunciaban, sin que fuera escuchado. A pesar de la distancia cultural que les separaba de estos pueblos, supieron entenderse y vivir como propios los justos reclamos de éstos. Y los que habían llegado a evangelizar, se sintieron evangelizados y urgidos a convertir el mundo del que procedían.

Recuerdo cuando llegué lleno de miedos por primera vez a la selva y me topé con el pueblo Matsigenka. En un primer momento hubo muchas cuestiones que me chocaban y no comprendía,

¹ Aquel primer grupo de frailes estaba liderado por fr. Pedro de Córdoba. De él formaba parte también fr. Antonio de Montesinos, quien encomendado por la comunidad dominica pronunció su famoso sermón « Acaso no son hombres... » que provocó tantas iras en los conquistadores y en la Corona, desencadenando todo un proceso de revisión de la teoría de las conquistas y la promulgación de las Leyes de Indias. Bartolomé de las Casas pasó a la historia como exponente principal de todo este proceso.

pero poco a poco comencé a sorprenderme con su forma de ser, su carácter risueño, su habilidad para estrechar relaciones sociales, su capacidad de escucha de la naturaleza y de las personas, su inteligencia social para descubrir al otro. En estos años, he intentado aprender de ellos y adecuar mi carácter con el suyo, lo cual ha significado para mí un proceso espiritual de conversión.

Pero si algo he aprendido en estos años de vida con los pueblos indígenas es que habiendo pretendido ayudar, en todo me he sentido ayudado por ellos. Creyéndome maestro de los jóvenes de la residencia en matemáticas y en lenguaje, me he sentido torpe y humillado cuando con ellos he tratado de escrutar el bosque, ayudar en la chacra y navegar por los ríos. Eso me ha hecho asumir un rol más humilde y a captar que si bien el misionero juega un papel importante en la obra evangelizadora, los Indígenas juegan también un rol fundamental, no reduciéndose a una mera acción receptiva, sino desempeñando un rol activo. Ellos son los que buscaron al misionero, ellos son los que le “domesticaron” y ellos son los que en última instancia lograrán que la evangelización sea un éxito o un fracaso. Esta breve reflexión sobre la inculturación apunta en esta línea.

2. Inculturación

Es un término usado sobre todo por la Iglesia, para referirse a la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y la introducción de éstas en la vida de la Iglesia. La base teológica de la inculturación está en la propia encarnación y *kénosis* del Verbo, « el cual, siendo de condición divina, no codició el ser igual a Dios sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz » (Flp 2, 6-8).

En la historia de la Iglesia ha habido muchos ejemplos de inculturación. El más reseñado, el que lideró el mismo Pablo de Tarso en todo el mundo greco-romano. En los escritos del Nuevo Testamento, podemos adivinar un claro proceso de inculturación de la Buena Noticia, que partiendo de una sociedad rural judía se incultura e impregna una sociedad urbana y pagana. En 1Co 9 ss. Pablo se atreve a decir que se hizo judío con los judíos, gentil con los gentiles, débil con los débiles.

La carta a Diogneto presenta a los cristianos totalmente inculturados:

Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por el lugar en que viven, ni por el lenguaje, ni por el modo de vida [...]; siguen las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en todo su estilo de vida, sin embargo, dan muestra de un tenor de vida admirable y, a juicio de todos, increíble.²

El Vaticano II no empleó el término «inculturación» pero puso las bases, al presentar una Iglesia abierta al mundo.³ El término se generaliza en la Iglesia con San Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Catechesi tradendae*, y comienza a ser frecuente en Encíclicas y textos magisteriales. En *Redemptoris Missio* el Papa considera que la inculturación es una «exigencia aguda y urgente» de la evangelización (cfr. n. 52). En la Encíclica *Slavorum Apostoli* San Juan Pablo II nos ponía como ejemplo de inculturación a los santos Cirilo y Metodio (cfr. n. 21).

3. El proceso de inculturación

Al encontrarse el mensaje de salvación y la cultura las dos partes se ponen a la defensiva. Sin embargo, como dice GS 58, entre ellos se encuentran múltiples vínculos, y un verdadero encuentro entre ambos produce un enriquecimiento mutuo. La cultura, al abrirse al Evangelio, posibilita que esta adquiera un rostro concreto y humano. Y el Evangelio al abrirse a una cultura nueva, es devuelto a la Iglesia con un colorido especial que la enriquece y dinamiza. Por eso, es bonito descubrir en los textos del magisterio que siempre se considera que en el proceso de inculturación no sólo gana la nueva cultura, sino que la Iglesia misma sale favorecida (cfr. GS 58). El Sínodo Panamazónico, que plantea nuevos

² *Carta a Diogneto*, en J. VIVES (ed.), *Los Padres de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1982, 67.

³ «[La Iglesia,] desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje de Cristo por medio de los conceptos y de las lenguas de los distintos pueblos y procuró, además, ilustrarlo con la sabiduría de los filósofos, todo ello con el fin de adaptar el Evangelio, en cuanto era conveniente, al nivel de la comprensión de todos y de las exigencias de los sabios. Ciertamente, esta predicación acomodada de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización. Pues así en todo pueblo se estimula el poder de expresar el mensaje de Cristo a su modo y, al mismo tiempo, se promueve un vivo intercambio entra la Iglesia y las diferentes culturas de los pueblos» (GS 44).

caminos para la Iglesia y para una ecología integral desde la Amazonía, lleva implícito en su título este sentido.

Este enriquecimiento mutuo provocado por la inculturación tiene un proceso. Y en él descubro actores y etapas.

3.1. *Los actores*

En este caso, los misioneros y misioneras, bien sean pertenecientes a congregaciones religiosas, movimientos laicales, o del clero secular. La experiencia de la mayoría de ellos, es que se consideran los verdaderamente evangelizados.

El misionero siempre es una persona bilingüe, un traductor de un mensaje que él recibió dentro de una determinada cultura y que él quiere hacer pasar por el canal de una cultura distinta. La inculturación es una exigencia de la comunicabilidad del mensaje, de la palabra, del Verbo. El misionero no es solamente un bilingüe neutro, como el traductor de una embajada. Está existencialmente envuelto en el mensaje que él traduce. No solamente crea relaciones técnicas o profesionales con un receptor cualquiera. Él crea relaciones "pasionales" que le impulsan no solamente a aprender una lengua, sino a asumir progresivamente la cultura de su interlocutor y a la vez distanciarse de la suya propia. En la práctica, él elabora una síntesis y una selección cultural a partir de su propia experiencia histórica que ha moldeado su identidad. Llamamos a eso « proceso de inculturación », un proceso siempre limitado e incompleto.⁴

Es importante que el mensajero tenga la convicción de la presencia de las « semillas del Verbo » en la cultura a donde va. Él tiene que « ofrecer el evangelio de Jesús con el testimonio de una actitud humilde, comprensiva y profética, valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno y esforzándose por conocer las propias lenguas ».⁵ Tiene conciencia el misionero de que en realidad él no lleva ningún mensaje, sino que ya en el otro hay un mensaje que él va a acompañar a desentrañar, y en ese acompañamiento él se implica y queda también transformado.

El misionero debe tomar conciencia de que en el proceso de inculturación, si bien, su rol es importante, sobre todo en el primer momento del anuncio, en realidad, será el propio pueblo indíge-

⁴ P. SUESS, « Inculturação e libertação », en *Cálice e cuia, Vozes/Cimi*, Petrópolis 1985, 80.

⁵ CELAM, *Documento de Santo Domingo*, 1992, n. 248.

na quien tenga que cumplir un papel fundamental. Creo que esto nos cuesta mucho a los misioneros, pues seguimos creyendo que los pueblos indígenas todavía no están preparados para asumir nuestras instituciones y nuestra obra evangelizadora. Y nuestros temores nos pueden llevar a estancarnos en la primera etapa del anuncio y a no permitir que los pueblos indígenas puedan participar también de su propia evangelización, frenando con el proceso que debería conducir a la verdadera inculturación.

El pueblo indígena amazónico es el actor más importante de la inculturación, pues es quien tiene que hacer el proceso propiamente dicho. Mi experiencia es que son tremendamente receptivos. Así como nuestra cultura occidental mira con desprecio a estos pueblos y siente que poco o nada tienen que aportarles, los pueblos indígenas amazónicos están receptivos a lo novedoso que hay en otras culturas, a aprender de ellas, a escrutarlas, tamizarlas y a quedarse con lo que les interesa. Ésa es su riqueza.

El investigador José Álvarez nos decía en una reciente conferencia que nos dio a los obispos en Perú que el Indígena amazónico lo único que acumula son relaciones sociales. Es una verdad muy cierta que yo comparto. En este sentido, los pueblos indígenas amazónicos están abiertos a recibir el mensaje del Evangelio. En la Amazonía peruana, los testimonios antiguos relatan cómo, en muchos casos, fueron los pueblos indígenas de la selva quienes fueron en busca de los misioneros para que fundaran misiones y escuelas en sus territorios, acompañándoles en largos viajes. Mi experiencia en los años en los que he estado en la misión es que siempre han sido los propios nativos quienes me han llevado a sus comunidades. Hay una predisposición positiva a escuchar el mensaje del Evangelio, y a sentirse sujetos, no sólo objetos, de la evangelización.

3.2. *Las etapas*

San Pablo, en 1Ts, 2, 13, dirigiéndose a los hermanos de Tesalónica, les marca unas etapas de la evangelización: « De ahí que también por nuestra parte no cesemos de dar gracias a Dios por que, al recibir la palabra de Dios que les predicamos, la acogieron, no como palabra de hombre, sino cual es en verdad, como palabra de Dios, que permanece activa en ustedes, los creyentes ». En este texto Pablo está marcando tres pasos importantes en el proceso de

inculturación: la recepción del mensaje, la acogida del mismo y la acción que éste opera en quien lo recibe.

De modo análogo, el padre Ricardo Álvarez Lobo nos habla de las etapas de la inculturación.⁶ Parte de la constatación de que los pueblos indígenas tienen su propia organización y su cultura, la cual les da creencias, sabiduría y formas de vida. Cuando una cultura escucha una forma de vida y unas creencias novedosas « se pone en alerta, reacciona y decide ».⁷ Es así como comienza el proceso de inculturación, en el que, si bien el mensajero jugó un papel importante, quien asume el rol protagónico y fundamental es la cultura receptora del mismo. Su acción se dará en dos etapas. Primero, el pueblo indígena someterá al propio esquema cultural el mensaje evangélico y las formas de vida cristiana. Reinterpretará todo esto, adueñándose de la fe y sintiéndose parte de ella. En un segundo momento, reinterpretará la propia cultura y su forma de vida a la luz del Evangelio y la doctrina cristiana. Éste es el verdadero proceso de inculturación, donde el único protagonista es el Indígena.⁸

Pienso que es importante destacar el rol protagónico de los pueblos indígenas en el proceso de inculturación, porque tengo la impresión de que en la Amazonía la Iglesia Católica (no lo percibo así en otras confesiones cristianas) nos quedamos en la primera etapa que es la del anuncio. Suscitamos que afloren las semillas del Verbo presentes en nuestros pueblos, pero nos cuesta pasar al segundo momento donde el pueblo indígena deja de ser objeto de la evangelización y pasa a ser sujeto de la misma. De esta manera, como ya dije, pienso que se impide que culmine el proceso de inculturación.

4. Algunas conclusiones

Algo no funciona bien cuando...

- los pueblos indígenas nos dejan hacer, se muestran receptivos y agradecidos, pero ellos no se involucran;
- nos ven a la Iglesia como una entidad amigable, bondadosa, pero ajena a su estructura social; no se sienten parte de ella;

⁶ Cfr. R. ÁLVAREZ LOBO, *El otro es mi espejo. Un Dominicano, misionero y antropólogo*, Centro Cultural José Pío Aza, Lima 2012, 197-198.

⁷ *Ibid.*, 197.

⁸ Cfr. *ibid.*

- no logramos que sean líderes de las instituciones y proyectos de la Iglesia;
- no asumen el control de la Comunidad cristiana y no son ellos los que se comprometen.

La Iglesia en este proceso de incorporación a su seno de nuevas culturas saldrá enriquecida. No debemos tener miedo a la inculturación y a la novedad que ésta pueda suponer para la Iglesia. No debemos olvidar que en el Concilio de Jerusalén, que relata tanto Gálatas como Hechos de los Apóstoles (cfr. Ga 2 y Hch 15), se tuvieron que establecer unas normas particulares para la evangelización de los gentiles, «ni siquiera Tito con ser griego, fue obligado a circuncidarse» (Ga 2, 3) sin que eso supusiera romper la unidad ni menoscabo del depósito de la fe.

Igual que Pablo y Pedro tuvieron que llegar a un acuerdo: «Tú a los Judíos, yo a los Gentiles», pienso que en nuestras Iglesias locales se precisa una pastoral específica y diferenciada para los pueblos indígenas amazónicos. No hacer una segregación, pero sí diferenciarla porque exige un tratamiento específico. Si no lo hacemos, la pastoral indígena siempre acabará relegada a un segundo plano o incluso anulada.

Es importante que reconozcamos a los pueblos indígenas cómo artífices fundamentales de la inculturación. Un sacerdote quechua me decía: «Son agradecidos Uds. los dominicos extranjeros, estudiando la religiosidad popular de nuestro pueblo y tratando de comprender y meterse en nuestro pensamiento para dar una respuesta adecuada al fenómeno. Y no se dan cuenta de que nosotros, sacerdotes diocesanos, procedemos de ese mundo y somos nosotros mismos los que ya hemos hecho el proceso».

Creo que nos llega una luz más esperanzadora cuando pensamos en que el sujeto de la inculturación es el propio Indígena. Son ellos los protagonistas del proceso de inculturación. Como Iglesia, nos toca reconocerles ese protagonismo, darles alas e implicarles para sean corresponsables de la obra misionera sabiendo que llenarán de vida a nuestra Iglesia.

Es importante la traducción de la Biblia, la adecuación de la liturgia a la propia simbología, la captación de los propios ritos. Lo que no se pueda decir en el idioma indígena determinado, no tiene sentido decirlo. El ejercicio de tratar de traducir al idioma nativo es un proceso importante en la inculturación. Lo que no es acogido por un idioma, no será acogido por la cultura.

Creo que es importante los equipos interdisciplinarios de evangelización. Porque la evangelización debe ser completa, no podemos separar la lucha por la tierra, la salud, la educación, la ecología integral, la promoción humana y social de la catequesis. Pero cada aspecto exige su dedicación oportuna, y al menos mi experiencia en nuestro Vicariato es que la catequesis en pueblos indígenas, por la complejidad y sacrificio que conlleva, siempre acaba relegada.

APPROFONDIMENTI/2

Inculturazione/2

Rev. P. Daniel Franklin E. PILARIO, CM

I thank you for inviting me from the far islands in the Philippines in order to respond to the paper of Bishop David Martínez de Aguirre Guinea. I do not know anything of the Amazons. But reading about it, we have one common experience: we were both colonized and evangelized by Spain. Maybe there is something common with us as we discuss the theme of inculturation.

I fully agree with the main point that David Martínez has forwarded in his paper, that is, that the indigenous peoples themselves are the main agents of the inculturation of the Gospel message into their own cultures. The missionary is only the messenger, the translator, or, to use another image, the midwife. The real mothers who give birth to an inculturated faith are the local communities themselves, the indigenous peoples, in the case of the Amazons. I remember an old Latin dictum from my seminary days which goes: « *Quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur* ». And the Roman Latin Church sometimes forgets it. The indigenous peoples are the main protagonists because it is they who accept, interpret and take the lead roles in their local Churches in order to make it bear fruit.

In order to continue the discussion, let me forward two methodological points that might help us frame the theme of inculturation: 1) the relationship between incarnation and inculturation; and 2) the relationship with inculturation and power. I am aware that I am coming from my perspective as a Christian with an Asian, particularly Philippine, experience.⁹

⁹ Some ideas in this paper comes from D.F. PILARIO, « Politics of Culture and the Project of Inculturation », in *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 7 (1999) 172-94; ID., « Das Evangelisierungswerk auf den Philippinen während der Kolonialzeit. Die missionarischen Methoden und ihre Ambivalenz », in KL. KRÄMER – KL. VELLGUTH (eds.) *Evangelisierung. Die Freude des Evangelium miteinander teilen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2015, 40-65.

1. Incarnation and inculturation

Inculturation, a Church-constructed discourse, has always been defined as the « meeting of the Gospel and cultures », the official framework of which can be found in GS 53-62, even if you cannot really find the word there.

The principles of this encounter are found in no. 58. The discourse smoothly slides from the « encounter of the Incarnate Son with the culture of each epoch » to the « Church and its encounter with different cultures ». This unsuspecting conflation of Christ Incarnate into the world and the Church relating with different cultures gives us an idealist discourse of inculturation that is not helpful in understanding inculturation on the ground. The principles of this encounter evinced by *Gaudium et Spes* in effect gives us a one-sided view in favor of one pole over the other (the Gospel over the cultures it encounters).

The Gospel of Christ constantly *renews* the life and culture of fallen man, it *combats* and *removes* the errors and evils resulting from the permanent allurements of sin. It never ceases to *purify* and *elevate* the morality of peoples. By riches coming from above, it *makes fruitful*, as it were from within, the spiritual qualities and traditions of every people of every age. It *strengthens*, *perfects* and *restores* them in Christ. Thus the Church, in the very fulfillment of her own function, *stimulates* and *advances* human and civic culture; by her action, also by her liturgy, she *leads them* toward interior liberty (GS 58).

The verbs used in this paragraph all refer to the « Gospel of Christ » as renewing, purifying, strengthening, combatting evil, removing evil, perfecting or restoring cultures. Cultures, seen in the abstract, becomes a passive reality. It merely receives, as Vatican II suggests. In my humble opinion, the passivity of indigenous peoples that Bishop Martínez mourns about does not only come from the high handed attitudes of the missionaries. The source of this passivity is deeper than the personal; it is theological. It is connected with the way we theologially frame « inculturation ».

This makes « Incarnation » an ambivalent paradigm. Incarnation is not the meeting of Christ and cultures. The Gospel of Christ does not also meet cultures in the abstract. There is no « naked Gospel ». The Gospel always comes to new lands through the cultures of its missionaries. It has been like this from the beginning of the Church starting from the debate in Jerusalem when the Jewish-Christians meet the new Greek converts. It was not a meeting

of Christ and the Greek culture; it was a meeting of Jews who accepted Jesus and the new Greek Christians.

First, inculturation thus refers to a meeting of two different cultures and religions – one maybe “Christian” and the other called “pagan” cultures. Here, we must recognize that the categories – “pagan”, “foreign”, “animist” – come from us, not from them. On the ground, what you see is just a meeting of two different cultures – both beautiful and sinful, both with strengths and weaknesses, both full of dangers and promises.

Second, such a meeting is not an innocent and neutral encounter. The missionary even if he is the most humble person in the world, is often seen as more educated, more capable and more articulate by the indigenous peoples. They defer to him and to what he says for most times. Moreover, the countries from where he came from is seen as the richer and more powerful by these receiving cultures. Thus, what we call inculturation does not happen in a vacuum.

2. Inculturation and Power

Why is the above framework important? It makes us realize that inculturation is enmeshed in power. This brings me to my second point.

Now, I speak from our experience of Christianity in the Philippines. In 2021, we will be celebrating 500 years of the coming of Christianity to the islands. We thank God for the arrival of the Gospel in the land that did not know of Christ. The Spanish missionaries were an indefatigable lot. They did everything humanly possible. They learned the local language, write Catechism in local scripts, travel to far flung villages where some of them died of disease or were murdered in order to proclaim the Gospel. But it cannot also be denied that such program was part of the colonial project. « El servicio ad ambas majestades » was a description present in many official documents at the time. The Filipino Jesuit historian, Horacio de la Costa, wrote:

The Church was primarily concerned, of course, with the service of God, the State with the service of the King. But it would be a great mistake to imagine that this meant a division of labor or of powers. In the constitution of Spain and the Spanish empire each served both Majesties, God and King, Church and State might be distinct, but they were not divided. They were integral parts of one massive

structure, which might be viewed either as a civilizing Church or a missionary State.¹⁰

As the missionaries were tending the parishes, they were at the same time the functionaries of the King (as certifiers of *cedulas*, supervisors of forced taxation, inspectors of forced labor, etc.). But even contemporary social theories also attest to the fact that any personal, social and cultural encounter is always enmeshed in the dynamics of power: the doctor and the patient, the teacher and the student, the employer and employee, the pastor and his parishioners, the missionary and his people. In a world of capitalist globalization, encounters of cultures are not innocent; there is a neo-colonial ring to them. Not to take this into account into our framework for inculturation will result in a naïve analysis.

What repercussions does this have to the project of inculturation? Let me forward three: 1) the need for an analytic of power in our inculturation discourse; 2) the recognition of the “double-truth” of our missionary practice; and 3) the reflexivity necessary in our missionary work.

First, if we want a realistic discourse of inculturation, we need an “analytic of power” in the way we assess cultural encounters. An idealist way of looking at cultures or missions – both in its romanticized or reductionist forms – do not in any way help the inculturation process. For example, a romanticized way of looking at indigenous cultures by relegating it to its past expressions (which we often use in liturgical inculturation) forgets the resistance it presently undergoes with the inroads of global capital. Another example: if one is not aware of the politics of cultures and religions in the Indian context, the Hinduization of liturgy in India can push the Dalits, who have been oppressed by Brahminic cultures for centuries, towards further marginalization.

Second, we need to recognize that all human practices, be it in society in general (economy, politics, culture), or in the Church in particular (“missions” or “evangelization”) is enmeshed in power, thus, containing a “double-truth”, to borrow a category from Pierre Bourdieu, a French sociologist.¹¹ For instance, the time-tested missionary strategy of the *reducciones* adopted from the experience of the New World proved helpful on double fronts

¹⁰ H. DE LA COSTA, *Readings in Philippine History*, Bookmark, Makati 1992 (19651), 58.

¹¹ Cfr. P. BOURDIEU, *Pascalian Meditations*, Polity, London 2000, 188-205.

in the Philippines: one the one hand, for protection from natural and lawless elements and the more effective preaching of the Gospel; but on the other hand, for easier colonial control and administration. To live « bajo de las campanas » is an ambivalent really. If this is true before, it is also true now.

Third, because he or she exercises power, most often unconsciously, the missionary needs to be reflexive. Reflexivity, a famous word, in contemporary social sciences, simply means « to step back », to look again, to put ourselves into question, and not to utter the last word.¹² The last word belongs to the indigenous peoples, as Bishop Martínez wants us to realize.

Conclusion: An Appeal

By way of conclusion, I would like to end with an appeal. If the indigenous peoples are considered as the main protagonists of the inculturation of the Gospel, we need to come up with a theological framework that is respectful of them. Mere realization and contrition do not suffice. The past Popes already asked forgiveness from the indigenous peoples. Pope Francis did the same in Puerto Maldonado on January 9, 2018 during the Second World Meeting of Popular Movements in Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, on July 9, 2015, Pope Francis said: « I humbly ask forgiveness, not only for the offenses of the Church herself, but also for the crimes committed against the native peoples during the so-called conquest of America [...] There was sin, a great deal of it, for which we did not ask pardon. So for this, we ask forgiveness, I ask forgiveness ».¹³

Beyond the apologies, however, I appeal for a reflexive theology of inculturation and dialogue with indigenous peoples. To my knowledge, aside from the speeches of Pope Francis, the most recent official document from the Vatican that whole treats about indigenous peoples and their « traditional religions » was issued by the Pontifical Council for Interreligious Dialogue on Novem-

¹² Cf. D.F. PILARIO, « Theology and Reflexivity », in *Louvain Studies* 41 (2018), 107-124.

¹³ FRANCIS, « Talk to the Indigenous Peoples », in <http://time.com/3952885/pope-francis-bolivia-poverty-speech-transcript/>.

ber 21, 1993. The title is quite telling: « Pastoral Attention to Traditional Religions ».¹⁴

We know that indigenous peoples do not feature in many interreligious dialogue meetings. It appears that interreligious dialogue is only among monotheistic and grand religions. There are many reasons to this, the Vatican document states: indigenous religions are localized, not organized, there are secret elements in them, etc. But one reason could be this (and this the document did not say): we do not really consider them as our equal partners in the search of the divine.

The document does not hide its negative view of them: « Inadequate ideas about God, superstition, fear of the spirits, objectionable moral practices, the rejection of twins (in some places), even occasional human sacrifice ». Thus, dialogue with these traditional religions is ambiguous, the Pontifical Council states: « To indiscriminating persons it can sometimes seem as if a stamp of approval is being given to these religions ». All we need to render to them, the document concludes, is pastoral attention, pastoral care, « our expression of charity which knows no boundaries ».

If the above is our theology for inculturation and dialogue with indigenous peoples and their religions, the vision that Bishop Martínez talks about – that is, the protagonist role of indigenous peoples in the Amazon regions and worldwide – will never come to reality.

¹⁴ Cfr. PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, « Pastoral Attention to Traditional Religions », in http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_21111993_trad-relig_en.html.

APPROFONDIMENTI/3

Vita consacrata/1

Rev. Sr. Alba Teresa Cediel Castillo, MML

« He visto la aflicción de mi pueblo [...] he escuchado su clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos » (Éx 3, 7)

Este diálogo con ustedes tiene en cuenta el encuentro de la vida consagrada que camina, vive y hace su misión en la Panamazonía, celebrado en Tabatinga (Brasil), organizado por la CLAR y la REPAM, y el encuentro de mujeres en Quito (Ecuador).

1. La vida consagrada hoy en Amazonía

El servicio de la vida consagrada a la Amazonía parte, en primer lugar, por reconocer:

- que la vida y la dignidad de las personas y del territorio de la Amazonía está herida por el paso de un mal entendido capitalismo depredador: deforestación y extinción de la fauna, contaminación, megaproyectos, narcotráfico, el espejismo de las drogas y la minería que atrae los grupos fuera de la ley, las mafias y la apropiación violenta de la tierra, el agua y los medios de vida en manos de unos pocos y contra toda forma de vida y de paz, de convivencia y vida comunitaria; violación de los derechos humanos de niños y jóvenes, mujeres y hombres de los distintos pueblos ancestrales amazónicos; asesinato de líderes y lideresas sociales y defensores de la vida de la Amazonía; ambigüedad y falta de buena voluntad de los gobiernos de los países amazónicos frente a la defensa y protección de la Amazonía. Esta

- realidad es un eco de lo que hace años Santa Laura Montoya, desde su inserción entre estos pueblos escribía: « Dios mío, cómo te mueven los gemidos del pobre que nosotros oímos con tanta indiferencia »;
- que han sido muchos los hombres y mujeres consagrados al servicio de Dios que han entregado su vida y han pagado con su sangre la defensa de la biosociodiversidad amazónica. Algunos han dejado un legado inapreciable con sus estudios sobre los habitantes de la Amazonía, sus culturas, lenguas y tradiciones milenarias, y con sus investigaciones sobre la maravillosa y compleja realidad amazónica (Juan Marcos Mercier, Franciscano canadiense – Perú; Joaquín García, Agustino – Perú; José Miguel Goldáraz y Miguel Ángel Cabodevilla, Capuchinos – Ecuador; Roberto Tomichá, Franciscano Conventual – Bolivia; entre otros);
 - que numerosas personas, organizaciones e instituciones laicas están comprometidas con la región y ayudan a visibilizar y tomar conciencia de la dolorosa historia y de las contradicciones amazónicas, buscando la transparencia y discusión abierta sobre sus desafíos;
 - que actualmente las religiosas y religiosos que continúan su labor en la Amazonía buscan ser una respuesta fiel, nueva, profética, mística, comunitaria, audaz y eficaz a los desafíos de la misión amazónica, con nuevas visiones y modos de realizar la misión (equipos de misioneros/as itinerantes, proyectos de “Iglesias hermanas”, acciones intercongregacionales). Gracias a la caridad misionera y la cooperación de algunas Iglesias particulares, se habla aproximadamente de 520 congregaciones femeninas y masculinas al servicio de la Amazonía. Hoy que la vida consagrada presenta realidades de escasez vocacional, es signo de vida en el Espíritu que desde la pobreza asuma grandes desafíos de presencia y acción misionera en lugares de frontera como es la Amazonia allí donde clama el Espíritu a través del grito del pueblo y de la Casa Común;
 - que aumenta el clamor de las mujeres amazónicas que piden que, tanto religiosas como religiosos, mujeres y hombres comprometidos, hagan presencia en la Amazonía desde la mirada de Dios Madre, Mujer y Vida como un nuevo

camino para emprender hoy el cuidado de la “Casa Común” convocado por el Papa Francisco a través de la Carta Encíclica *Laudato Si’*.

Grito que resonó profundamente en el encuentro de mujeres indígenas, afro, religiosas, laicas comprometidas con el Amazonas (Quito – Ecuador, enero 2019).

En segundo lugar, desde el compromiso recibido por mujeres diversas en la Panamazonía que se han encontrado para participar con vida y testimonio en la escucha sinodal, consideramos que es urgente:

- *Comprender* que la Amazonía es vida, es *ser* (mujer) distinto a *hacer* (hombre) como lo expresan las cosmovisiones indígenas, es mujer, es madre. Como ser mujer, ser madre, la Amazonía es: sueño de Dios, don, origen, fuente de vida, fecundidad, identidad, resistencia, resiliencia, sexualidad, energía, fuerza, espiritualidad, alma, amor, valores, principios, orientación, gobierno, encuentro de diversidades, diálogo.

En fidelidad a este proceso de comprensión evangélica, mística, profética y comunitaria, al carisma propio y a la cultura de los pueblos, como Congregación de Misioneras de la Madre Laura:

- impulsamos la inculturación del Evangelio en los pueblos indígenas, a partir de su espiritualidad y cosmovivencia, para hacer presente el Reino de Dios en los planes de vida, sus proyectos de etnodesarrollo y el buen vivir;
 - hacemos la opción por fortalecer y vivenciar la cultura ecológica;
 - participamos en los ritos que los pueblos originarios realizan, cuando ellos así lo permiten;
 - acompañamos la defensa y preservación de los conocimientos ancestrales que perviven en los sabedores de cada pueblo originario, para que ellos desde sus cosmovisiones promuevan, acompañen, capaciten y ejerzan el liderazgo espiritual propio y eviten, tanto la migración, como los suicidios y el voraz empobrecimiento.
- *Reconocer*, recuperar y revalorar la vida, el ser, la mujer, la maternidad en la naturaleza, el Dios Madre, tanto en mujeres como en hombres, desde la espiritualidad de los pue-

blos originarios, sus lugares sagrados y sus diversas culturas y cosmovisiones de los pueblos amazónicos. En 1927 la Madre Laura envió hermanas a la Chorrera, lugar histórico donde se ubica la casa Arana, allí aconteció el desastroso genocidio y etnocidio de varias culturas indígenas puestas al servicio de la explotación del caucho. Al recordar este hecho se me viene a mi mente las reflexiones que Santa Laura escribe en su autobiografía acerca de la injusticia cometida contra los pueblos indígenas de América.

Ellos no eran fieras cuando vino la raza blanca a América; los volvieron fieras los tratamientos irracionales de muchos ignorantes que no entendían el modo de ser del corazón humano. Los atacaron en la médula del alma: ¿en sus tradiciones y qué querían? Solo Nuestro Señor sabe cambiar los corazones y nos enseñó la manera de hacerlo por el amor y el sacrificio. [...] los que quieren entrar a sangre y fuego, se gloriarán después sobre el estrago, ¡no sobre el triunfo! (HMDA, 441-442).

Hoy, revisando los archivos de la época podemos afirmar que la labor de las hermanas fue de acompañamiento, solidaridad, defensa de la vida, rescate de su dignidad, de su cultura y defensa ecológica de la región.

- *Reconectar* la armonía vital mediante la *sanación* de la Amazonía por la desequilibrada relación con quienes, motivados por la depredadora y cruel ambición del capitalismo salvaje y su sistema de globalización, han irrespetado y cometido múltiples abusos, maltratos y constante destrucción de la “Casa Común”, arrasando con las vidas de las personas y los recursos.

La preocupación de Jesús de Nazareth por los enfermos está en la raíz de todo proceso misionero, también este fue un desafío que al igual que muchos otros fundadores experimentó Santa Laura y en consecuencia sus hijas. La hermana Carmen Palacios respecto a la medicina tradicional expresa:

Estos saberes aprendidos e intercambiados por retribución con los médicos tradicionales negros e indígenas se convierten en un legado para ayudar a muchas personas que buscan la salud, y especialmente a las que tienen buen corazón y pueden aprender. Expresa algo que es común a todos los sabedores con los que ha tratado.

La hermana Berta Salazar indígena peruana comparte:

Estando en Venezuela, en la misión de San Miguel de Saimadoyi (Diócesis de Machiques) con los Indígenas Bari, se presentó la epidemia llamada “sarampión negro”, y no teníamos medicina occidental para tratarlos, pero recordé lo que aprendí de mi abuelita, me fui a hacer oración ante el sagrario y empecé a tratarlos con hojas de limón ya que no teníamos como conseguir el fruto, logrando que todos se mejoraran rápidamente.

- *Ponernos* mujeres y hombres, en función del *ser*, poner el hacer en función del ser, en función de la vida: *cuidar, proteger y empoderar* la vida, la mujer, la madre, la identidad, el alma, Dios Madre en la Amazonía.

Pareciera que esta tarea es preferentemente de hombres, pero la experiencia y el querer de Dios nos muestra que la mujer tiene un aporte específico por sus cualidades femeninas. Santa Laura experimentó que « donde el valor no puede nada, le queda la victoria a la debilidad [...] entre los débiles y pequeños el triunfo es reservado a la mujer ».

En tercer lugar, el servicio de la Vida Consagrada a la Amazonía, desde la mirada de las mujeres amazónicas, debe encaminarse a una labor pastoral que promueva:

- el encuentro entre mujeres (sororidad);
- la investigación y sistematización de las visiones de los distintos pueblos sobre el ser y la vida;
- el reconocimiento público (mediante acuerdos, normas y políticas en las comunidades, las organizaciones y las entidades territoriales e instituciones de los estados) del valor del ser y de la vida;
- Repensar desde la ritualidad, religiosidad y espiritualidad de las distintas culturas, la vida, el ser, la mujer, el Dios Madre y Padre, la ministerialidad para una Iglesia con rostro amazónico;
- La sanación para la recuperación de la armonía vital y el equilibrio perdido en los muchos seres naturales, espirituales, mujeres y hombres violentados y heridos en la Amazonía por el paso de la ambición capitalista y del desarrollo depredador en la “Casa Común”.

En este punto quiero compartir parte de mi vida misionera, oración y trascendencia de mi espíritu enriquecido desde mi familia, mi comunidad y hoy en el compartir con los pueblos originarios

su riqueza espiritual de estos pueblos. Tuve la gracia de compartir durante más de doce años en la Amazonía colombiana, de estos pueblos aprendí a conocer la riqueza de un arcoíris de comunidades con diferentes culturas y lenguas, cómo entre ellas se respetan, dialogan, se solidarizan y mantienen su identidad cultural, la hospitalidad, la escucha, la sencillez y el amor de las familias indígenas hacia los misioneros, el amor y el respeto a la “pacha mama” (madre tierra). Aquí es donde me he dado la oportunidad de fortalecer el sacerdocio bautismal, en silencio, escucha, humildad, alegría, hasta el punto de verme entregada a escuchar confesiones y a servir algunas prácticas sacramentales, que los habitantes de las comunidades piden debido a la ausencia de sacerdotes.

2. Desafíos de la vida consagrada hoy en la Amazonía

- Ante la compleja y desafiante realidad de la Amazonía se impone la necesidad de optar por equipos intercongregacionales que ayuden a superar la escasez de personal y den mayor riqueza carismática y testimonial;
- investigar estrategias para cambiar sistemas y las estructuras congregacionales que nos faciliten mayor agilidad y eficacia misionera;
- ser más disponibles a la escucha donando nuestro tiempo en el acompañamiento de las personas y comunidades;
- ser muy claros y radicales en la defensa y preservación de los recursos humanos y naturales, los valores y tradiciones, por ser riquezas ancestrales, que hoy sirven a los pueblos originarios, a la ecología integral, al bioma amazónico y son garantía para la humanidad;
- apoyar a las organizaciones indígenas en la exigencia de respeto a los derechos humanos y las legislaciones indígenas, de cumplimiento de las leyes nacionales establecidas para proteger las creencias y actividades socioeconómicas (territorialidad de las etnias, soberanía alimentaria, economía propia y procesos de convivencia y trabajo que miran hacia la paz); sociopolíticos (autonomía, gobernabilidad y administración étnica y autóctona); espirituales y patrimoniales (saberes, expresiones religiosas, costumbres y organizaciones); para lograr la restauración que ayude a mirar

el horizonte del futuro con la luz que hace que en sus ojos brille la luz de la fe y la alegría de la esperanza y así con nuevas fuerzas retomen la vida comunitaria y las decisiones que como pueblos necesitan, permaneciendo ajenos a todas las formas de violencia (etnocidios, suicidios, ecocidios, homicidios, conflicto armado, desplazamiento, drogadicción y violaciones) para un buen vivir;

- compartir intercongregacionalmente los riesgos y amenazas de quienes se encuentran comprometidos en la defensa de la Amazonía y sus pueblos con el fin de solidarizarnos como vida consagrada y como Iglesia;
- asumir la vida consagrada con todos los compromisos que conlleva, para que estando muy cerca de la persona del Señor Jesús, guiados por su espíritu miremos con misericordia a los ojos de los otros, los Indígenas, Afros y colonos, las mujeres y todos los pobres y necesitados para ofrecerles la mano, escuchar su memoria y hacerlos sentir reconocidos y amados por Dios como personas y pueblos capaces de sanar sus heridas y obtener el don de la paz, gracias a la espiritualidad, solidaridad, bondad y resiliencia con que cuenta; esto exige a la persona consagrada donarse totalmente, incluso hasta el martirio por la causa del Reino en la vida del pueblo al que sirve.

La vida consagrada en la Panamazonía asume los siguientes compromisos:

- releer nuestros carismas desde la *Laudato Si'*, buscando nuevas relaciones y encuentros desde una espiritualidad inculturada y en dialogo intercultural;
- reorganizarnos para recuperar el sentido vocacional y misionero, fortaleciendo nuestras raíces: «Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación» (EG 27);
- la cooperación de las Iglesias particulares y nacionales para que apoyen la consolidación, la conformación de equipos que presten el servicio misionero integral y adecuado, para así responder como Iglesia a los desafíos, solicitudes y rea-

lidades de las personas, etnias y pueblos con personas y su sostenimiento, financiación de oportunidades que les sean favorables, conocimientos de sus tradiciones, lenguas y costumbres y todo lo que signifique “buen vivir” para cada comunidad y pueblo;

- trabajar con instituciones y organismos que defiendan la vida y los derechos de los pueblos y de la Casa Común: « Necesitamos fortalecer la conciencia de que somos una sola familia humana. No hay fronteras ni barreras políticas o sociales que nos permitan aislarnos, y por eso mismo tampoco hay espacio para la globalización de la indiferencia » (LS 52);
- itinerar hacia las periferias, trascendiendo las diferentes fronteras: « Un diálogo intercultural en el cual ustedes sean los principales interlocutores, sobre todo a la hora de avanzar en grandes proyectos que afecten a sus espacios. El reconocimiento y el diálogo será el mejor camino para transformar las históricas relaciones marcadas por la exclusión y la discriminación » (Papa Francisco, Puerto Maldonado, 19 enero 2018);
- responder efectiva y afectivamente a los constantes pedidos y las clamorosas solicitudes de formación para las personas que prestan, y quienes van a prestar, sus servicios entre y con los pueblos originarios, tanto para los nativos como para quienes llegan externos. Piden concretamente una etnoeducación que conlleve estudios contextualizados y entrenamientos o practicas que eviten cometer errores equivocaciones y abusos.
- « configurar una identidad con rostro amazónico desde una ética del cuidado que genera hospitalidad, unidad en la diversidad y comunión »; « 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 indígena » (*ibid.*);
- « mirar y escuchar con profecía, en un compromiso con la justicia, la paz y la integridad de la creación »; « Y he querido venir a visitarlos y escucharlos, para estar juntos en el corazón de la Iglesia, unirnos a sus desafíos y con ustedes

reafirmar una opción sincera por la defensa de la vida, defensa de la tierra y defensa de las culturas » (*ibid.*);

- « rescatar lo sagrado y las cosmovisiones locales para celebrar la vida en conexión con las culturas amazónicas y el Creador »; « Un rostro plural, de una variedad infinita y de una enorme riqueza biológica, cultural, espiritual. Quienes no habitamos estas tierras necesitamos de vuestra sabiduría y conocimiento para poder adentrarnos, sin destruir, el tesoro que encierra esta región » (*ibid.*);
- « promover la ecología integral con una educación y espiritualidad ecológica que provoque incidencia política »; « Una ecología integral implica dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea, cuya presencia no debe ser fabricada sino descubierta, desvelada » (*LS 225*);
- « Hacer realidad una nueva eclesialidad panamazónica »; « Se nos pide un especial cuidado para no dejarnos atrapar por colonialismos ideológicos disfrazados de progreso que poco a poco ingresan dilapidando identidades culturales y estableciendo un pensamiento uniforme, único... y débil. Escuchen a los ancianos, por favor, ellos tienen una sabiduría que les pone en contacto con lo trascendente y les hace descubrir lo esencial de la vida » (Papa Francisco, Puerto Maldonado, 19 enero 2018).

Termino este espacio con una de las frases de Santa Laura: « Las misioneras deben hacer de la naturaleza un sagrario, un templo y un tálamo de sus virginales amores. Dios está donde quiera, todo lo llena, lo nutre, lo ve... ».

APPROFONDIMENTI/3

Vita consacrata/2

Rev. P. Bruno CADORÉ, OP

Como eco a la contribución que acaba de presentar la hermana Alba Teresa Cediel Castillo en el contexto amazónico, se me pide que contribuya desde una posición diferente a dicho contexto. Lo hago basado en mi experiencia durante casi nueve años como Maestro de la Orden de Predicadores; desde un punto de vista quizás más global pero no completamente ajeno, ya que la Orden tiene hermanos y hermanas en estos territorios. Aunque sin ninguna experiencia personal de vivir en este territorio, confío poder responder a esta solicitud con mi agradecimiento por la invitación a participar en este Seminario de estudio preparatorio del Sínodo Especial para el Amazonas.

La contribución de la hermana Alba Teresa propone un discernimiento de los desafíos de la vida consagrada en la Amazonía con tres observaciones. La constatación de que esta región está sujeta a innumerables tipos de tratos, de personas, pueblos, tierras, recursos de la naturaleza. En cierto modo, es un lugar donde el “pecado estructural” de la modernidad se manifiesta con violencia. La constatación de que es urgente desplegar el testimonio evangélico de un reconocimiento y respeto por los valores de la cultura amazónica que, además, tiene mucho que ofrecer a otras culturas del mundo, especialmente a través del valor que merecen el ser, la tierra, la fertilidad de la naturaleza, la figura de la maternidad (ver su significado en el misterio de la fe y la misión en EG 285), al lugar de la mujer en estas culturas, un valor que puede ser una guía para la acción humana. De esta manera, el testimonio del Evangelio puede ayudar a promover el equilibrio intrínseco de la cultura amazónica. La constatación de que el trabajo pastoral

debe, de hecho, estar animado por el conocimiento y la búsqueda de este equilibrio, y ayudar a promoverlo.

Sobre la base de estas constataciones y, teniendo en cuenta muchas de las afirmaciones de la hermana Alba Teresa que identifican los desafíos para la vida consagrada en la Amazonía hoy, y desde la escucha de mis hermanas y hermanos que viven en Amazonia, me gustaría expresar en particular cuatro preocupaciones relacionadas con *Evangelii Gaudium*.

1. Los retos de la reestructuración: una oportunidad para la evangelización

La hermana Alba Teresa ha resaltado el hecho de que la mayoría de los institutos de vida consagrada presentes en la Amazonía tienen la necesidad de hacer adaptaciones, dada la disminución en el número de sus miembros (cfr. EG 107). Lamentamos profundamente esta situación. Sin embargo, estoy igualmente convencido de que debemos considerar con igual certeza que es una oportunidad para renovar la dinámica de la evangelización, tanto desde el punto de vista del fortalecimiento de la convicción de que es la comunidad eclesial la que debe ser promovida en su capacidad de evangelizar, como también desde la reflexión a la cual nos obliga un cierto número de reestructuraciones. Permítame compartir aquí la experiencia de mi Orden.

La presencia histórica de la Orden de Predicadores en la Amazonía está vinculada a la dinámica “misionera” de las órdenes religiosas europeas que llegaron a América Latina a finales del siglo XV. Así, el despliegue de esta presencia en la Amazonía fue proporcionado por dichos “misioneros”, en su mayoría de origen español. Su misión implicaba descubrir personas y sus culturas, vivir entre ellos, compartir su fe cristiana, ofrecer esta fe a los habitantes originales y establecer con ellos una Iglesia particular. El hecho de que los frailes predicadores eran en su mayoría sacerdotes imprimió un rasgo característico a su establecimiento (capillas, puestos de misión, programas de formación de laicos, animación de comunidades, ...). En el contexto misionero de los últimos dos siglos, la misión de proclamación de la fe estuvo acompañada por el establecimiento de obras sociales (escuelas, dispensarios, ...), con el apoyo de benefactores u organizaciones extranjeras. Pero del mismo modo en que fueron numerosos en aquellas épocas para hacerse presentes en muchos lugares, el declive de las vo-

caciones en Europa llevó a un debilitamiento de esta presencia “misionera”, al mismo tiempo que las vocaciones locales se iban desarrollando.

En Perú, por ejemplo, frente a estos desarrollos, nuestra Orden tomó la decisión de transferir la responsabilidad del Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado de la provincia de España a la provincia de Perú. Se podría leer esta transferencia como parte de un esquema de reestructuración, de adaptación a la realidad de los recursos humanos. Y lo es en cierta manera, pero el desafío de esta transferencia es mucho más profundo. De hecho, forma parte de un entretreído de mutaciones: pasar de la concepción de una Iglesia misionera europea a la de una Iglesia cuya identidad esencial consiste en ser totalmente misionera; de una evangelización acompañada por una promoción del desarrollo que a menudo toma prestado el camino de las obras sociales, hacia una evangelización que quiere confiar más en el encuentro, el diálogo, la escucha mutua, la conversación, la promoción de la responsabilidad de todos en la edificación de la Iglesia; transformación de la figura del misionero un tanto heroico que viene de lejos para embarcarse en una improbable aventura de evangelización, a la figura de misioneros oriundos del mismo país, que tienen relaciones de proximidad más amplia y esencial con las culturas originarias, aunque paradójicamente, en algunas ocasiones hayan sido relaciones insólitas o incluso con cierta distancia (ambivalencia de los mestizajes). Lo que quiero enfatizar aquí es que allí donde la misión estableció las condiciones para un diálogo entre culturas distantes, ahora está preparada para promover un diálogo entre una cultura próxima, familiar y al mismo tiempo distante; de tolerancia o prejuicio hacia los demás, de atracción y miedo, de conocimiento o ignorancia mutua. Todo esto conduce a un cambio del paradigma de la “misión”.

2. La misión: cambio de paradigma

En el territorio amazónico, como en otros lugares similares, los objetivos y la forma de la misión de evangelización están cambiando. La vida consagrada en estos lugares ha estado a menudo muy involucrada en el establecimiento de la Iglesia en la primera evangelización. Como resultado, la misión tomó dos formas principales: la fundación de parroquias y los servicios de soporte de vida basados en sus propios carismas (educación, salud, promo-

ción de la mujer, trabajo social, etc.). Esto dio lugar a que se privilegiaran dos figuras de la misión: las instituciones establecidas, a menudo apoyadas por contribuciones externas, y la dispersión de agentes de pastoral en un vasto territorio, especialmente cuando se trataba de sacerdotes religiosos que establecían parroquias y “puestos de misión”. Así fueron fundadas muchas comunidades eclesiales. El mejoramiento de las condiciones de vida permitiría un crecimiento positivo.

Este testimonio de la esencia misionera de la Iglesia, y de la contribución específica que aportan los carismas a su diversidad, es un llamado a nuestros Institutos para que no abandonen este impulso misionero al servicio de una Iglesia cada vez más llamada a estar en « estado permanente de misión » (*Documento de Aparecida* 201).

Me parece, sin embargo, que el propósito de la misión de la vida consagrada en las culturas originales es diferente hoy de lo que pudo haber sido en el momento de la expansión misionera. Sigue siendo, por supuesto, el de la aventura de la inculturación del Evangelio en estas ricas culturas (cfr. *EG* 68-70), pero creo que se agregan dos nuevas dimensiones: por un lado, las realidades sociopolíticas, económicas y ecológicas que caracterizan los mundos amazónicos no se limitan a este inmenso continente, sino que parecen revelar una transformación del mundo en general (cfr. *EG* 56; 215). Signos del dominio de una dinámica de secularización, que estropea la creación con el propósito de extender el poder económico, los riesgos de la instrumentalización del ser humano al servicio de objetivos que pretenden ignorar la reverencia debida a la humanidad y su entorno natural. Desde este punto de vista, se debe considerar que las realidades amazónicas resaltan con vigor los desafíos actuales de la evangelización en todo el mundo (por ejemplo *EG* 65; 74; 181). En segundo lugar, el desafío de la misión en el contexto eclesial actual consiste también en estar presente junto a estas comunidades eclesiales y a dar un testimonio evangélico de la vida consagrada al servicio de la consolidación de dichas comunidades eclesiales en su condición de evangelizadoras (cfr. *EG* 10; 12; 15; 19). En cierto modo, se podría decir que la contribución de la vida misionera está llamada a ser menos “funcional” y más “testimonial”. O, para decirlo de otra manera, cada instituto de vida consagrada está llamado a aportar su carisma propio a este momento de la vida de la Iglesia donde es necesario evitar un exceso de funcionalismo. Para dar un ejemplo, si se me

permite, la Orden de Predicadores podría compartir hoy particularmente con las comunidades eclesiales la convicción de que es esencial para una comunidad cristiana que se comprometa con la evangelización itinerante para poder convertirse en lo que debe ser realmente como evangelizadora.

En este contexto, me parece que las comunidades de vida consagrada están llamadas en sí mismas, al menos este es el caso de mi Orden, a enfrentar claramente la importancia de la transmisión de su compromiso con las culturas originales, no sólo de una generación a otra, sino en un modo de relación de estas culturas con otras. Así, con el tema de la inculturación del Evangelio en una cultura determinada, se presenta también el de la interculturalidad que identificará a las comunidades de ahí en adelante. Estas comunidades estarán entonces en condiciones de dar testimonio de la fertilidad, pero también de las dificultades de esta interculturalidad que caracteriza al mundo de hoy. Me sorprende, por ejemplo, la diferencia de enfoque de nuestros hermanos más jóvenes hacia la joven generación "original", con la preocupación, claro está, de que esta generación no perderá el equilibrio en su propia cultura, sino estará también plenamente presente y activa, como promesa del presente, en el surgimiento de las culturas de la globalización. Inculturación, globalización, adaptación, ... Tantos temas sobre los que debemos pensar constantemente.

3. « Soy una misión » (EG 273): del funcionalismo al testimonio comunitario

« Se hizo familiar de los hombres para que los hombres desearan ser familia de Dios ». Así es como Tomás de Aquino presentó el misterio de la encarnación. Me parece que esto está latente en la manera como la hermana Alba Teresa evocó el testimonio de la vida consagrada en el Amazonas. Desde el misterio de la encarnación entendido como « la venida de la misericordia » (« He visto la miseria de mi pueblo, entonces, he venido »), la hermana Alba Teresa indicará cómo la vida consagrada dedicada totalmente a estar con los pueblos de la Amazonia como hermanas y hermanos, realiza la propia consagración al Dios de la misericordia. Una familiaridad por la que se unen los destinos. Aquí debemos enfatizar que no es sólo una cuestión de proximidad que se logra a través de las "obras de misericordia", independientemente de la importancia, el valor y, a menudo, la urgencia de ellas.

Se trata más bien de una adopción mutua, de una identificación de objetivos a través de los cuales la Iglesia se construye adecuadamente. Una Iglesia amazónica debe ser una comunidad humana que, inmersa en la armonía que es el alma de las culturas amazónicas, aspire a su despliegue y sufra por todo aquello que la contradice o la destruye.

Creo que hay aquí varios desafíos para el servicio específico que la vida consagrada puede aportar a la misión de la Iglesia en el Amazonas para la Iglesia universal. Establecer en la Iglesia la conciencia colectiva tanto de los ataques contra el ecosistema amazónico, las consecuencias de este maltrato ecológico en la vida de las personas y en la vida de los grupos, así como el impacto en la armonía de la vida social y el medio ambiente. Demostrar cómo, ante estos peligros, la complementariedad y la reciprocidad entre los géneros masculino y femenino en la forma de ayudarlos es constitutiva de la unidad de una comunidad humana. Declarar en el corazón mismo de la Iglesia, de manera irrefutable, que la prueba y el dolor de esta comunidad humana maltratada localmente son la prueba y el dolor de toda la Iglesia, haciendo eco a las palabras del apóstol Pablo: todo el cuerpo sufre cuando uno de sus miembros sufre. Creo que la vida consagrada está llamada a apoyar a la Iglesia de la Amazonía en esta realización específica de su esencia misionera en el corazón de la Iglesia universal (cfr. *EG* 24-25; 28; 30). La diversidad de los carismas de la vida consagrada llegará a ser particularmente valiosa (cfr. *EG* 130-131).

En cuanto a la vida consagrada masculina, a menudo profundamente marcada por la ordenación de sus miembros al ministerio sacerdotal, me parece que debemos agregar otro desafío: el de saber cómo establecer el equilibrio correcto entre las responsabilidades del ejercicio del ministerio presbiteral, fácilmente expuesto al activismo de hacer (ya sea a través del servicio sacramental o la gestión de las obras sociales de desarrollo) y los requisitos del simple testimonio evangélico de una comunidad fraterna. Esto no será un reto solamente para los miembros de la vida consagrada, sino que será un desafío para la organización de la Iglesia local, que tendrá que aprender a resistir la tentación de “completar” los organigramas funcionales. Será igualmente un desafío para las comunidades cristianas que están llamadas a dar la bienvenida a los hermanos, incluso sacerdotes, sin reducirlos a sus funciones sino apoyándolos en su vida. Este será el desafío de la “conversión misionera y pastoral” de las propias comunidades locales.

Quisiera agregar aquí que este paso de una cierta fascinación por el funcionalismo al requisito de ser testigo de la comunidad requerirá, sin duda, que las comunidades entren en un diálogo aún más profundo con las culturas originales y entre ellas mismas, quizás ante todo, como expertas en la organización de las relaciones sociales en forma de comunión. Desde este punto de vista, la experiencia adquirida en la Amazonía debería ser más beneficiada aún en la investigación actual para una reformulación de la teología de la vida consagrada, integrando de manera decisiva la realidad intercultural de la Iglesia.

4. ¿Acaso no somos todos humanos? Evangelización de la Iglesia

Esta pregunta debe estar en el centro del desafío eclesiológico que la Iglesia de la Amazonia debe hacer oír en la Iglesia universal. Podemos reconocer aquí un eco del grito de Montesinos y sus frailes hace quinientos años en la isla de La Española. Este grito expresaba con fuerza, sin duda, la compasión de la primera comunidad dominicana en este continente con relación a los pueblos indígenas, no solo maltratados sino también negados en su dignidad y sus derechos irrefutables como seres humanos.

Pero, como sabemos, este grito fue también un reclamo dirigido a los colonizadores, un cuestionamiento de su pretensión dominante, una advertencia del peligro de su propia fe y su salvación. Este grito abrió también un proceso de debate filosófico, teológico e interdisciplinario que condujo a la teoría del derecho de las naciones. ¿Cómo hacer vigente hoy este clamor fundamental de los primeros evangelizadores, a partir de este destino común compartido con los pueblos amazónicos, frecuentemente expuestos a un estado de vulnerabilidad que los expone a ser aún más vulnerables (cfr. *EG* 215-216), como lo atestigua la vida consagrada?

Me parece que este grito de Montesinos debería hacernos conscientes hoy no sólo del deber de denunciar todo aquello que socava seriamente la dignidad de las personas y los pueblos, de delatar todo lo que atropella la integridad y la “maternidad” de la tierra y la naturaleza, pero hacerlo también en nombre de la vigilancia que Dios ha dado a los seres humanos para que sean todos guardianes de la creación, proclamando que esto es esencial para la dignidad de la humanidad. ¿No es este uno de los caminos a

través de los cuales la Iglesia en el Amazonas implementará enérgicamente su propia conversión pastoral y misionera (cfr. EG 25)?

Mientras escuchaba a la hermana Alba Teresa y encontraba en sus comentarios el eco de lo que dicen los frailes y hermanas de la Orden, así como sus amigos en la Amazonía; me planteo dos preguntas sobre la exigencia política del profetismo evangélico. La primera se refiere a la dimensión política de la comunidad eclesial local. Y de manera particular quizás sobre la dimensión catecumenal de la transición de la prueba a la denuncia, e inmediatamente de la denuncia al testimonio de fe. Me parece que análogamente al modo en que el reconocimiento y el elogio característicos de las culturas amazónicas requiere una conversación con una teología de la creación, de igual manera la denuncia de la alienación de la tierra y de los pueblos que viven allí exige un diálogo con una teología de la salvación. La segunda concierne a la manera mediante la cual los sufrimientos de los miembros de la Iglesia en el Amazonas deben llevar a la Iglesia en su conjunto a dirigirse a las naciones, como Montesinos se dirigió a los colonizadores expansionistas.

Estamos de acuerdo aquí con algunas declaraciones muy claras de *Evangelii Gaudium* sobre el deber, por una parte, de defender y promover la dignidad de la humanidad (cfr. EG 56) y, de otro lado, el alcance político de esta apuesta de la humanidad en el horizonte del bien común (cfr. EG 240-241), en nombre del Dios Creador y de Aquél que por el don de su vida ha hecho nacer una nueva creación en el Espíritu.

Esto me lleva a plantear algunas propuestas que impulsen a la Iglesia amazónica a promover en el corazón de la Iglesia universal el celo de ser, en este mundo, mediadora de una transformación radical en nombre del reconocimiento de esta prioridad: ¿No deberíamos ante todo guiar nuestras acciones de acuerdo con esta humanidad común que estamos llamados a compartir, es decir, desde los pobres como privilegiados destinatarios del Evangelio (cfr. EG 48)?

Mi primera propuesta sería que la Iglesia, a través de sus representaciones permanentes ante las autoridades internacionales, y de manera coordinada con otras representaciones similares, incluidas las de los institutos de vida consagrada, haga que las naciones escuchen la voz de los pueblos amazónicos, sus denuncias, sus necesidades de protección y promoción de las condiciones de vida ambiental. La segunda propuesta tiene que ver con la con-

formación de una coordinación amazónica para la denuncia de los abusos cometidos por compañías internacionales, no sólo para garantizar que sean escuchadas estas injusticias que a menudo se ignoran, sino especialmente para abordarlas de manera directa y pública con los directivos de dichas empresas, tal como lo hiciera Montesinos en su famosa predicación. La tercera consiste en proponer que la Iglesia tome la iniciativa de establecer un grupo de trabajo internacional que tenga, de una parte, la responsabilidad de proponer medios concretos para hacer económicamente imposibles los desarrollos destructivos que estamos presenciando en la actualidad; que luche, igualmente, contra las prácticas corruptas que actualmente hacen posible estas depredaciones y que establezca, finalmente, las formas de reparar el daño causado impunemente hasta ahora. La cuarta proposición será la de encontrar formas para que la experiencia ecológica de las comunidades eclesiales amazónicas se transmita a todas las comunidades eclesiales del mundo, de tal manera que constituya la base para un trabajo de contextualización de la expresión de la fe y la integración de estos valores y prácticas culturales en la investigación teológica dogmática y moral (cfr. EG 40).

Así, la vida consagrada puede ser como una de las mediaciones para que la Iglesia amazónica sea evangelizadora de la Iglesia universal.

Seconda sessione
Lunedì 25 febbraio, ore 16-19

Liturgia e vita sacramentale/1

Rev. P. FRANCISCO TABORDA, SI

A Pan-Amazônia é uma realidade altamente complexa. Compreende cerca de 390 povos indígenas de nacionalidades¹ e línguas diferentes, os ribeirinhos esparsos ao longo dos rios, lagos, igarapés, além de cidades de pequeno, médio e grande porte, cercadas de cinturões de miséria que constituem outra realidade. Como o objetivo do Sínodo da Amazônia é « encontrar novos caminhos para a evangelização daquela porção do povo de Deus, sobretudo dos Indígenas », ² levarei em consideração principalmente os povos autóctones.

A respeito deles, dizia o Papa Francisco em Puerto Maldonado: « Considero imprescindível realizar esforços para gerar espaços institucionais de respeito, reconhecimento e diálogo com os povos nativos; assumindo e resgatando a cultura, língua, tradições, direitos e espiritualidade que lhes são próprias ». E de forma ainda mais incisiva afirma ao finalizar seu discurso: « Necessitamos que os povos originários moldem culturalmente as Igrejas locais amazônicas ». ³

A reforma litúrgica do Vaticano II não foi meramente uma mudança de ritos, mas o convite a uma mudança de mentalidade. A liturgia não é o “invólucro” de um conteúdo que permanece imutável, enquanto os ritos mudam, talvez até arbitrariamente, senão que ritos e preces são mediação do mais fundamental: a experiência da presença e do agir de Deus por Cristo no Espírito

¹ Informação contida no documento preparatório: *Amazônia. Novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral*, 8 junho 2018.

² FRANCISCO, *Angelus*, 15 outubro 2017.

³ ID, *Discurso em Puerto Maldonado*, 19 janeiro 2018.

Santo. Esta ação de Deus, por sua vez, é mediada pela ação do ser humano, isto é, por uma linguagem comunicativa. Ora, a linguagem varia. Daí o imperativo de expressar a experiência em outras linguagens, principalmente quando se trata de culturas e tradições que nada tem a ver uma com a outra. Tal é o caso dos povos autóctones da Amazônia com relação à cultura ocidental. Trata-se propriamente da questão da inculturação,⁴ cuja abordagem não me compete neste momento, mas que, no entanto, é inevitável mencionar ao tratar de liturgia.

Se é a experiência e a tradição que criam a linguagem adequada para expressar a transcendência, é preciso ter presente que a natureza exuberante da Amazônia, já por si, eleva o espírito humano a Deus. Os rituais autóctones que se realizam sempre ao ar livre, em amplos espaços, têm algo a ver com essa circunstância, e nos levam a pensar que o espaço litúrgico amazônico é a própria selva com sua beleza saída das mãos do Criador.

Outro elemento básico a ser considerado é que os rituais indígenas se realizam em círculo e assim expressam a igualdade fundamental das pessoas que constituem o grupo celebrante. Também aqui encontramos um convite a considerarmos que a liturgia não é obra de um só (o ministro ordenado ou outro que presida a celebração), mas a assembleia toda concelebra a liturgia como povo sacerdotal, embora com diferentes funções.⁵

As vestes que salientam a transcendência do momento celebrativo, apontando para outro âmbito que não o visível, aparecem nos rituais autóctones na pintura dos corpos e na ornamentação plumária. Como a pintura do corpo indica a identidade da pessoa (pertença a este ou aquele clã) e expressa contextos existenciais, os adornos apontam para a função da pessoa na assembleia celebrante e na comunidade.

O som mavioso das flautas, em sua simplicidade e harmonia, acompanhado do chocalhar dos maracás,⁶ escande as danças e contribui a criar uma atmosfera mística no momento. Em todas as religiões e culturas, a música influencia as emoções, o estado de

⁴ Tema a ser apresentado neste Congresso por Mons. David Martínez de Aguirre OP (Peru) e Daniel Pilario CM (Filipinas).

⁵ Cfr. F. TABORDA, « Uma Eucaristia viva para uma Igreja viva. Reflexões em torno a um discurso do Papa Francisco », em *Atualidade Teológica* 22 (2018) 91-119, especialmente 104-107.

⁶ Maracá: cabaça seca e limpa do miolo, onde se introduzem caroços de frutos ou pedras pequenas. Nas festas marcam o ritmo da dança.

espírito e até mesmo o caráter das pessoas.⁷ Não se pode inculturar a liturgia sem levar em consideração a música autóctone.

Um elemento fundamental na proposta da Constituição *Sacrosanctum Concilium* é a participação ativa, consciente, da assembleia. Ora, para que essa participação seja possível, é preciso que a assembleia compreenda os gestos realizados e as palavras pronunciadas. Significa que a liturgia romana, sem adaptações, não dá acesso ao mistério que se celebra, nem aos povos indígenas nem aos ribeirinhos. Quanto aos povos indígenas, a tradução em suas inúmeras línguas de diversas famílias linguísticas traz consigo dificuldades como a própria versão de palavras fundamentais como « Deus », « Espírito Santo », « Páscoa », « sacrifício » etc. Mas o problema da língua vale também para os ribeirinhos que não falam um português ou espanhol normatizado. Nesse sentido, seria bem-vindo o natimorto *Diretório para celebrações em grupos populares*, devidamente revisado, adaptado e atualizado.⁸

A Constituição *Sacrosanctum Concilium* dá também atenção à vida espiritual extralitúrgica, recomendando o devido cuidado aos « exercícios piedosos do povo cristão » (n. 13). No caso da população ribeirinha da Amazônia foram esses exercícios (novenas, arraiais, reza do terço, procissões nas festas de Nossa Senhora e dos santos etc.) que fortaleceram e alimentaram a fé do povo na falta de ministros ordenados. Essas práticas eram acompanhadas de costumes louváveis como a partilha de alimentos e a alegria da convivência humana. É preciso que esse aspecto da vida de piedade seja acolhido, conservado e incentivado.

Entre os muitos problemas da vida sacramental na Amazônia, podem-se destacar dois: 1) a falta de ministros ordenados; 2) as enormes distâncias entre as povoações e os precários meios de locomoção.

⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, livro 8, 1339a11-1342b34. A propósito, cf. R.A. ROCHA JÚNIOR, « Música e filosofia em Platão e Aristóteles », em *Discurso. Revista de Filosofia* 37 (2007) 29-53. Também em: http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/62912/pdf_40.

⁸ A XV Assembleia da CNBB, realizada de 8 a 17 de fevereiro de 1977, preparou tal *Diretório* que as autoridades romanas ordenaram que fosse tirado de circulação. Veja-se: <https://www.cnbbo2.org.br/wp-content/uploads/2016/11/11-Diretório-para-Missas-com-Grupos-Populares.pdf>.

O primeiro aspecto, embora de fundamental importância, terá que ser deixado de lado.⁹ Quanto ao segundo, é conhecido que o ministro ordenado só poderá passar uma, duas, na melhor das hipóteses, quatro vezes ao ano em cada comunidade. E isso depois de horas e mesmo dias de viagem de barco. Ora, a Eucaristia é fundamental para a vida de uma comunidade cristã. Os mártires de Abitene (na perseguição de Diocleciano, 303) são o caso clássico da centralidade da Eucaristia dominical na vida cristã. Preferiram morrer a passar um domingo sem a Eucaristia. Que dizer das comunidades para as quais a Eucaristia é uma celebração praticamente inacessível?

Nem se diga que a reserva eucarística supriria a ausência da celebração, pois não substitui a celebração do memorial da Páscoa do Senhor. As celebrações da Palavra com distribuição da Eucaristia estão longe de ser questão pacífica na teologia. Recorde-se a discussão no âmbito francófono em torno das ADAPs (*Assemblées Dominicales en l'Absence de Prêtre*).¹⁰

A isso se acrescente o problema da conservação, no clima amazônico, das partículas usadas habitualmente nas celebrações eucarísticas da liturgia romana. Na época das chuvas não há como guardá-las imunes à umidade. Elas como que se dissolvem e formam uma papa, um “bolo” único. A pergunta sobre se isso ainda é pão e, portanto, ainda é o corpo sacramental de Cristo surge espontaneamente.¹¹

Levanta-se, pois, a questão sobre aquilo que, no hilemorfismo sacramental, se chama de matéria e forma da Eucaristia, tematização abandonada nas diversas Constituições Apostólicas que,

⁹ Deverá ser abordado neste Seminário por Ricardo Castro IMC (Brasil) e Felipe Jaled SJ (México).

¹⁰ Cfr. M. BROUARD (dir.). *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Cerf, Paris 2002, 533-548, com várias breves contribuições: justificação teológica e pastoral (K. Hughes); na Alemanha (A. Heinz); no Nordeste do Brasil (A. Roy); no Canadá (G. Baillargeon); nos Estados Unidos (K. Hughes); na França (M. BRULIN). Ver também P. BARRAS, « Les assemblées dominicales en l'absence de prêtre en France », em *La Maison-Dieu* 206 (1994) 85-99.

¹¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, q. 74, a. 3, ad 4: « Às vezes a decomposição do pão é tanta que desaparece a espécie de pão: desvanecem-se a consistência, o sabor e a cor e mudam-se outros acidentes. Com uma tal matéria não se pode consagrar o corpo de Cristo. Por vezes, no entanto, a decomposição não é tanta que destrua a espécie, mas a matéria está prestes a decompor-se, como o mostra alguma mudança no sabor. Com tal pão se pode consagrar o corpo de Cristo, mas quem o faz peca por irreverência para com o sacramento ».

após o Vaticano II, introduziram a reforma da liturgia dos vários sacramentos. À primeira vista se poderia dizer que a matéria é pão e vinho. Isso era natural na Bacia Mediterrânea, onde o pão é a comida diária, o vinho a bebida festiva. Mas, por exemplo, seria óbvio na Groenlândia, onde esses alimentos são algo absolutamente estranho e devem ser importados, certamente a alto custo? Na Amazônia, onde o “pão nosso de cada dia” é antes a tapioca ou o beiju¹² que o pão de trigo, e onde a bebida festiva seria talvez o “vinho” de açai¹³ ou de juçara?¹⁴ Como ensina o Concílio de Trento, a Igreja não tem competência para mudar a substância dos sacramentos.¹⁵ Mas qual é a substância do sacramento da Eucaristia? O uso de pão e vinho ou a refeição com o alimento cotidiano e a bebida festiva?¹⁶ Neste caso não haveria mudança na substância da Eucaristia se se usassem outros alimentos equivalentes ao pão e ao vinho na Bacia Mediterrânea.¹⁷

Nem por isso seria necessário mudar o texto da narração da instituição da Eucaristia habitualmente incluído nas anáforas,

¹² Tapioca: farinha fina branca e úmida extraída da raiz da mandioca, bem como “pão” feito com essa farinha, peneirada e assada. Sinônimo: Beiju.

¹³ Açai: fruto comestível de certa palmeira homônima, de cor roxo-escura.

¹⁴ Juçara: fruto semelhante ao açai.

¹⁵ Cfr. *Denz.* 1728.

¹⁶ A discussão em torno a essa questão se desenvolveu especialmente na África. Um bom apanhado da discussão de 1970 a 1995 pode ser encontrado em R. JAOUEN, *L'Eucharistie du mil. Langage d'un peuple, expression de la foi*, Karthala, Paris 1995. Veja-se também R.G. N'GANZI, « Débat autour des matières eucharistiques en context africain. État de la question », em B. HALLENSLEBEN – G. VERGAUWEN (eds.), *Praedicando et docendo. Mélanges offerts à Liam Walsh*, Ed. Universitaires, Fribourg 1998, 49-73. Certamente desde então a discussão deve ter continuado, embora não tenha sido possível acesso a ulteriores posicionamentos críticos. Em termos mais gerais será útil a leitura de G. FEELEY-HARNICK, *The Lord's Table. The Meaning of the Food in Early Judaism and Christianity*, Smithsonian Institut Press Washington, London 1994; C. DI SANTE, « Dacci oggi il nostro pane quotidiano. La storia del pane », em *Rassegna di Teologia* 34 (1993) 322-330; J. ANTUNES DA SILVA, « Bread and Wine for the Eucharist: Are They Negotiable? », em *Afer. The African Ecclesiastical Review* 34 (1992) 258-271.

¹⁷ Cfr. A. GRILLO, « La materia dell'eucaristia e il microscopio della Congregazione. A proposito della Lettera ai vescovi del 15 giugno 2017 », em <https://www.cittadellaeditrice.com/munera/la-materia-delleucaristia-e-il-microscopio-della-congregazione-a-proposito-della-lettera-ai-vescovi-del-15-giugno-2017/>; ID., « Le sfortune dei celiaci, la definizione del pane e la societates perfecta », em <https://www.cittadellaeditrice.com/munera/le-sfortune-dei-celiaci-la-definizione-del-pane-e-la-societates-perfecta/>.

¹⁸ pois Jesus, de fato, tomou pão e vinho, mas nós tomaríamos semelhantemente tapioca e “vinho” de açaí. A narração não se muda, porque a Eucaristia não é um teatro que representa a última ceia do Senhor, mas memorial da entrega de Cristo na cruz e de sua aceitação pelo Pai na ressurreição.¹⁹

Quando Tomás de Aquino objeta que a matéria da Eucaristia não poderia ser pão e vinho, porque ela deve ser celebrada em toda a parte e em muitas regiões não se encontram essas matérias, ²⁰sua resposta é que trigo e vinho suficientes para o sacramento « podem ser facilmente transportados para todas as partes ». ²¹ Embora possa parecer verdadeiro no mundo conhecido por Tomás, mesmo assim é preciso dizer que ele não considerou que « *os alimentos essenciais não podem ser importados. São produzidos na microrregião [...], diariamente disponíveis. Assim também o alimento espiritual* ». ²² Na realidade, Tomás teve essa questão bem presente, só que, em seu tempo, não poderia imaginar uma realidade como a da Amazônia. Ele escreve: « Toma-se para uso nos sacramentos a matéria que os homens empregam mais comumente para este uso. *O pão que os homens usam mais comumente do que os outros, é o pão de trigo, pois os outros pães parecem ter sido introduzidos na falta deste pão* ». ²³ Na Amazônia o “pão” usado mais comumente é a tapioca!

As infelizmente raras celebrações eucarísticas são muitas vezes seguidas de um ágape fraterno, em que se partilham os alimentos que cada um trouxe de casa. Eles recordam a prática dos primeiros cristãos, quando uma refeição em comum precedia ou seguia à celebração eucarística. Tais partilhas devem ser incenti-

¹⁸ Não se esqueça a exceção que é a Anáfora dos Apóstolos Addai e Mari. Cfr. C. GIRAUDO, (ed.). *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari. Acts of the International Liturgy Congress. Rome 25-26 October 2011*, Edizioni Orientalia Christiana – Valore Italiano, Roma – Lilamé 2013.

¹⁹ Cfr. ID. *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'Eucaristia*, San Paolo, Ciniello Balsamo 2007², especialmente 522-535.

²⁰ Cfr. *Summa Theologiae* III, q. 74, a. 1, videtur quod 2.

²¹ *Ibid.*, ad 2.

²² P. SUESS, « Ecos del día anterior », em *Memoria del encuentro « Iglesia con rostro amazónico e indígena »*. Quito, 27 a 30 de noviembre del 2017, em <https://cpal-social.org/documentos/520.pdf>, 25-28, 26. Grifo meu.

²³ *Summa Theologiae* III, q. 74, a. 3. Evidentemente Tomás refere-se à Bacia Mediterrânea, o mundo que lhe é familiar. Grifo meu.

vadas, pois constituem como um elo entre a liturgia e a vida cotidiana.

O outro sacramento fundamental, o Batismo, não constituiria problema nessa região de abundância de água. Mesmo assim seria preciso perguntar se a forma habitual de batizar, derramando um pouco de água sobre a cabeça do batizando não eclipsa o sentido do batismo, diante da imensa quantidade de água da Amazônia. Ao mesmo tempo, o uso santificador da água é denúncia profética da poluição de rios, lagos e igarapés pela exploração predatória realizada por empreendimentos capitalistas.²⁴

Poderia perguntar-se também sobre outros sacramentos. A Confirmação, na Igreja latina, usa o óleo do crisma; nas Igrejas orientais, o míron. Há unções nas tradições indígenas? Certamente unções com fins medicinais. Se usam outro tipo de unção, eu não saberia dizer dada a tão grande variedade de povos e culturas. Mas são muito comuns as pinturas, especialmente com urucum (vermelho) e jenipapo (preto). Elas expressam pertença a um clã, significam também estados de espírito. Por que não poderiam significar a consagração crismal que é pertença a Deus e a sua Igreja?

Também o sacramento da Reconciliação poderia assumir uma forma adequada, quando a forma atual se mostra bastante problemática, a ponto de falar-se de um quarto regime penitencial dentro da sucessão: penitência canônica – penitência tarifada – confissão auricular.²⁵ Os Yanomami praticam em sua festa « um diálogo ritual, de reconciliação, que coloca em pauta as questões ».²⁶

Cada povo indígena tem suas práticas referentes à efetivação do Matrimônio: ritos, etapas, que, por exemplo, entre os Xavante constituem um processo de amadurecimento até que o casamento

²⁴ Cfr. F. TABORDA, *Nas fontes da vida cristã. Uma teologia do Batismo-Crisma*, Loyola, São Paulo 2012³, 160-161 (tradução espanhola: *En las fuentes de la vida cristiana. Una teología del Bautismo-Confirmación*, Sal Terrae, Santander 2013).

²⁵ Cfr. P. DE CLERCK – R. GANTOY, « Vers un quatrième régime pénitentiel? », in *Communautés et Liturgie* 65 (1983) 191-212; P. DE CLERCK, « Célébrer la Pénitence ou la Réconciliation? Essai de discernement théologique à propos du nouveau Rituel », em *Revue Théologique de Louvain* 12 (1982) 387-424.

²⁶ L.M. MODINO, « Conrado Dalmonego: “O diálogo com os Indígenas nos ajuda a descobrir a essência de nossa fé, encoberta por enfeites e tradições culturais » », in <http://www.cebsdobrasil.com.br/2018/12/20/conrado-dalmonego-o-dialogo-com-os-indigenas-nos-ajuda-a-descobrir-a-essencia-de-nossa-fe-encoberta-por-enfeites-e-tradicoes-culturais/>.

se considere « ratificado e consumado » – para usar a terminologia canônica.²⁷ Por que tais procedimentos não poderiam ser adotados pela Igreja, como outrora adotou os princípios do direito romano?

À base de todos os problemas da vida sacramental está a questão do Ministério ordenado. Em sua entrevista na volta da viagem ao Panamá para a Jornada Mundial da Juventude, em resposta à jornalista Caroline Pigozzi, do *Paris Match*, o Papa Francisco deu certa abertura – embora muito tímida – à questão da relação entre ministério ordenado e celibato. Admite exceções para determinados locais e em determinadas circunstâncias, mas recusa-se a generalizar. O exemplo que ele deu – as Ilhas do Pacífico – abre certa esperança, pois corresponderia ao ideal da sinodalidade: cada Igreja particular deveria analisar a questão e tomar a decisão adequada às circunstâncias.²⁸ Talvez propositadamente, tendo em vista o Sínodo da Amazônia, o Papa tenha evitado citar esta região. A jornalista, porém, acrescentou: « E a Amazônia? ». Na generalidade de sua resposta, o Papa admitiu que « é uma coisa a ser estudada, repensada, orada ».²⁹ Luz amarela para o Sínodo da Amazônia? Ou talvez mesmo luz verde?³⁰

²⁷ Cfr. B. GIACCARIA, *Ensaio. Pedagogia xavante, aprofundamento antropológico*, Missão Salesiana do Mato Grosso, Campo Grande 1990; G. LACHNITT, *Ritos de passagem do povo Xavante. Um estudo sistemático*, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande 2002.

²⁸ Cfr. FRANCISCO, *Constituição Apostólica *Episcopalis communio**, 15 setembro 2018, nn. 6-7.

²⁹ *Id.*, Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno da Panamá, 27 janeiro 2019.

³⁰ O que foi dito nesta reflexão sobre os povos autóctones pode e deve ser estendido – *mutatis mutandis* – das populações ribeirinhas, inseridas na selva amazônica, residindo em grupo ou dispersas às margens de rios, lagos, igarapés, em palafitas e casas-barco, em harmonia com a natureza.

Liturgia e vita sacramentale/2

Rev. P. Corrado MAGGIONI, SMM

L'intervento di Francisco Taborda, che mi ha preceduto, ha toccato vari aspetti, come il fine della liturgia (partecipazione del popolo), lo spazio, le vesti, la musica e il canto, la lingua, la pietà popolare; ha toccato anche alcune questioni come la materia dei sacramenti, il ministero ordinato, aspetti e risvolti dell'inculturazione. In questo quadro si muove il mio contributo.

1.

Il titolo "Liturgia e vita sacramentale" può meglio intendersi alla luce del nesso tra "liturgia e vita cristiana": non è da perdere di vista infatti che l'azione liturgica (ogni azione dell'economia sacramentale, come anche i sacramentali, la Liturgia delle Ore, ...) « è per gli uomini e non gli uomini per la liturgia », come osservava il cardinale Giovanni Battista Montini nell'intervento al Concilio Vaticano II il 22 ottobre 1962.¹ Questa visione porta a comprendere che la liturgia è benefica-salvifica per chi vi partecipa, e se non lo è, se non incide nella vita del singolo come della comunità orante, smarrisce una valenza fondamentale: infatti con la liturgia « viene resa a Dio una gloria perfetta e gli uomini sono santificati », ricorda SC 7. Una liturgia autoreferenziale, che ignori e non consideri chi concretamente vi partecipa, non realizza se stessa. La liturgia è per sua natura "popolare", ossia per il popolo e del popolo di Dio.

¹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I, pars I, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, 315.

2.

La liturgia è un'azione che si avvale di « riti e preghiere » (cfr. SC 48) per veicolare un contenuto-movimento divino che viene dall'Alto, ossia da Dio, ed insieme un movimento-contenuto che viene dal basso, ossia la reazione ecclesiale (non individuale e soggettiva) all'opera di Dio. Il linguaggio liturgico (verbale e non) attinge i codici anzitutto dalla Sacra Scrittura (che esprime una sua storia, lingua, popolo, cultura) al fine di interagire con un popolo/i concreto/i avente/i caratteristiche proprie (storia, lingua, cultura). La liturgia "romana" (modellata dalla cultura biblica oltre che da quella antropologico-romana) è stata trasmessa a vari popoli, ed è espressione della comunione di tutti i credenti in Cristo che formano l'unico popolo di Dio, al di là di lingua, nazione e razza. Mentre comunica la vita di Dio, la liturgia stringe infatti legami vitali con l'unica Chiesa di Cristo. La stessa *lex credendi* trova espressione nella *lex orandi* delle varie tradizioni rituali della Chiesa (ci sono tradizioni rituali diverse dalla liturgia romana).

3.

La Chiesa latina conosce ancora varie tradizioni rituali antiche (romana, ambrosiana, ispano-mozarabica). Oggi si parla di adattamento del Rito romano (cfr. SC 36-40), al fine di esprimere con simboli culturali diversi ciò che il Rito romano esprime con quei dati segni-gesti-simboli. Ciò che motiva l'adattamento è anzitutto la "cultura" e non l'interpretazione del contenuto della fede e la sua riespressione. In materia di inculturazione liturgica rinvio all'Istruzione *Varietates legitimae* della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (24 gennaio 1994), ancora poco conosciuta, assai utile per cogliere i criteri e il processo implicato.²

² Qui i nn. 19 e 20 dell'Istruzione: « 19. La liturgia, come il Vangelo, deve rispettare le culture, ma al contempo le invita a purificarsi e a santificarsi. Aderendo a Cristo per la fede, i Giudei restano fedeli all'antica alleanza che conduce a Gesù, Messia di Israele, che ha compiuto l'alleanza mosaica, essendo il Mediatore dell'alleanza nuova ed eterna, sigillata nel suo sangue sparso sulla croce. Essi sanno che, mediante il suo sacrificio unico e perfetto, egli è il vero sommo sacerdote e il tempio definitivo (cfr. Eb 6-10). Immediatamente si relativizzano prescrizioni come la circoncisione (cfr. Gal 5, 1-6), il sabato e i sacrifici del tempio (cfr. Eb 10). In modo più radicale, i cristiani venuti dal paganesimo hanno dovuto, aderendo a Cristo, rinunciare agli idoli, alle mitologie, alle superstizioni (cfr. At 19, 18-19; 1Cor 10, 14-22; Col 2, 20-22; 1Gv 5, 21).

Quale possibilità di relazione esiste tra culture amazzoniche e cultura occidentale? Meglio ancora, tra simbolica "religiosa" in genere e simbolica "liturgica" cristiana? La cultura liturgica occidentale si è modellata col processo ricettivo della cultura "biblica". Qual è oggi la cultura occidentale? Si parla di adattamento culturale per Paesi distanti dalla cultura romana-mediterranea; sì, ma di che epoca parliamo? La cultura "romana" dei primi secoli e del Medioevo non è più la medesima della Roma di oggi. Lo stesso Occidente oggi vive una cultura post-moderna: c'è chi parla del bisogno di adattamento della liturgia anche all'odierna cultura occidentale post-moderna, assai distante ormai dalla tradizionale cultura romana che ha ispirato il linguaggio liturgico.

Vi è un altro fenomeno da registrare, ossia che alla possibile adozione in liturgia di simboli della propria cultura si oppone la volontà di fare ritualmente le cose come si fanno a Roma per sottolineare così l'appartenenza alla Chiesa romana e il distacco da elementi religiosi-culturali del proprio Paese-cultura. Un altro fenomeno da considerare in Paesi evangelizzati da missionari europei è che all'odierna volontà di inculturazione si contrappone l'obiezione seguente: ieri ci avete costretti a un tipo di ritualità romana e oggi insistete per l'adozione di una tipologia culturale, in entrambi i casi decidendo tuttavia voi Occidentali al nostro posto. Occorre tener presente, infine, che la ritualità liturgica comprende pure un distacco-rottura da una propria simbologia "religiosa", al fine di adottare la simbologia liturgica della Rivelazione biblica e della tradizione ecclesiale (ad es. la preghiera a "braccia aperte", che non è propriamente culturale ma "cristiana", come spiega

Ma, qualunque sia la loro origine etnica e culturale, i cristiani debbono riconoscere nella storia d'Israele la promessa, la profezia, la storia della loro salvezza. Essi ricevono i libri dell'Antico Testamento al pari di quelli del Nuovo come Parola di Dio. Essi accolgono i segni sacramentali, i quali non possono essere pienamente compresi che attraverso la Sacra Scrittura e nella vita della Chiesa.

20. La sfida per i primi cristiani, avvertita in modo diverso e con ragioni differenti a seconda se provenivano dal popolo eletto o erano originari del paganesimo, fu di conciliare le rinunce imposte dalla fede in Cristo con la fedeltà alla cultura e alle tradizioni del popolo a cui appartenevano. Tale è anche la sfida per i cristiani di ogni tempo, come attestano le parole di san Paolo: « Noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani » (1Cor 1, 23).

Il discernimento, che si è effettuato nel corso della storia della Chiesa, resta necessario affinché, per mezzo della liturgia, l'opera di salvezza compiuta dal Cristo si perpetui fedelmente nella Chiesa, per la potenza dello Spirito, attraverso lo spazio e il tempo e nelle differenti culture umane ».

bene Tertulliano³). Utili riferimenti in questa materia sono offerti da alcuni adattamenti culturali chiesti e approvati per l'India nel 1969⁴ e per l'allora Zaire circa il Rito della Messa nel 1988.⁵

4.

La lingua e i suoi risvolti. Quale lingua adottare in liturgia? Quali sono i criteri, il motivo ("partecipazione" del popolo e non rivendicazioni socio-nazionaliste), le concrete possibilità (tutti i libri o solo alcune loro parti)? Chi decide circa la lingua in liturgia? Per sé compete alla Conferenza Episcopale, anche se si tratta di una lingua parlata solo in una parte limitata del suo territorio.

Pare di poter dire che la condizione *sine qua non* per l'adozione di una lingua nella liturgia sia la traduzione in essa della Sacra Scrittura (è competenza dei Vescovi approvare la versione: cfr. *CJC*, can. 825 §1). Senza questo passo indispensabile e laborioso, diventa problematico ogni passo successivo; del resto la stessa evangelizzazione è mediata dalla Scrittura. Preghiere e riti della liturgia attingono infatti alla pagina biblica contenuti e simbolica, come pure termini peculiari, categorie, elementi costitutivi che la teologia chiama "materia" dei sacramenti (ad es. il pane e il vino per l'Eucaristia, l'unzione con l'olio per sacramenti, l'imposizione delle mani). È un tema toccato dal Taborda, a proposito di pane e vino per la Messa, con le domande che affiorano: che tipo di "pane" ha usato Gesù, il segno del convito, la tradizione della Chiesa, il pronunciamento del Concilio di Trento, le istanze antropologiche odierne oltre che teologiche. In questa materia la competenza è della Congregazione per la Dottrina della Fede, che non ignora questo tipo di problematiche. Fino a un pronunciamento diverso è rischioso avviare prassi soggettive e innovative. Nel corso del tempo l'autorità della Chiesa ha assunto posizioni a partire da una data prospettiva che ha poi ricompreso successivamente: penso alla questione del latino quale "lingua sacra" in liturgia (diversa è la tradizione orientale) e alla proibizione di tra-

³ Cfr. *De oratione*, 14: CCL 1,265; PL 1, 1273; citato anche nel *Caeremoniale Episcoporum*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, n. 104.

⁴ Cfr. *Notitiae* 5 (1969) 365-374.

⁵ Cfr. *Notitiae* 24 (1988) 457-472. Sul tema sono ancora utili i dati del contributo (precedente all'Istruzione *Varietaes legitimae*) di F. TRAN-VAN-KHA, « L'adaptation liturgique telle qu'elle a été réalisée par les Commissions nationales liturgiques jusqu'à maintenant », in *Notitiae* 25 (1989) 864-883.

durre la Sacra Scrittura, cambiamenti che sembravano portare con sé il crollo della fede cattolica; in Cina nel Settecento fu proibito di celebrare con tovaglie di seta perché era prescritto solo il lino. Occorre ascoltare, capire la posta in gioco, e attendere che chi ha autorità si pronunci in materia.

5.

Valorizzazione dei segni-azioni: l'immersione nell'acqua, l'unzione con l'olio, eccetera. È decisivo cogliere il contenuto trasmesso-mediato da "quel" segno illuminato dalla Sacra Scrittura, oltre che da una valenza umana. Ad es. il colore posto sul corpo (segno di appartenenza a un clan, di identità, di uno stato dello spirito) può equivalere all'unzione con l'olio dei catecumeni, con il crisma nella confermazione? Per rispondere occorre valutare ciò che sta a monte dei segni-azioni sacramentali nella testimonianza biblica, passato quindi nella preghiera-simbolica liturgica di ogni tradizione rituale cristiana. L'uso dell'olio in liturgia non è debitore semplicemente del suo impiego abituale presso i popoli mediterranei, ma è in relazione a ciò che Dio ha compiuto di "invisibile" attraverso la simbologia visibile dell'unzione. Ad es. il dono dello Spirito penetra chi lo riceve come l'olio penetra nel corpo e cede le sue proprietà benefiche e curative; l'appartenenza a Dio e alla Chiesa è il frutto di questa azione spiritualmente "penetrante" come l'olio. L'uso della pittura esprime la stessa realtà? E il vocabolario biblico che illumina l'unzione con il crisma (ad es.: « Il Signore mi ha consacrato con l'unzione » di *Is* 61, 1; « Ungi di olio il mio capo » del *Sal* 23, 5), come può illustrare l'uso di un pigmento colorato? Non è solo l'elemento olio in sé, ma l'unzione, a veicolare il significato, così come le parole che la accompagnano, spesso ispirate direttamente al vocabolario biblico. Basta vedere la preghiera di benedizione dell'olio, di consacrazione del crisma, per coglierne la portata e accorgersi che l'olio non è così facilmente sostituibile con un pigmento di colore o con altro elemento. Forse invece la simbologia delle vesti può trovare analoga espressione nelle pitture del corpo e in ornamenti di piume.

Usi "religiosi", pur pieni di senso, aventi una grammatica diversa da quella della liturgia cristiana, sono difficilmente compatibili con essa, poiché viaggiano ritualmente su lunghezze d'onda differenti, forse contraddittorie. I risultati sono delle giustapposizioni o degli ibridismi all'interno dell'azione liturgica, ossia fare le

cose in modi diversi, uno secondo la propria tradizione religiosa e l'altro secondo la liturgia romana.

6.

Occorre preservare la distinzione tra liturgia e pietà popolare, entrambe con un loro statuto, in relazione tra di loro, con l'innegabile primato della liturgia e la facoltatività della pietà popolare. Si può capire che se la Messa viene celebrata tre volte all'anno in una comunità, questa si alimenti molto più (purtroppo e meno male!) alla pietà popolare che alla liturgia. Ma questa situazione non può cambiare la gerarchia delle cose, anzi dovrebbe portare invece a trovare il modo di valorizzare ciò che è normale per vivere in Cristo con la Chiesa, che è appunto la preghiera liturgica. Una comunità ecclesiale non può vivere-crescere senza Eucaristia domenicale; se l'Eucaristia esige un sacerdote, questo dev'essere assicurato. È utile pertanto offrire contributi alla riflessione circa l'identità del ministro ordinato, colto alla luce del suo specifico ministero liturgico alla comunità e non visto a partire da una visione clericale del sacramento dell'Ordine, ossia preoccupata più del ministro che della comunità per cui viene ordinato il ministro.

APPROFONDIMENTI/5

Ministeri ecclesiali/1

REV. D. RICARDO DE CASTRO GONÇALVES

Introdução

A consciência de uma Igreja ministerial na Amazônia é pontuada por marcos históricos importantes da caminhada eclesial da América Latina e do Brasil. A identidade eclesial da Ameríndia nasce com o Vaticano II e na sua imersão na realidade pela Conferência de Medellín. As ondas de transformações e renovação da vida eclesial só chegam na Amazônia com o Encontro de Santarém em 1972 que define de uma vez o grande projeto de evangelização sintetizado na temática « Igreja com rosto amazônico ». Para expressar o rosto amazônico no anúncio do Evangelho de Jesus, a Igreja adota dois aspectos fundamentais: 1. encarnação na realidade e 2. evangelização libertadora. Estas características se inserem nas diversas formas de serviço pastoral: pastoral indígena, urbana, ribeirinha, formação do laicato, comunidades e juventudes.

Ao assumir o projeto de Aparecida, a Igreja na Amazônia se torna discípula e missionária, assumindo a formação de seus pastores e ministros e enviando em missão ao mundo. Com a Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco e o anúncio do Sínodo para a Amazônia, a Igreja acolhe o desafio de compreender e assumir em todas as dimensões da vida eclesial a perspectiva da ecologia integral, como resposta aos grandes problemas que afetam as comunidades cristãs.

Devido ao tempo e espaço limitado para um debate mais extenso sobre o tema, seguiremos o seguinte procedimento. Primeiramente apontaremos alguns desafios importantes da realidade

eclesial, para a refletir sobre ministérios. Em seguida apontaremos algumas propostas para responder aos desafios da vida ministerial da Igreja neste contexto particular. Num terceiro passo, apontaremos alguns fundamentos teológicos eclesiais para embasar nossas propostas.

1. Desafios à vida ministerial da Igreja na Amazônia

A Igreja no contexto atual da Amazônia sofre de limites, contradições e de um escasso número de presbíteros. Apesar destas problemáticas, esta Igreja particular também se encontra num processo de amadurecimento de sua identidade eclesial. Neste aspecto, em muitos contextos a Igreja assume uma autonomia criativa, com uma forte e corresponsável participação dos leigos e leigas. Mulheres são as principais agentes de pastoral assumindo diversos ministérios. O clero, devido a uma serie de dificuldades, não é o ator principal da estrutura pastoral, mas organizador, facilitador e promotor de uma Igreja de comunhão e participação. Esta Igreja com uma forte participação dos leigos e leigas descobre um modo próprio de ser missionária, de vivenciar a fé nos desafios constantes da vida na Amazônia. A Igreja da palha, do “tapi-ri”, procura em cada circunstância oferecer respostas criativas que podem ensinar a Igreja universal.

A partir de Santarém, a Igreja na Amazônia toma consciência de que sua ação evangelizadora precisa levar em conta o desafio da pluralidade de culturas, etnias, manifestações religiosas, biodiversidade, riquezas naturais, violência urbana, tráfico e ameaça de destruição da natureza e da vida humana. Contudo, o projeto de evangelização presente nos diversos documentos eclesiais enfrenta problemáticas desafiantes, como as grandes distâncias, a falta de clero e a falta de formação qualificada para leigos e leigas. É notório em muitas comunidades da Amazônia, a falta de celebração eucarística. Muitas comunidades tanto no âmbito urbano como rural passam muito tempo sem a celebração eucarística, ponto de partida e de chegada da missão.

O avanço das Igrejas pentecostais é um fenômeno em toda a região Amazônica. Historicamente, uma das mais importantes Igrejas pentecostais se estabelece primeiramente neste contexto, para depois se expandir para todo o Brasil. De alguma forma, elas respondem a um vazio da presença mais eficaz da Igreja Católica. As Igrejas pentecostais, com estruturas mais leves, formação su-

cinta e rápida para as lideranças locais, com uma narrativa bíblica que enfatiza milagres, cura de doenças, oração em forma de êxtase e transe, transformam culturalmente e religiosamente a identidade dos povos da Amazônia.

Ainda estamos por compreender mais profundamente os impactos que a descatoização das comunidades rurais e urbanas exercerão sobre as comunidades indígenas, ribeirinhas, quiloma bolas, das estradas e da periferia dos grandes centros urbanos. O que se percebe neste reavivamento espiritual, protagonizado também por certos setores pentecostais da Igreja católica, é uma religiosidade de fortes tendências metafísicas e agnósticas, onde prevalecem o cuidado da alma, a ênfase sobre o diabólico e o demoníaco, o poder miraculoso da oração, acompanhado de exigência de uma vivência moralista que se centraliza na culpa e no pecado. Esta vivência religiosa não favorece um compromisso com a transformação da realidade sócio-política-econômica, fundada nos valores do Evangelho, principalmente da justiça e do amor ao próximo, elementos essenciais da evangelização. A vivência da diakonia-serviço e de cuidado com a “Casa Comum” é substituída pelo *fuga mundi* fundada pelo culto a líderes religiosos e políticos, cultos de transe e surtos catárticos. A conquista por adeptos dessas Igrejas gera uma realidade extremamente plural, diversa e complexa que usa estratégias e ferramentas sofisticadas de manipulação de massa para convencer pessoas e grupos. Em muitos desses contextos religiosos acontecem formas de violência e abusos principalmente contra mulheres e crianças.

A Igreja ministerial na Amazônia é desafiada a uma proximidade, presença e dinâmica educativa que promovam a participação mais ativa e responsável dos membros das comunidades locais, conscientes do poder manipulativo de Igrejas, religiões e meios de comunicação, com uma profunda experiência do Deus do Reino, anunciado por Jesus Cristo, encarnado na história e na cultura dos povos, que escolheu os pobres e é o cuidador da natureza.

2. Propostas pastorais

Um aspecto fundamental para o serviço missionário na Igreja da Amazônia é a formação teológica dos ministros ordenados e não ordenados. Que sejam mulheres e homens a serviço da vida e não só do cuidado e manutenção institucional da Igreja. Encar-

nados em seus territórios e em suas culturas para serem pontes e caminhos de diálogo libertador, entre os desafios da realidade sofrida do povo, com a as esperanças do Evangelho do Reino. Sejam mulheres e homens da escuta e do diálogo, capazes de acolher as expressões de fé e os sinais do Reino de Deus presentes em cada povo que convida ao respeito e à descoberta do sagrado e da Revelação do Deus de amor, presente também nas expressões de vida do mundo natural e nos seres vivos.

A formação teológica de ministros e ministras será sempre um processo de descoberta da manifestação de Deus presente na história e na criação (ecologia integral), com a capacidade de usar da língua local, das conversas e dos fatos da vida cotidiana para aprofundar e vivenciar a Palavra de Deus. Uma formação teológica que discute poder/política nas diversas esferas da sociedade e também da Igreja/comunidade. Aberta aos ritos, rituais, símbolos e mitologias da Amazônia que nos ajudem a ler e aprofundar a Revelação Cristã.

Os ministérios que devem se fazer presença nas comunidades da Amazônia precisam ser ampliados e aprofundados. Ministérios principalmente relacionados com as mulheres (pastoral da mulher) nas suas diversidades e necessidades e com a ecologia integral. Como falar de ecologia integral e dos processos destruidores de um sistema econômico e social que exclui e destrói a vida humana e natural e, ao mesmo tempo, não incluímos mulheres, indígenas e pessoas locais em nossa vida eclesial-ministerial?

Nossas comunidades cristãs católicas diversas clamam, pedem, exigem uma vida sacramental satisfatória com os sacramentos essenciais para animar a vida, as lutas e as resistências (batismo, eucaristia e matrimônio). A Igreja universal e os nossos padres sinodais precisam com urgência responder às exigências sacramentais do povo de Deus na Amazônia, de modo criativo e inovador – abrindo espaço e possibilidade para que cada território e cultura da diversidade amazônica vivam a fé de maneira significativa e encarnada neste chão.

Os ministérios da Igreja na Amazônia devem se imbuir de uma forte dimensão profética principalmente contra todas as formas de violência presentes em nossa realidade que atingem principalmente as mulheres e a criação de Deus. Em unidade com toda a Igreja da Ameríndia, os ministérios nas suas diversas expressões são o modo mais concreto de manifestar a opção do Abbá de Jesus pelos pobres e do cuidado com a criação.

3. Fundamentos teológicos pastorais

Na Amazônia, a Igreja assume a partir do Concílio Vaticano II e do documento de Santarém o desafio da encarnação do Evangelho, assumindo a perspectiva de uma Igreja povo de Deus, de comunhão e participação. A Igreja como sacramento se compõe das duas dimensões que se completam e se fundem, primeiramente a do mistério da ação do Deus-Comunhão, e segundo das estruturas humanas e históricas. Através da corporeidade eclesial dos seus membros e de suas estruturas, a Igreja encarna e manifesta o mistério de Deus na história e nas culturas. É ao mesmo tempo *koinonia* com Deus, com os irmãos e irmãs na comunidade, na universalidade das Igrejas cristãs, no cuidado e na inclusão dos espaços de vida, onde se vive a aventura humana e cristã.

Na tradição de Medellín e Puebla, os traços fundamentais da Igreja, que nascem do próprio mistério de Deus, são comunhão (*koinonia*, *agape*) e participação-serviço (*partilha* e *diakonia*) tendo como meta a chegada do Reino e sua justiça. Os ministérios eclesiais manifestam concretamente essas dimensões da Igreja.

A Igreja na Amazônia tem vivenciado por um longo tempo os ministérios da Palavra. A Palavra que se faz carne na Amazônia se tornou o centro das celebrações dominicais, das festas e da religiosidade do povo. A Palavra nas comunidades é escutada e partilhada na leitura orante, círculos bíblicos, para discernir o projeto de Deus e resistir contra os projetos destruidores da criação. Em todas as celebrações há sempre a necessidade de uma presidência, na qual o Cristo é a presença central. Em todas as ações celebrativas presididas por mulheres e homens de fé na comunidade, o ministro/a age *in persona Christi*. Precisamos avançar para uma vivência mais profunda e engajada da Eucaristia, sacramento que promove a unidade e a compreensão mais profunda da vida de serviço, libertação e luta por direitos humanos, presentes na última ceia do Senhor.

A partir da Encíclica *Laudato Si'* e da convocação do Sínodo da Amazônia, a Igreja tem como tarefa incluir em sua formação ao ministério a dimensão da ecologia integral. Neste âmbito o cuidado com a natureza, territórios e povos é parte do serviço diaconal das comunidades cristãs. Ecologia integral e seus ministérios devem se preocupar de maneira contundente com a ecologia família (cuidado do ambiente familiar principalmente de mulheres e crianças). Ministérios para uma ecologia integral devem integrar

na sua pauta de formação a ecoespiritualidade. Aprender a perceber a presença de Deus na sua criação e no amor cuidadoso dos espaços de vida (nicho ecológico) do qual fazem parte florestas, rios, plantas e animais. Mulheres são cuidadoras da vida, a inclusão de sua percepção de vida, sabedorias e epistemologias, é fundamental para um ministério da ecologia integral.

Uma Igreja ministerial na Amazônia tem como base as culturas, tradições religiosas e sabedorias indígenas. Para cuidar do jardim de vida Amazônico e experimentar a presença de Deus na sua criação é necessário escutar e aprender como ser povo de Deus na Amazônia.

Ministeri ecclesiali/2

Rev. P. Felipe Jaled ALI MODAD AGUILAR, SI

Consideraciones generales

Los ministerios eclesiales en la Iglesia encarnada en la Amazonía tienen que ser capaces de responder y dialogar con los desafíos:

- de lo que proviene de lo externo al territorio de la Amazonía: elementos socio-económicos (megaproyectos de fuerte impacto ambiental-ecológico), religiosos (incluida aquí la inserción de la Iglesia y otras Iglesias y movimientos religiosos en ese territorio);
- de lo que es parte integrante del territorio (interno): diversidad cultural, lingüística, religiosa, espiritual, el elemento de la geografía, la orografía, y la naturaleza;
- de lo que surge de la vida de la comunidad eclesial en sí misma (que no es ajena a los desafíos externos e internos): las celebraciones, la vida sacramental, el modo de estructurar la comunidad eclesial, la acogida de la Palabra de Dios transmitida en la Biblia, en la experiencia religiosa-espiritual de los diferentes pueblos y en la naturaleza.
- La formación que reciban estos ministerios, la configuración de los mismos y su estructuración dentro de la comunidad eclesial deberán tener en cuenta estas tres dimensiones.

1. Algunos elementos teológicos a tener en cuenta

1.1. *La normatividad del Nuevo Testamento para la Iglesia hoy*

Un principio neotestamentario es la necesaria diferenciación y autonomía de las Iglesias. ¿Podríamos encontrar alguna normatividad en el Nuevo Testamento para el modo en que se han de orga-

nizar las Iglesias de hoy? Raymond Brown realizó un estudio sobre *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*.¹ Nos presenta ahí, en base a los datos neotestamentarios, el panorama de las diferentes Iglesias al final del periodo apostólico. Al final de este periodo las distintas comunidades eclesiales que se habían fundado lo hicieron siguiendo un principio no formulado explícitamente en ninguna parte del Nuevo Testamento, pero sí vigente en la vida de esas Iglesias, tal y como se refleja en los escritos neotestamentarios. A este principio, González Faus le ha dado el nombre de principio de autonomía de las diversas Iglesias locales en su configuración.² De acuerdo con él, cada comunidad eclesial se organizó según sus necesidades pastorales, sus circunstancias socioculturales y todo ello desde los distintos carismas que el Espíritu fue suscitando en la comunidad. Esa sana autonomía en las Iglesias fue el campo fértil para que cada comunidad desplegara toda su creatividad. La autonomía en su configuración ha sido un principio eclesial fundamental para que las Iglesias desarrollen la inculturación del Evangelio y la consiguiente localización y catolificación de la Iglesia.

Así, el Nuevo Testamento deja hoy a las Iglesias una gran libertad para configurarse a sí mismas de acuerdo con las exigencias actuales de la misión. Una libertad que brota de la variedad y adaptabilidad tal y cómo lo muestran los diversos ministerios de las Iglesias neotestamentarias. La configuración de los diversos ministerios eclesiales puede aspirar hoy a una «comunión en la diversidad». Y esa comunión, de acuerdo con el Nuevo Testamento, ha de ser en torno a «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre» (Ef 4, 4-6) y ha de tener como punto de referencia esa mediación privilegiada del seguimiento de Jesús que son los pobres.³

1.2. La «realidad sacerdotal» de todo ministerio

La «realidad sacerdotal» de todo ministerio es «el servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres».⁴ Los ministerios

¹ Cfr. R.E. BROWN, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 19862.

² Cfr. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Sal Terrae, Santander 1989, 105-106.

³ Cfr. *ibid.*, 88.

⁴ Cfr. J. SOBRINO, «Hacia una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres», em *Revista latinoamericana de teología* 1 (1984) 47-81.

surgidos del encuentro de la Iglesia y del Evangelio con los pueblos y con la realidad de la Amazonía han de estar enraizados en esa « realidad sacerdotal » tal y como ha quedado conformada a partir del anuncio del Evangelio.

El Dios de Jesús da la medida de lo sacerdotal. El Dios revelado por Jesús es el que va a dar la medida a la « realidad sacerdotal » (el tipo de sacerdocio) surgida de la revelación cristiana. ¿Quién y cómo es ese Dios revelado por Jesús?

Dios da a conocer su realidad acercándose al hombre. El Dios revelado por Jesús es un Dios que se acerca a los hombres y no un Dios al que los hombres se tienen que acercar. La encarnación nos revela justa y radicalmente cómo es Dios quien se acerca a los hombres. Ese acercamiento de Dios es libre y gratuito; no depende de, ni puede ser forzado por la voluntad de los hombres, ni tienen éstos que esforzarse para que Dios desee acercarse. Es un acercamiento permanente en Cristo y no sólo momentáneo; es un acercamiento incondicional e irrevocable que no depende de la respuesta del hombre.

Este acercamiento es bueno para el hombre y es lo sumamente bueno. Dios se acerca porque es bueno y se acerca como lo bueno para los hombres. Ese acercamiento tal y como ha acaecido, es a toda la humanidad y en ese sentido es universal, pero, precisamente en función de esa universalidad, tiene un carácter parcial para incorporar al todo aquello que ha quedado excluido, por ello es un acercamiento parcial hacia lo débil de este mundo, hacia los pobres, los despreciados, los pecadores débiles, hacia todos aquellos para quienes vivir es una pesada carga.

El ámbito del acercamiento de Dios es la vida y la historia de los hombres « en todo lo que estos tienen de necesitados: de perdón y de curación, de pan y de esperanza, de verdad y de justicia ». Dios no se acerca separado de esa vida y de esa historia, sino en ellas; ni otorga la salvación separando al hombre de esa vida y de esa historia, sino « sanándolos, humanizándolos, potenciándolos y comunicándose a sí mismo en ellas ».⁵ Porque Dios es así, cambia radicalmente el problema del acceso del hombre a Dios y la estructura del encuentro del hombre con Dios. No es el hombre el que accede a Dios en busca de salvación, sino que es Dios el que se abaja al hombre para ofrecérsela

⁵ *Ibid.*, 54.

Los presupuestos anteriores hacen que cambie radicalmente la realidad sacerdotal (la realidad ministerial) con respecto al modo en que era tenida según las religiones y el Antiguo Testamento. Y ello, porque ha cambiado su presupuesto básico y, por tanto, queda abolido automáticamente el sacerdocio antiguo. El sacerdocio antiguo es superfluo y atentatorio contra la realidad de Dios.

Dios mismo, para acercarse salvíficamente a los hombres, se ha proporcionado para sí una expresión histórica de ese acercamiento que es Jesús y ha tenido que proporcionársela para acceder a los hombres en su historia e historicidad. Jesús es la expresión histórica por antonomasia del acercamiento salvador de Dios y por ello mismo toda su realidad es sacerdotal.

Por ello, servicio sacerdotal, al nivel teológico, es todo lo que ayude a expresar históricamente ese acercamiento de Dios; acciones sacerdotales serán todas aquellas que lo expresen; sacerdotes serán todas las personas y/o grupos que realicen esas acciones. Derivadamente, sacerdotal es aquello que ayude a responder y corresponder al Dios que se acerca.

Una obvia exigencia a la existencia sacerdotal es, entonces, hacer presente la bondad de Dios y que esa bondad esté presente en todas las funciones litúrgicas, doctrinales, parenéticas, seculares, etc. Se trata en último término de ayudar a que los hombres respondan y correspondan a Dios de la misma forma en que Dios lo ha hecho en Jesús: convenciéndolos o venciendo desde dentro a base de un gran amor.

1.3. Algunas consecuencias de esta definición de la realidad sacerdotal

El servicio sacerdotal es primariamente y en directo apostólico; su destinatario último es el mundo como correlato último de Dios. Por ello, el sacerdocio no es un ejercicio primariamente intraeclesial, sino un envío al mundo, tal como lo expone el Vaticano II al presentar el sacerdocio de Cristo (cfr. *PO 2*).

El destinatario del servicio sacerdotal es el mundo, pero especialmente el mundo de los necesitados por haber sido elección del mismo Dios, y todas las realidades desfiguradas en el mundo por la acción del hombre.

El portador de lo sacerdotal a este nivel teológico es todo aquél, hombre o mujer, individuo o colectividad, que exprese his-

tóricamente el acercamiento salvador de Dios. Esto implica que la Iglesia debe plantear lo sacerdotal no sólo desde los sacerdotes en cuanto individuos sino desde ella misma en cuanto comunidad y pueblo de Dios. Una Iglesia sacerdotal no es lo mismo que una Iglesia con sacerdotes, aunque la realidad de éstos influirá mucho en aquella.

El servicio sacerdotal es evangélico en el sentido originario del término: comunicación y realización de una buena noticia; servir al acercamiento de Dios a los hombres es realizar lo bueno y lo sumamente bueno (cfr. Rm 15, 15-16). Este servicio al acercamiento 'bueno' de Dios es una nota distintiva del servicio sacerdotal. Esto no significa quitar agudeza a las tremendas exigencias del Dios bueno, pues precisamente en base a ese Dios se le hacen al hombre las mayores exigencias: ser buenos del todo como el Padre celestial.

Tampoco significa quitar la agudeza a la denuncia profética y a la condena a los opresores, sino más bien exigencia mayor de denuncia y condena a quienes se oponen y hacen contra esa bondad, pues ello atenta contra la más profunda realidad de Dios. « La denuncia y la condena es servicio a la bondad de Dios para defender a los débiles a quienes tanto ama, y también buena noticia *sub specie contrarii* a los opresores ». ⁶

Que el servicio sacerdotal sea formalmente evangélico significa en último término que quiere comunicar la bondad de Dios y que esa bondad es su última argumentación y motivación.

El ámbito o los ámbitos del servicio sacerdotal están determinados por el ámbito o los ámbitos en los que el mismo Dios se acerca. Ese ámbito es totalizante, pues es "Dios" quien se acerca; y, además, así se constata *a posteriori*. Dios se acerca en la totalidad humana, social y cósmica haciendo una alianza con un pueblo y con toda la humanidad, creando nuevos cielos y nueva tierra, llegando a ser al final todo en todos. Esto es muy importante para no caer en la tentación de reducir el servicio sacerdotal a algún aspecto particular de la existencia y, menos, comprender su esencia desde esa particularización.

Cualquier servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres, en cualquier ámbito de la existencia, es un servicio sacerdotal. Pero esto no quiere decir que un ministerio eclesial ordenado (que ciertamente ha de estar sólidamente fundado en este servicio sacerdotal) tenga, por definición y de entrada, que estar

⁶ *Ibid.*, 59.

presente en o haya de encargarse de todos los ámbitos de la existencia de la comunidad. La comunidad misma se ha encargado ya de asignarle al ministerio eclesial ordenado algunos ámbitos de la vida comunitaria para que desde ellos realice su servicio sacerdotal. Sin embargo, serán las mismas condiciones de vida de la comunidad las que habrán de dar la pauta para que el ministerio eclesial ordenado busque, en determinadas circunstancias, en qué ámbitos de la vida comunitaria (además de los ya asignados) ha de realizar el servicio sacerdotal.⁷

El lugar del servicio sacerdotal es la historia real y no un lugar separado de esa historia, como lo muestran los evangelios y lo explicita polémicamente la carta a los Hebreos. Dios se acerca a los hombres en su vida e historia concretas; lo cual vale para su realidad material y social, pero también para su realidad personal y espiritual. Por eso mismo, el acercamiento de Dios se da conjuntamente con realidades históricas: el perdón y el pan, los signos de misericordia y las prácticas de justicia, las muestras de esperanza y la invitación/exigencia a la propia conversión, a una nueva vida, etc. Sin eso histórico concreto no se puede comunicar la salvación de Dios, y por ello, el servicio sacerdotal tiene que ser histórico y mundanal.

Según esto último el servicio sacerdotal no puede ser religioso, en el sentido de propiciar una comunicación con Dios mecánicamente, ni culturalista, en el sentido de reservarla a solo un lugar separado. Sin embargo, puede y debe ser religioso y expresarse en una liturgia.

En esta lógica, la liturgia es el lugar en donde se explicita, se agradece, se celebra el acercamiento bueno de Dios y en donde se enfatiza que es de Dios. La liturgia es el lugar de pedir por el advenimiento de ese "más" y el lugar del arrepentimiento por haberlo empequeñecido. Liturgia no se opone a historia, sino que la supone y la pre-dispone al más: no es separación de la historia, sino ahondamiento en ella para explicitar su significado más profundo y su capacidad de dar más de sí. Por eso el servicio sacerdotal puede y debe realizarse también en la liturgia. Será este uno de los ámbitos privilegiados para el ministerio eclesial ordenado, y por ello, para el presbiterado indígena.

⁷ Desde aquí se entiende mejor el servicio que algún presbítero pueda prestar en el campo de los derechos humanos, o cómo obrero, o bien en la consecución de alguna necesidad fundamental para la comunidad.

Este servicio sacerdotal implica una espiritualidad basada en la honda convicción de que el acercamiento de Dios es bueno para el hombre y la historia. Supone el descentramiento de la propia persona o de los grupos sacerdotales, pues no desean comunicarse a sí mismos sino a Dios. Supone también el desvivirse para que ese sumo bien, que es Dios, se acerque realmente a los hombres.

Será también una espiritualidad dispuesta a la conflictividad, pues la buena noticia no puede ser dicha y hecha sin denuncia de la mala realidad y sus propugnadores y sin que éstos reaccionen contra el servicio sacerdotal. De ahí la disponibilidad a la profecía, con el convencimiento de que eso también es bueno para el hombre, y a la persecución.

Ha de ser una espiritualidad testimonial, de modo que el portador de lo sacerdotal pueda ofrecer ya en sí mismo, con toda modestia y humildad, que es bueno que Dios se haya acercado; y de modo que pueda generar credibilidad. Parte importante de ese testimonio es la creatividad y libertad, como condición para expresar que es "Dios" quien se acerca.

Finalmente, una espiritualidad que debe generar un servicio sacerdotal hacia personas concretas, pero también hacia mundos enteros necesitados de salvación. Supone la disponibilidad a trabajar no aisladamente, sino dentro del colegio sacerdotal. De ahí, la grandeza de corazón para relativizar los propios éxitos y fracasos a favor del éxito de toda una Iglesia sacerdotal o a la luz del fracaso fundamental.

Es necesario reconocer los servicios sacerdotales ya presentes en las comunidades, pueblos y culturas con los que la Iglesia y el mensaje del Evangelio toman contacto por primera vez. El acercamiento salvífico de Dios a la humanidad no inició ni tiene la exclusiva por medio de la acción de la Iglesia. Jesucristo lo ha revelado en toda su plenitud, pero ese acercamiento salvífico ha tenido sus expresiones diversas y en diversos grados en los diferentes pueblos y culturas. Por ello es indispensable para el quehacer de la Iglesia, ante todo, identificar los medios en los que ese acercamiento salvífico se ha dado en cada uno de los pueblos y culturas con los que toma contacto, e identificar los grupos y personas que tienen o han tenido ese servicio sacerdotal en la comunidad, desde sus propios parámetros culturales.

2. El aporte de la *Evangelii Gaudium*: un pueblo con muchos rostros (cfr. nn. 115-118)

Es conveniente recuperar los elementos que aporta el texto de la *Evangelii Gaudium* en relación con esta cuestión de los ministerios eclesiales. El n. 115 nos dice: « Este pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia. La noción de cultura es una valiosa herramienta para entender las diversas expresiones de la vida cristiana que se dan en el pueblo de Dios ». Entre las « diversas expresiones de la vida cristiana » se encuentran los ministerios que la comunidad cristiana desarrolla para dar respuesta a su realidad, a partir de su cultura. El mismo número continúa diciendo:

Se trata del estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios. Así entendida, la cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo. Cada pueblo, en su devenir histórico, desarrolla su propia cultura con legítima autonomía. Esto se debe a que la persona humana « por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social » (GS 25), y está siempre referida a la sociedad, donde vive en un modo concreto de relacionarse con la realidad. El ser humano está siempre culturalmente situado: « naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente » (GS 53). La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe.

Esta última afirmación nos ayuda a comprender cómo la gracia que actúa en los diversos ministerios eclesiales estará siempre de acuerdo a la cultura en la cual se sitúa. El no. 116 es muy explícito en cuanto a sostener no solo la legitimidad, sino la necesidad de la diversidad de modos de expresión de la vida cristiana:

En estos dos milenios de cristianismo, innumerable cantidad de pueblos han recibido la gracia de la fe, la han hecho florecer en su vida cotidiana y la han transmitido según sus modos culturales propios. Cuando una comunidad acoge el anuncio de la salvación, el Espíritu Santo fecunda su cultura con la fuerza transformadora del Evangelio.

La vida cotidiana de los pueblos en la que se hace florecer la fe recibida, incluye la estructura de ministerios que cada comunidad eclesial desarrolla. La transmisión de esa fe según los modos culturales propios se da justamente, no de manera exclusiva pero sí de forma importante, a través de la estructura de ministerios que

la Iglesia encarnada en esa cultura desarrolla. A continuación, ese mismo número afirma:

De modo que, como podemos ver en la historia de la Iglesia, el cristianismo no tiene un único modo cultural, sino que, « permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado » (NMI 294-295). En los distintos pueblos que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra « la belleza de este rostro pluriforme » (*ibid.* 295). En las manifestaciones cristianas de un pueblo evangelizado, el Espíritu Santo embellece a la Iglesia, mostrándole nuevos aspectos de la Revelación y regalándole un nuevo rostro. En la inculturación, la Iglesia « introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad » (RM 52), porque « toda cultura propone valores y formas positivas que pueden enriquecer la manera de anunciar, concebir y vivir el Evangelio » (EO 16). Así, « la Iglesia, asumiendo los valores de las diversas culturas, se hace “sponsa ornata monilibus suis”, “la novia que se adorna con sus propias joyas” (Is 61,10) » (EA 61).

Las culturas y pueblos que conforman el rico y diverso rostro amazónico desde la riqueza y creativa diversidad ministerial surgida de sus culturas están llamadas a ofrecer a la Iglesia su manera propia de anunciar, concebir y vivir el evangelio.

El n. 117 nos recuerda la diversidad que suscita el Espíritu Santo y a partir de ella construye la comunión y la armonía del pueblo de Dios. Y justamente esta comunión y armonía es uno de los fines principales del servicio de los ministerios eclesiales.

Bien entendida, la diversidad cultural no amenaza la unidad de la Iglesia. Es el Espíritu Santo, enviado por el Padre y el Hijo, quien transforma nuestros corazones y nos hace capaces de entrar en la comunión perfecta de la Santísima Trinidad, donde todo encuentra su unidad. Él construye la comunión y la armonía del Pueblo de Dios. El mismo Espíritu Santo es la armonía, así como es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. Él es quien suscita una múltiple y diversa riqueza de dones y al mismo tiempo construye una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme armonía que atrae.

Siguiendo el mismo n. 117, en plena fidelidad a la lógica de la encarnación, la Iglesia de la Amazonía está llamada a no trasladar la forma cultural que ha adoptado la estructura de ministerios en las iglesias europeas, sino a tomar la riqueza que los pueblos y culturas amazónicos le ofrecen para dar el servicio al que está llamada en ese territorio.

La evangelización reconoce gozosamente estas múltiples riquezas que el Espíritu engendra en la Iglesia. No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocrorde. 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 evangelizador.

Finalmente, siguiendo el n. 118, al igual que entre los pueblos de Oceanía, la Iglesia en la Amazonía está llamada a desarrollar « una comprensión y una presentación de la verdad de Cristo » y junto con ella una estructura ministerial que surge de estas, para desarrollar fielmente su misión.

Los Obispos de Oceanía pidieron que allí la Iglesia « desarrolle una comprensión y una presentación de la verdad de Cristo que arranque de las tradiciones y culturas de la región », e instaron « a todos los misioneros a operar en armonía con los cristianos indígenas para asegurar que la fe y la vida de la Iglesia se expresen en formas legítimas adecuadas a cada cultura ». (EO 17) No podemos pretender que los pueblos de todos los continentes, al expresar la fe cristiana, imiten los modos que encontraron los pueblos europeos en un determinado momento de la historia, porque la fe no puede encerrarse dentro de los confines de la comprensión y de la expresión de una cultura. Es indiscutible que una sola cultura no agota el misterio de la redención de Cristo.

Es muy clara la exhortación a « operar en armonía con los cristianos indígenas para asegurar que la fe y la vida de la Iglesia – y entiéndase aquí queda incluida también la estructura ministerial – se expresen en formas legítimas adecuadas a cada cultura ».

APPROFONDIMENTI/6

Pietà popolare e proselitismo delle sette/1

Rev. P. Thierry LINARD DE GUERTECHIN, SI

Status quaestionis

Na condição da religião cristã, a principal continuidade do pentecostalismo com a religiosidade popular brasileira consiste na crença em Jesus, demônios, milagres, pecado, curas e intervenções sobrenaturais, feitiçarias, concepções escatológicas. Nesse sentido, geralmente também se ressalta o caráter leigo do pentecostalismo, que permite ao fiel entrar em contato com Deus sem depender da mediação eclesial. Essas semelhanças e continuidades entre a religiosidade popular e o pentecostalismo, a meu ver, facilitam a evangelização e a socialização dos novos adeptos das Igrejas pentecostais.¹

1. Contexto histórico da cultura religiosa

No regime do padroado, a fé cristã é a instância de legitimação da sociedade colonial. Assim, ao nível local, domina o poder “patriarcal”, imagem de Deus-Pai todo-poderoso, que se traduz em práticas políticas de favor. As classes populares interiorizam essa dominação secular vivendo na dependência das figuras do “padrinho” e de outras formas de clientelismos. No Brasil-colônia, as comunidades eram naturalmente cristãs com pouca presença

¹ R. MARIANO, *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*, tese de doutorado na Universidade de São Paulo, 2001, citado por A. ANTONAZZI, *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?*, Paulus, São Paulo 2004, 41, e publicado com o título *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo*, Loyola, São Paulo 2005.

sacerdotal. As festas religiosas e outras práticas da fé revelam uma relativa autonomia dos fiéis-leigos em relação à instituição eclesial e reforçam o poder “generoso” dos ricos, donos da terra e dos escravos.

No século XIX, a Igreja se fortalece como instituição eclesial, aplicando o Concílio de Trento, por uma romanização do clero e uma clericalização da Igreja. Às “superstições” populares opõe-se a pureza da doutrina. O culto dos santos da devoção tradicional e popular é substituído pelo culto dos santos dos missionários vindo da Europa. O clero ocupa o espaço cultural e o fiel-leigo perde a dimensão social da fé e deixa de ser ator religioso. Trata-se de um processo de “privatização” da fé.

2. A piedade popular

Como disse, com propriedade, o *Documento de Aparecida*, a piedade popular não é uma « espiritualidade de massas ». « Nos diferentes momentos da luta quotidiana, muitos recorrem a algum pequeno sinal de amor de Deus: um crucifixo, um rosário, uma vela que se acende para acompanhar um filho em sua enfermidade, um Pai-Nosso recitado entre lágrimas, um olhar entranhável a uma imagem querida de Maria, um sorriso dirigido ao Céu em meio a uma alegria singela » (n. 261).

Entretanto, essa piedade popular, mesmo circundada na esfera doméstica com seus santos, como São Benedito, não desapareceu como prática religiosa pública. « Entre expressões dessa espiritualidade contam-se: as festas patronais, os rosários e *vias-sacras*, as procissões, as danças e os cânticos do folclore religioso, o carinho aos santos e aos anjos, as promessas, as orações em família » (*ibid.*, n. 259). Notável é a permanência de manifestações populares e religiosas como a Folia dos Reis e, sobretudo nos momentos mais fortes da liturgia da Semana Santa, as procissões do Encontro e do Senhor morto. O povo simples se identifica com o Jesus sofredor na sua paixão e morte.

Não é sem razão que os “crentes” (Pentecostais e Neopentecostais) falam que os católicos adoram um Deus morto, entretanto o Jesus deles está vivo. Quando, numa reunião preparatória ao batismo de crianças, pergunta-se aos pais e padrinhos pouco frequentadores das celebrações e da vida da Comunidade: « O que fez Jesus para nós? ». A resposta imediata é: « Sofreu e morreu por

nós ». A fé na ressurreição aparece pouco porque não há experiência espiritual da presença viva do Senhor Jesus ressuscitado.

3. A piedade popular em números

No entanto, o catolicismo popular continua vivo se consideramos os censos demográficos. Apesar do declínio em termos relativos do número dos católicos desde os anos setenta do século passado e, sobretudo, em termos absolutos no último censo de 2010, mais de 123 milhões de habitantes se autodeclararam católicos (praticantes ou não praticantes) para uma população da ordem de 190 milhões (no censo de 2010).

O conceito de “prática religiosa” é bastante elástico. Mas, supondo uma prática religiosa da ordem de 16 % de católicos, teríamos 20 milhões de praticantes, ou seja, quase 10 % da população brasileira. Entretanto, os evangélicos de origem pentecostal chegam a ser 25 milhões no mesmo censo de 2010. Os católicos não praticantes seriam mais de 100 milhões.

Anteriormente, o catolicismo era cultura dominante, senso comum, e por isso abrangia inclusive os “não praticantes”, orientando campos como os da sexualidade, do matrimônio, da moral em geral. Existem muitos grupos que vivem a religiosidade popular como uma forma de prática religiosa plena, mesmo que não tenham ou não busquem a missa dominical. Isso tem muito a ver com as “desobrigas” e as missões populares.

Hoje, manifestações macro religiosas da Igreja católica atraem multidões. Por exemplo, nas peregrinações da cruz e do ícone de Nossa Senhora, se observou um número grande de jovens que disseram estar presentes e não alheios à Igreja. Porém, se afastam por falta de propostas que atendam às suas necessidades e linguagem.

4. Identidade religiosa

Os evangélicos enfatizam uma experiência direta e imediata de Deus. A fé num Jesus espiritualizado (desencarnado) atrai muita gente, sobretudo, pela cura e outras respostas imediatas às necessidades. A diversidade dos pentecostais é muito grande e as suas organizações são descentralizadas e autônomas. Ficando perto da população, abrem uma multidão de templos mais acessíveis que as paróquias e capelas católicas. Criam espaços e técnicas de acolhida que fazem com que muitos católicos comecem a frequen-

tar o templo relativizando a singularidade da fé católica (« todas as religiões são iguais e aqui me sinto bem »).

É gritante a diferença do número de presbíteros por habitante e o número de pastores e pastoras por habitante. O modelo histórico da Igreja, onde a vida sacramental e a evangelização são muito centradas no ministério ordenado, não tem condições para responder às demandas e necessidades dos fiéis. De fato, a Igreja pratica mais uma pastoral de manutenção, uma « simples administração » (*ibid.*, n. 201) que « uma Igreja em saída » (EG 20). Fica evidente a ausência da Igreja nas periferias das cidades e, principalmente, nos locais de formação urbana recente, ou de aglomeração provocada por grandes projetos. Surgiram numerosos loteamentos « Minha casa, minha vida » onde a Igreja fica ausente.

5. “Falta de padres” e estruturas eclesiais

Um constante questionamento da vida da Igreja é a falta de presbíteros. No Império, a hegemonia do cristianismo se enfraqueceu com novas ideias chegando essencialmente da Europa, como a maçonaria, o iluminismo, o positivismo e o liberalismo, que entraram em conflito com a Igreja. Daí a necessidade de um clero bem formado com a importação de religiosos e religiosas para doutrinar os fiéis.

Apesar do esforço na aplicação do Concílio Vaticano II, a Igreja fica centrada por demais na pessoa do ministro ordenado. Tem que rever todo o processo de formação dos futuros ministros ordenados, repensando o despertar para ministérios diversificados. Se teologicamente, a Eucaristia é o coração, o centro e fundamento da Igreja, no atual modelo de presbíteros será impossível a maioria dos católicos ter acesso à Eucaristia.

Diante dos desafios da nova evangelização, bispos observam um desnível entre a consciência eclesial dos bispos, em sintonia com o ardor missionário do *Documento de Aparecida*, e a consciência eclesial do clero. A insistência na figura do pároco como administrador de um determinado território obscurece a missionariedade da Igreja local. Para repensar a missão com uma Igreja « em saída », os documentos episcopais e do Papa Francisco são muito bons, mas na vida concreta não se sai das velhas estruturas.

6. O trânsito religioso

Em comparação com o censo de 2000, o censo demográfico de 2010 evidenciou uma queda, em termos relativos (de 73,6% a 64,6%) e absolutos (125 a 123 milhões), do número de católicos. Em paralelo, consolidou-se o crescimento da parcela da população que se declarou evangélica pentecostal (de 18 a 25 milhões, ou seja, um aumento de 44%). Na região Norte foi onde ocorreu a maior redução dos adeptos do catolicismo. O avanço das frentes de ocupação das regiões Centro-Oeste e Norte foi acompanhado por diversos segmentos pentecostais.

Mais surpreendente é o crescimento de “evangélicos não determinados”, que evidenciam um duplo processo de individualização e de desinstitucionalização. É o grupo que aumentou mais em termos relativos (466,3%) passando de 1,6 milhão em 2000 para 9,2 milhões em 2010, ou seja, um aumento de 7,5 milhões. Acrescentando as “outras” Igrejas evangélicas pulverizadas no país, chega a um aumento de mais de 10 milhões.

O processo de desfiliação institucional não significa uma perda da religião, mas uma mudança de paradigma. O religioso era o elo que vinculava as populações ao redor da Igreja na praça pública. Hoje, está em vigor o paradigma do mercado que invadiu também o campo religioso. No mercado religioso, se procura e se recebe favores como a cura. « É dando que se recebe ».

A lógica mercadológica sob a qual a esfera da religião opera produz, entre outras coisas, o aumento da importância das necessidades e desejos das pessoas na definição dos modelos de práticas religiosas e discursos religiosos a serem oferecidos no mercado. Ao mesmo tempo, demanda das organizações religiosas maior flexibilidade em termos de mudança de seus “produtos” no sentido de adequá-los da melhor maneira possível para a satisfação da demanda religiosa dos indivíduos.²

A Assembleia de Deus manifesta o melhor dinamismo entre as grandes denominações, com um aumento relativo de 46,3%, ou seja, um aumento de 4 milhões de adeptos. Entretanto, a Igreja Universal do Reino de Deus, que está muito engajada na política, sofre uma queda de 11%, ou seja, uma perda de 230.000 adeptos.

² L. GUERRA, « As influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações na Igreja católica », em *Revista de Estudos da Religião* 3 (2003) 1-23, citado no Dossiê: *Religião e Demografia*, vol. 12, n. 36, PUC/BH, Horizonte 2014, 1067.

Na região Norte, os estados que contabilizam menos católicos são os de fronteira: Rondônia 47,55%; Acre 51,94%; Roraima 49,14%. Em paralelo, nos estados do Norte os pentecostais representam mais de 20% da população e 15% nos estados do Centro-Oeste. O processo de desenvolvimento do país se fez com ampla população que migrou do mundo rural tradicional, sobretudo do Nordeste, para as periferias das metrópoles urbanas e para as frentes pioneiras do interior. Os migrantes encontraram pouco apoio e fraca presença da Igreja católica. Bem diferente é a dinâmica da Assembleia de Deus que abre centros religiosos onde surgem habitações de recém-chegados e instaura uma relação de vizinhança.

7. “Scanner” das denominações (neo)pentecostais

A expansão dos chamados evangélicos se fez em três grandes ondas.³ A primeira onda começa no início do século XX com a chegada, vindo dos Estados Unidos, da *Assembleia de Deus* a Belém no Pará e com a fundação da *Congregação Cristã* em São Paulo. A *Assembleia de Deus* se incultura e cresce rapidamente, ao ponto de, numa segunda onda, se diversificar nos anos '50 e '60. Todas têm em comum a liberação espiritual das forças do mal, a evidência da “cura divina” das mazelas da vida e o uso do rádio.

Na terceira onda, entra com força a *Igreja Universal do Reino de Deus* que, além da cura divina, expõe teatralmente milagres por meio de rituais marcados pela emoção e pelo exorcismo, com o uso intensivo dos meios de comunicação (imprensa, rádio, televisão e mais recentemente Internet). O dinheiro (na cesta) exerce um papel central para promover a “teologia da prosperidade” e garantir uma boa saúde física e financeira àqueles que cumprem o dever do dízimo e de outras ofertas obrigatórias a Deus.

A teologia da prosperidade⁴ opera e promove uma inversão de valores no sistema axiológico pentecostal. Entretanto, tradicionalmente, a *Assembleia de Deus* desprezava o mundo com suas tentações e vivia separada. Com a *Igreja Universal do Reino de Deus*,

³ Cfr. P. FRESTON, « Uma breve história do Pentecostalismo brasileiro. A Assembleia de Deus », em *Religião e sociedade* 16 (1994) 104-129.

⁴ Cfr. R. MARIANO, « Os neopentecostais e a teologia da prosperidade », em *Novos estudos* 44 (1996) 24-44, citado por L. OUALALOU, *Jésus t'aime. La déferlante évangélique*, Cerf, Paris 2018, 73-80 (capítulo V: « La théologie de la prospérité »).

a fé em Deus é, antes de tudo, instrumento para bens materiais e felicidade sobre a terra. É uma visão que indica, de certo modo, uma volta a uma visão do Antigo Testamento em que os justos são abençoados por Deus na sua vida. Mas expressada em linguagem moderna, a prosperidade se torna um direito individual do cristão e o infeliz é responsável pelo seu fracasso em obter a felicidade por ser influenciado pelo demônio.

Sinal de uma nova onda de “evangelização” perceptível no censo demográfico de 2010, são os 10 milhões de desfilados dos grandes grupos (neo)pentecostais, seja para sair de qualquer denominação, seja para abrir Igrejas evangélicas da periferia e não mais filiais de Igrejas na periferia que funcionam segundo o paradigma de franquias. Essa emigração, que preocupa os pastores, suscita pesquisas deles para entender e frear este vazamento. Segundo o jornal *O Globo*, de março de 2017, a administração fiscal registrou entre janeiro de 2010 e fevereiro de 2017, 67.951 « entidades religiosas ou filosóficas » suplementares, ou seja, 25 por dia. Excluindo as filiais, ficam 20 por dia.⁵

8. Continuidade de uma religião popular?

O trânsito do catolicismo popular ao (neo)pentecostalismo não é tanto uma ruptura, mas uma certa continuidade. O repertório pentecostal não é estranho para o catolicismo popular: Jesus, o Espírito Santo, o inferno, os demônios, os milagres, os pecados, as curas, etc. As Igrejas evangélicas, sobretudo, a *Igreja Universal do Reino de Deus*, retomam para si as experiências da piedade popular.

No caso da *Igreja Universal do Reino de Deus*, a adoção de símbolos, crenças, práticas populares e objetos religiosos não é irrefletida. Trata-se de uma estratégia deliberada de marketing eficiente e eficaz. « A falta de acolhimento (na Igreja católica), vinculada à resolução de problemas sociais cotidianos, como o atendimento médico-hospitalar, também é motivo para a migração em direção às Igrejas pentecostais, sobretudo à Igreja Universal do Reino de Deus ».⁶

⁵ OUALALOU, *Jésus t'aime*, cit., 90.

⁶ CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), *Mudança de religião no Brasil. Desvendando sentidos e motivações*, Palavra&Prece, São Paulo 2004, 65.

Os evangélicos procuram ser visíveis por seus cultos e pregações para ocupar os espaços públicos e criar uma cultura pública.

9. Proselitismo religioso e projeto político

A *Assembleia de Deus*, que vivia à margem do mundo e da sociedade, decidiu, nos anos '90, inscrever o proselitismo religioso num projeto político, lançando candidatos próprios ao Congresso. A meta consistia em defender a liberdade religiosa, moralizar a política, proteger a família e os valores cristãos contra projetos de lei que ferem a moral e os bons costumes. Essa pregação conseguiu espaço permanente na política, como foi visível nas últimas eleições de 2018. Há uma vontade de não somente defender prioritariamente os interesses corporativistas das igrejas, mas de marcar presença e influência sucessivamente no poder legislativo, executivo e judiciário.

« Quando se trata dos votos dos evangélicos, estamos diante de dois interesses: o interesse dos próprios cristãos em ter representantes genuínos e o interesse de Deus que Seu projeto de nação se conclua ». ⁷ Os grandes personagens políticos mencionados nas passagens bíblicas como José, Moisés, Daniel são, para o “bispo” Edir Macedo modelos de liderança para os evangélicos, pois se dedicaram à retomada do projeto de nação de Deus. « Estamos tratando de um assunto percebido por poucos leitores e estudiosos da Bíblia: a política e o grande projeto de poder ». ⁸

No (neo)pentecostalismo, os demônios, que estão muito presentes na pregações, estão na origem de todos os males. No campo religioso demonizam as religiões afro-brasileiras e no campo político o Partido dos Trabalhadores, por ser responsável de “todo o mal que está por aí”. Nas últimas eleições, houve intolerância e instrumentalização do discurso religioso para desqualificar (demonizar) candidatos e usar a Palavra e o nome de Deus em vão.

A utilização do discurso moral e religioso cristão com objetivos estranhos à experiência de vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré não é propriamente uma novidade na história da cristandade. Mas sua inversão, com apelos subliminares e também explícitos

⁷ E. MACEDO, *Plano de poder. Deus, os cristãos e a política*, Thomas Nelson Brasil, Rio de Janeiro 2008, 123.

⁸ *Ibid.*, 59.

aos ídolos do poder político e econômico significa uma inversão do Deus da misericórdia e da vida digna para o homem todo e para todos os homens; isto sim é novo. Essa inversão está em curso em pleno século XXI e representa um perigo para a narrativa da fé e principalmente sua prática, até mais grave que a do ateísmo militante do sec. XX. Ela manipula, profana e falsifica por completo o Deus de Jesus de Nazaré, utilizando do seu nome, para substituí-lo por ídolos de ‘pés de barro’, que abrem caminho dentro das religiões de denominação cristã ao sacrifício dos pobres e à indiferença para com o sofrimento do irmão. E como esse projeto idolátrico precisa do Estado para sua concretização, a manipulação do discurso religioso para fins políticos cai como uma mão à luva.⁹

10. Para concluir. Alguns comentários pastorais¹⁰

É preciso investir na fundação de comunidades novas e simples com a criação do ministério de “fundadores de comunidades”, de pequenas fraternidades nas periferias das cidades e nas regiões rurais do interior. Os leigos são chamados cada vez mais a ser protagonistas da presença da Igreja onde as instituições eclesiais estão pouco presentes ou ausentes. Na Amazônia, não são poucas as mulheres exercendo já este papel que mereceria ser mais reconhecido e apoiado, dando-lhes mais liberdade e responsabilidade pastoral e eclesial.

A Conferência de Aparecida chamou a uma conversão pastoral que exige mudanças estruturais. As diretrizes colocaram como urgência a implementação de uma « Igreja, comunidade de comunidades » como novo modelo da paróquia, com nova eclesiologia, superando ritualismos, sacramentalismos e o clericalismo.

Os círculos bíblicos que se reúnem ao redor da Palavra de Deus, no seu meio de vida, são fermentos de vida evangélica que evangelizam as famílias e comunidades que se tornam evangelizadoras, como sugere *Evangelii nuntiandi*. Não foi assim que nasceram as Comunidades Eclesiais de Base? « Puebla constatou que as pequenas comunidades, sobretudo as comunidades eclesiais de base, permitiram ao povo chegar a um conhecimento maior da Palavra de Deus, ao compromisso social em nome do Evangelho, ao

⁹ Observatório de justiça socioambiental luciano mendes de almeida – olma, Brasília dF, Ementa do Diálogos em construção, 16 de fevereiro de 2019.

¹⁰ Cfr. 51ª ASSEMBLEIA GERAL DA CNBB, *Reflexão Pastoral e Análise da situação religiosa no Brasil*, Aparecida (Sp), 10 A 19 de Abril de 2013.

surgimento de novos serviços leigos e à educação da fé dos adultos » (*DAp* 178). Será que falta uma avaliação mais positiva das CEBs por parte da instituição eclesial? No contexto da Amazônia, não são chamadas a ser focos de fé e evangelização como foram reconhecidas em Medellín?

Uma preocupação que acompanhou durante décadas a Igreja na Amazônia foi a formação dos presbíteros, talvez, deixando de lado a formação de um laicato que seja na altura dos desafios da Amazônia. Houve, nestes últimos anos, um esforço notável de formação do laicato e do clero com seminários de estudos da encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco.

APPROFONDIMENTI/6

Pietà popolare e proselitismo delle sette/2

Rev. P. Diego IRARRÁZAVAL, CSC

Introducción

La realidad panamazónica, la biodiversidad, el agua, los recursos andinos, preocupan a todo el planeta. Doy unos aportes, al prepararse la Asamblea Especial del Sínodo de Obispos para la región Panamazónica. Se trata de un bello y exigente proceso de conversión que involucra a quienes residen en este continente y en otras regiones del mundo.

Hay un debate pluridimensional: el cambio climático, la explotación medio-ambiental, colonialidad, cerrojos económico-culturales, vivencias religiosas (y demás). Estas preocupaciones conllevan buscar lineamientos alternativos dentro y fuera de la Amazonia, y dentro y fuera de regiones andinas. Al respecto esbozo convicciones y propuestas en torno a los “signos de los tiempos” y al “caminar espiritual” (primera y segunda sección), y luego anoto cuestiones de sacralidad y de sectarismo (tercera sección).

Enuncio acciones-reflexivas, y dialogo con quienes están ubicados en espacios amazónicos; lo hago gracias a las trayectorias de pueblos andinos con quienes estoy compartiendo muchos años. Comento creencias, ceremonias, éticas, que son (o serían) relevantes en varias regiones del mundo y particularmente en las andinas. Anotaré rasgos de sacralidad y también problemáticas de sectarismo.

El acontecer socio-cultural es sopesado como “signo de los tiempos”; lo que implica fidelidad al Espíritu. Se cuenta con el Documento preparatorio para el Sínodo, y pronto tendremos el *Instrumentum Laboris* (junio 2019), luego el Sínodo en Roma (octubre 2019), después un documento postsinodal y la implementación de un fascinante proceso sinodal en el mundo.

Cabe sumarse a tanto esfuerzo para que la devastada y a la vez fecunda Panamazonía reavive su rumbo, gracias a sus 40 millones de habitantes, a sus aproximadamente 3 millones de indígenas en 390 pueblos y nacionalidades, y sobre todo gracias al interactuar con otros sectores humanos sedientos de agua, justicia, esperanza. Lo amazónico y lo indígena nos afectan como humanidad.

1. Acontecer socio-cultural con sus “signos de los tiempos”

En lo cotidiano, abundan buenas señales. Por ejemplo, las posibilidades de encuentro y articulación entre diversos sectores ciudadanos. Dadas las ondas migratorias, dados los procesos educacionales, laborales, empresariales, dada tanta movilidad en las nuevas generaciones dentro de cada país y hacia el extranjero, etc., brotan condiciones de intercambio entre gente diferente. Esto ocurre, en los vecindarios urbanos, entre habitantes amazónicos y andinos.

En el terreno eclesial peruano, ocasionalmente durante las décadas pasadas, existieron coordinaciones entre pastoral amazónica y programas de circunscripciones andinas; sin embargo, han sido escasos los vínculos programáticos. Otras carencias ocurren entre organismos y liderazgos indígenas, mestizos, amazónicos; ya que cada uno se dedica a lo propio, y hay pocas señales de colaboraciones mutuas. De hecho, las identidades permanecen segregadas. Hay pues malas señales.

No obstante, existen necesidades similares, como es encarar enfermedades y contar con terapias de diversos mundos simbólicos; personas indígenas y mestizas tienen acceso a medicinas tradicionales de la selva (lo que uno constata en las ferias libres en ciudades y caseríos). Además, en la alimentación (con sus potentes sabores e imaginarios) y en el día a día laboral, multitudes de migrantes intercambian signos identitarios y espacios de confianza. Con respecto a la transcendencia (abordada más adelante) a veces se conjugan ritos y creencias. También emergen vínculos

en reivindicaciones del medio ambiente y en plataformas de derechos humanos.

También es transversal el repudio al maltrato ecológico, la indignación ante la crisis mundial del agua, y ante la postergación de pueblos indígenas y mestizos. La vasta iniquidad histórica ha sido consignada por Pedro Casaldaliga, en su *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo* (1983):

La tragedia humana – biológica, cultural, espiritual – a que fue reducido el continente amerindio por el sistema civilizador occidental [...], el colonialismo económico y el proselitismo religioso. Hace tiempo – desde que entré en contacto habitual con las poblaciones indígenas – siento la desaparición de pueblos enteros como un absurdo misterio de iniquidad histórica que me reduce a la más abatida fe. ¿Cómo puede el Padre de la vida, el Espíritu creador de toda cultura, permitir esos aniquilamientos?

Todo esto es alarmante, en lo humano, en lo espiritual. Tenemos pues una gama de signos que interpelan a la comunidad creyente. Ello es transmitido por el Documento para el Sínodo: *Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*, con su realismo y su talante profético.¹ La bien fundamentada ponencia de Thierry Linard de Guertechin también recalca dramas históricos: « fé cristã é a instancia de legitimação da sociedade colonial [...] a prosperidade se torna um direito individual do cristão ». Se recopilan señales de ignominia a todo nivel.

En términos globales existe la tensión entre la colonialidad y el des-colonizarse. Una dimensión que afecta a todo ser humano es el poder colonial en lo festivo; ante lo cual se ha ido diseñando « la descolonización festiva ».² Asimismo es confrontado el dominio sobre las mentes, y es propuesto un convivir en que « los actores no sólo sean criollos y mestizos, sino también quechuas, amazónicos, aymaras ».³ Algo similar es manifestado en otras zonas del continente amerindio.

Las señales de esperanza están bien presentes. Cabe subrayar la abundante resiliencia y creatividad en cada pueblo, que sostiene

¹ Por ejemplo: « intereses económicos que se alastran sobre diferentes regiões [...] a contaminação [...] o narcotráfico [...] inferiorizaçao e demonizaçao das culturas indígenas [...] colonialismos ideológicos disfarçados pelo mito do progresso », y tanto otro factor destructor.

² J. ROMERO, « A propósito de la colonialidad festiva », en *Dialogos* 3/7 (2014) 16.

³ V. ALANOCA, « Mentalidades colonizadoras », en *Dialogos* 3/6 (2014) 34.

iniciativas de iglesia. Ello es mencionado en los ya mencionados textos.⁴ Además, la sintonía con el Espíritu creador de toda cultura (como dice dom Pedro Casaldaliga) implica un encarar atropellos, y también un apreciar la generación de espacios y tiempos de libertad pan-amazónica y planetaria.

Con respecto a la lectura evangélica del acontecer humano, la tradición latinoamericana de ver/discernir/actuar abre el horizonte de lo que corresponde hacer ahora. No es un programa de tipo instrumental. Más bien estamos predispuestos a un camino comunitario de fe reflexiva. Ojalá que antes y después del Sínodo de la Amazonía (con representación de varios sectores del pueblo de Dios) aumente la auto-exigencia eclesial de pensar/actuar pan-amazónico-amerindio.

Ya que la Amazonía implica buena parte del planeta (7 millones y medio de km², con 20% de toda el agua dulce, y cerca de la mitad de flora y fauna del mundo), y ya que cada cuerpo humano es aproximadamente 60% de agua, pueden haber diálogos para consensuar un símbolo mundial. ¿Es posible que organismos ciudadanos (incluyendo las Iglesias) organicen actividades públicas y signos personales con el ícono «Somos agua y Amazonía»? Esto incentivaría identidades eco-humanas y causas solidarias (sin limitarse a espacios geo-políticos ni sólo a religiones e Iglesias).

En ámbitos docentes y pastorales – impulsados por *Gaudium et spes* y recientemente por *Evangelii Gaudium* y por *Laudato Si'* – están afianzando teorías y prácticas latinoamericanas de leer y responder a “signos de los tiempos”.⁵ Son labores complejas e interdisciplinarias. Eduardo Silva ha desenvuelto los criterios hermenéuticos, históricos (cristianismo y modernidad), opciones latinoamericanas del pobre y de la praxis, ethos de vida buena, y lo cristológico recentrado por la pneumatología.⁶ Son criterios para

⁴ Cfr. DP: «organizaçã e um avanço da sociedade civil, com atençã particular ás problemáticas ambientais [...] a luta pela autonomia [...] a proposta de bem viver como vida plena». Linard añade laicos como protagonistas en la Iglesia al servicio de la sociedad, y mujeres con responsabilidad pastoral (y otros signos positivos en la Amazonía).

⁵ Cfr. obras colectivas, en la Universidad Alberto Hurtado (Chile): Signos de estos tiempos (2008), Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos (2013), Lugares e interpelaciones de Dios (2017).

⁶ Cfr. E. SILVA, «Criterios de discernimiento para una teología de los signos de los tiempos», en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, Alberto Hurtado, Santiago 2013, 173-208.

redescubrir la relevancia del Evangelio y para detectar factores que estén o bien a favor o bien están opuestos a la vida.

La labor profesional y la acción socio-cultural dan sus frutos en áreas y redes amazónicas. Por ejemplo, en Raposa Serra do Sol, líderes de pueblos Makuxi, Wapichana (y otros) han logrado homologar sus territorios, en medio de conflictos, encuentros festivos, traiciones, mucho sufrimiento, terca sabiduría.⁷ Algunas personas se identifican como cristianas, y todos/as se sienten responsables por el medio ambiente y la creación. Así hacen su lectura de los signos de los tiempos con una ética de vida buena. Cada región del continente tiene sus rasgos específicos.

En contextos modernos, sobresale lo privatizado. Un ejemplo: el esfuerzo individual para progresar, que incluye a entidades divinas, en un relato asháninca: « antes no conocíamos la escopeta de los Viracochas (blancos) [...] hay un abuelo mío que ya se ha ido a conocer donde están amontonadas las mercaderías [...] cuando vengan trayendo las mercaderías yo también quiero ser rico para que no me falte, para tener todo lo que he pedido [...] yo he pensado porque he sufrido, porque no tengo nada [...] que me lleguen también las herramientas para trabajar, para no estar triste porque a ellos no les falta [...] Ahora no tenemos dinero para comprar, por eso pido ».⁸ Es una experiencia común: expectativas de progreso, súplica (con manejo de lo sagrado), superar la triste carencia de recursos. Son signos ambivalentes en el actual acontecer latinoamericano, con sus concretas espiritualidades. Paso a una segunda sección.

2. Discernimiento de creencias, ceremonias, éticas

La cotidiana experiencia histórica se condensa de modo simbólico: ceremonias ciudadanas, organizaciones con sus sueños

⁷ Cfr. mutirao teológico iniciado el 2004 y culminado el 2005, con representantes de 17 pueblos indígenas y algún personal misionero, resumido en *A força dos pequenos, vida para o mundo*, Mensageiro, Belem 2006. En Raposa Serra do Sol « os arroseiros da região atacaram o centro de formação destruindo predios e queimando tudo [...]. Estes povos acreditam no futuro e não desanimam por causa dos sofrimentos [...]. Somos perto da terra, somos os pequenos [...] isso nos dá uma responsabilidade maior. A força que está em nós, esta força dos pequenos, é de fato vida para o mundo » (8 y 10).

⁸ Relato asháninca anónimo: « Todas las escopetas... » (recopilado por Amelia Villanueva y Lucy Trapnell), en C. TORO, *Mitos y leyendas del Perú*, III, Selva, Afa, Lima 1991, 226.

e íconos, mitos, ritos, pautas de comportamiento. En ambientes amazónicos y en otras regiones (como las andinas) se entremezclan dinanismos simbólicos. Cabe recalcar problemáticas en torno a varios tipos de sincretismo.

Existen ritos propiamente indígenas con elementos cristianos; por ejemplo, al hacer ofrendas a la Pachamama, quienes participan hacen la señal de la cruz, cada persona escoge unas hojas de coca y hace oración, hay ceremonia de perdonarse, y darse abrazo de paz unos a otros. En la selva y en barrios donde hay migrantes de la selva, ocurren rituales amazónicos que tienen que ver con enfermedad y salud, con la pesca y con el alimento de carne de animales. En diversos contextos, la población clama por buenas condiciones de vida. No cabe pues sancionarla ni demonizarla.

Por otra parte tenemos los juegos de azar, apuestas por la buena suerte, creencias en el “destino”, costumbres para ganar millones. Un caso notable es que el certificado de compra de número de lotería sea puesto debajo de un Santo en el altar familiar.

Se dan pues varios tipos de sincretismo; a mi parecer lo más difundido es entre las creencias tradicionales (autóctonas, mestizas) y los mitos contemporáneos de éxito material, individual, intrafamiliar. Cada una de estas vivencias recibe autocríticas. Estudios en las ciencias humanas indican complejas interacciones entre culturas/simbologías (que no vale absolutizar ni verlas unilateralmente).⁹

En la reciente reflexión latinoamericana (y en especial el afro-cristianismo en Brasil) hay pistas teológicas. Sobresale lo elaborado por Afonso Soares, para quien el significado de la revelación es la « historia de amor entre Dios y la humanidad » con una « pedagogía divina en medio de un pueblo concreto que inventa y difunde cultura ».¹⁰ Según Soares, lo sincrético-cristiano corresponde a lo que ocurre con cada religión de carácter universal. Ella se inserta y reinventa en cada contexto, con los recursos culturales disponibles. Además teológicamente es reivindicada la fe sincrética porque « o sopro do Espírito já esteja agindo nas demais tra-

⁹ Véanse una gama de realidades en B. SCHMELZ – R. CRUMRINE (eds.), *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*, Holos Vert, Bonn 1996.

¹⁰ A. SOARES, *No espírito do Abbá. Fé, revelação e vivências plurais*, Paulinas, Sao Paulo 2008, 107 (obra póstuma del joven teólogo que ha innovado lo interreligioso).

dições culturais antes, contra ou mesmo a pesar do contato com as comunidades cristãs ». ¹¹

En otros ámbitos, como el cristianismo maya, el andino, el caribeño, abundan las vivencias entre mundos religiosos que pueden ser leídas con claves de revelación. En cuanto al entrecruzamiento de lo andino y lo amazónico, danzas y coreografías provenientes de la selva son reconfiguradas en zonas de Bolivia, Perú, norte de Chile y Argentina. En la artesanía de los pueblos prolifera lo sincrético.

En lo cotidiano predominan ceremonias seculares y aparentemente no-religiosas; de hecho ellas están cargadas de trascendencia, al interior del mundo contemporáneo. Formas creyentes y ritualidades hacen referencia a la felicidad interiorizada y puesta en práctica en varias maneras. Tironi explica la convivencia social y otros fenómenos cotidianos, amistad, amor, sexo, familia, empleo, creencias seculares o religiosas, apuntan a ser felices en esta vida (y no en “la otra vida”); se da una « sacralización de la felicidad aquí abajo ». ¹² Se constata pues el anhelo y la gestión de felicidad en comportamientos de cada día donde abundan sincretismos. Esto ayuda a comprender vínculos interreligiosos e interculturales.

Las formas de fe tienen trayectorias históricas y tienen polivalentes significados que hay que desentrañar. Al hacerlo, la comunidad descubre modos en que el Espíritu de Jesucristo está presente, o bien que parece ausente. O bien la población entra en contacto con entidades sagradas de varios universos simbólicos. ¿Qué hacer? ¿Comparar lo que por un lado sería propio de la fe, y por otro lado, lo que sería específicamente religioso? ¿Son como reliquias de otras épocas? ¿Son como mediaciones de la fe? ¿Son básicamente factores humanos de carácter cultural-religioso? Abundan los acuciantes interrogantes y también las controversias. En cualquier caso, vale discernir lo amazónico, andino, afro, latinoamericano; y discernirlos de modo interdisciplinario.

Ahora bien, los lenguajes oficiales no son uniformes. Se habla de religiosidad y de religiones, de fe inculturada, de mestizajes y sincretismos, de piedad, de mística popular. Aparecida y *Evangelii Gaudium* recalcan el concepto de “piedad”. Esto es más signi-

¹¹ *Ibid.*, 28 y 103.

¹² E. TIRONI, *La felicidad no es cosa de otro mundo. La construcción del bienestar y la paradoja latinoamericana*, Ariel, Santiago 2016, 90-98; 238.

ficativo en algunos ámbitos eclesiásticos y académicos. Hay sin embargo bastante consenso en que se trata de plurales sujetos, de entretejidos simbólicos, y sobre todo de procesos. Se desenvuelven amplios y polivalentes caminos de fe en las Américas.

Un gran logro en la renovación eclesial es que se han comenzado a emplear claves pneumatológicas. Lo hace el Papa.

Piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres [...] [es] una vida teologal, animada por la acción del Espíritu Santo, [que] ha sido derramada en nuestros corazones (cfr. Rm 5,5). En la piedad popular, por ser fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar: sería desconocer la obra del Espíritu Santo (EG 125-126).

Así son visibilizadas y valoradas las vivencias cristianas del pobre, y los correspondientes desafíos en la evangelización. ¡Qué bueno que esto ocurre hoy y que siga ahondándose mañana! Cabe preguntar ¿es también reconocido el Espíritu en rutas inter-religiosas y sincréticas que predominan en la Amazonía y en la mayor parte del mundo? En los pueblos lo cristiano no está aislado ni es puro.¹³

Al respecto, son iluminadores los acuerdos en el penúltimo encuentro continental de teologías indias en Manaus. Se ha invocado a « Señora-Señor de la tierra y el agua (que) ya estaba en los pueblos indígenas y en todas las culturas y religiones. Ninguna cultura debe estar sobre la otra, porque cada una de ellas tiene en sus manos una pequeña luz del fuego divino [...] Hemos implorado al Espíritu Santo que abra los corazones y las mentes [...] para que, como un Pentecostés, nuestra asamblea cristiana manifieste todos los rostros y todas las lenguas del mundo ». ¹⁴ Ahora bien, junto con confiar en un incesante Pentecostés, en cada espacio y tiempo cabe generar diálogos constructivos en torno a polivalentes creencias y prácticas.

Tales diálogos tienen varias dimensiones. Al discernir espiritualidades hay que estar atento al *sensus fidei* del pueblo de Dios, a recursos ofrecidos por las ciencias humanas, a la exigente labor teológica, a orientaciones del magisterio, a prácticas y sabidurías

¹³ Esta inquietud me acompañó durante 23 años (al coordinar el Instituto de Estudios Aymaras en el sur del Perú). Se requiere labor interdisciplinaria, y también adecuadas relecturas bíblicas y sistemáticas.

¹⁴ La Fuerza de los pequeños. V Encuentro de Teología India, Manaus, 2006, Cochabamba, Verbo Divino 2008, 238.

locales y regionales. Estos procesos presuponen empatía hacia vivencias de la población, e implican reconocer la validez de plurales contactos humanos con entidades trascendentes. Esto ha ocurrido en torno a los acontecimientos de Puebla y de Aparecida. Hoy sobresalen enseñanzas y prácticas interculturales de Francisco.

Hay mucho camino por recorrer. Es necesario cultivar sensibilidades, investigar, debatir interpretaciones, abrirse a voces diferentes y desafiantes, colaborar en causas de vida que permiten evaluar las reflexiones. Por ejemplo, en Brasil se comparten reflexiones sobre la « religión universal de salvación individual » (Antonio Pierucci), el reavivamiento y diversidad católica con relativa autonomía de lo institucional (Cecilia Mariz), el auge de lo individual, el consumo de milagros, el marketing religioso (L.R. Benedetti), la juventud con fe en Dios pero sin religión (Regina Novaes), y otras manifestaciones que tocan fibras muy hondas.¹⁵ También hay debates sobre agencias de sanación y prosperidad material; como lo indica Thierry Linard: « en el mercado religioso se buscan y adquieren favores como es el caso de la sanación ».¹⁶

A lo observado e interpretado se suma la actividad pastoral y la sistematización teológica. Hay acontecimientos mayores, como lo que ocurre a nivel personal y multitudinario en torno a Guadalupe (Mexico), al Cristo morado (Perú), a Maria (Aparecida), al Círio de Nazaré (Belen, Brasil). Esto último, es sumamente complejo, como lo explicitan diversos análisis.

El masivo fenómeno anual en Belen está lleno de fervor regional y de ambivalencias. Es examinado como « a humanização no caminho do povo brasileiro e da inteira humanidade », reposo en el arduo caminar, « fanatismo ao longo da corda », pugna entre lo masivo y lo oficial, inculturaciones amazónicas de la fe.¹⁷ Uno lo palpa al peregrinar a esos y otros lugares de fe humanizadora, al compartir lo festivo y lo sincrético, lo emergentes y lo alternativo.

¹⁵ Véanse escritos de estos y otros autores en F. TEIXEIRA – R. MENEZES (eds.), *As religiões no Brasil*, Vozes, Petrópolis 2006; en J. MO SUNG, *Sujeito e sociedades complexas*, Vozes Petrópolis 2002; en M.A. VILHENA – J.D. PASSOS (eds.), *Religião e consumo, Relações e discernimentos*, Paulinas, São Paulo 2012.

¹⁶ *Supra*.

¹⁷ Véanse análisis en P. DA MATA – T. FRIGERIO – J. AZEVEDO (eds.), *Culturas e evangelização. Leitura a partir do contexto amazônico*, Santuario, Aparecida 1999, 97; 99.

La labor teológica ofrece rutas y retos. En la reflexión panamazónica, la principal ruta ha sido trazada por Paulo Suess. La propuesta de Suess no es individual; ella brota de amplias vivencias eclesiales; y es resumida con un concepto: liberación inculturada.¹⁸ Se trata del proyecto histórico del Otro, que es pobre, y que es atravesado por la historia de salvación; en el actual contexto social la reflexión militante apunta a una alternativa frente al neo-liberalismo. Vale decir, la opción por el pobre está enmarcada en procesos históricos de 'otros' y significa optar por Otro.

También se va reconociendo un paradigma ecuménico e inter-religioso, que al decir de Mario França de Miranda asume « elementos de verdad y salvación presentes en otras religiones ».¹⁹ Estos logros práctico-reflexivos conllevan espiritualidad y ética. Se acogen clamores de la Tierra y de la humanidad empobrecida, y estos clamores orientan el cordial discernimiento eco-teológico.

3. Cuidar la vida y evangelizar, ante sacralidades y sectarismos.

Luego de haber sopesado "signos de los tiempos" y también la convocatoria de ser fieles al Espíritu, tenemos criterios para revisar prácticas de sacralización, y también cuestiones sectarias. Vale reiterar que amar y compartir la vida es lo más sagrado. No se trata de poseer absolutos ni de exaltar religiones. La evangelización es llevada a cabo al amar, cuidar, hacer justicia, colaborar. La experiencia común (y también lo que uno constata) es que quienes tercamente cuidan la vida son las frágiles poblaciones amadas por Dios y alentadas por su Espíritu. Ellas son portadoras del Evangelio.

La maldad nos envuelve. Cada acomodarse al orden social sin equidad, cada fanatismo, cada postura sectaria, de hecho daña y destruye a muchedumbres. Lo sólido no proviene de tal o cual caudillo, enseñanza, engranaje institucional. ¿Qué más afecta (y

¹⁸ Cfr. P. SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, Paulus, São Paulo 1995, 13 y 234; resalta su postura « a defesa dos povos indígenas não pode ser feita através de um projeto politicamente pré-, pós- ou extra moderno, saudosista, sectário ou anarquisticamente conservador » (ibid., 234).

¹⁹ M. FRANÇA DE MIRANDA, *O cristianismo em face das religiões*, Loyola, São Paulo 1998, 125; cfr. ID., *Um catolicismo desafiado, Igreja e pluralismo religioso no Brazil*, Paulinas, São Paulo 1996; M. HURTADO, *A encarnação. Debate cristológico na teologia cristã das religiões*, Paulinas, São Paulo 2012.

daña) a pueblos indígenas urbanos y amestizados, de pueblos amazónicos y de esforzados ribereños? Muchos e inmensos factores: sistema educacional, mecanismos de (in)comunicación que justifican el dominio de pocos sobre las mayorías, actitudes etnocéntricas (ya sea de parte de élites blancas, de mestizos adormecidos, de fanáticos con lemas indianistas, de apologistas del occidente cristiano), pautas económicas en el plano nacional y mundial, las invasiones tecno-científicas, la industria armamentista, la difusión de drogas en todos los estratos sociales, la violencia endémica en las Américas. Por eso, solidaridad eclesial con dichos sectores de la humanidad implica encarar rasgos sistémicos y pasividades que perjudican a personas y pueblos.

En el complejísimo acontecer amazónico, andino, planetario, la comunidad eclesial es invitada a ver signos de los tiempos, y a discernir obras del Espíritu. Lo eclesial es significativo cuando tiene rostros y comportamientos amazónicos, guaraníes, mayas, andinos, mestizos, etc., que son signos de vida. Aquí hay genuina sacralidad. El evangelio nos convoca al discipulado, convoca hacia el Reino de Dios que es plena felicidad y que favorece a seres humanos marginales. Esto conlleva criterios éticos, con los cuales encarar males endémicos, cuestiones sagradas, vicios sectarios.

El Documento preparatorio al Sínodo señala líneas de acción. 1) Línea profética, que no está de acuerdo con nefastos programas económico-culturales. De este modo se siguen las huellas de Jesús, y hoy es recalcada una urgente conversión ecológica. 2) Línea ministerial y de liderazgo; esto implica que en cada pueblo estructuras monoculturales y machistas sean reemplazadas por dinámicas comunitarias y sinodales. 3) Líneas de espiritualidad, a fin de « sentir con el corazón y mirar con los ojos de Dios a poblaciones amazónicas e indígenas » (sección III). En este sentido es desarrollada una mística intercultural (que supera el enjaulamiento neocolonial que envuelve mucho programa de Iglesia).

Con respecto a la problemática sectaria no hay que olvidar que en ámbitos católicos ella suele darse. Además, hay que tomar en cuenta vicios proselitistas y formas distantes del Evangelio en el cristianismo latinoamericano. El desafío de sectas (en especial las fundamentalistas) ha sido abordado por Thierry Linard (con su acuciosa información e interpretación de lo religioso-político). Florencio Galindo, experto en sectas, indica sus ambigüedades y a la vez como ellas ofrecen bienestar a personas. « La experiencia vivida en tales grupos es por regla general una ayuda psicológi-

ca que permite a las personas recuperar momentáneamente cierto equilibrio interior en situaciones que todo las llevaría a la desesperación». ²⁰ Galindo luego lamenta que tal alivio no vaya acompañado de acciones a fin de cambiar situaciones injustas.

Otra gran cuestión es el fatalismo ante la maldad (que sobresalen en sectores evangélicos); un testimonio: « parece que la Providencia nos ha abandonado a la merced de mil demonios pequeños que se meten en todas circunstancias, que parecen atarnos las manos ». ²¹ La subordinación y la resignación hacia maldades es un modo de contribuir a la difusión de realidades negativas (y esto afecta en menor o mayor grado a todos los cristianos).

Otro asunto complicado es entenderse con evangélicos y con nuevos movimientos religiosos (a veces llamados sectarios) que creen en espíritus y otras entidades culturalmente sagradas. Ahora bien, andinos, amazónicos, guaraníes, mapuches, mayas, y otros, tienen constantes intercambios con espíritus (que en cada contexto tienen sus propias denominaciones). Se trata de fuerzas e identidades en el medio ambiente, en las personas, en el acontecer histórico. No se trata de mera superstición. Más bien son fuerzas vitales, con aspectos malévolos y benévolos. No es algo dicotómico. Como anota Richard Quispe: « las acciones de los espíritus se componen de una parte negativa y otra positiva; esta es la razón por la cual la visión dual cristiana sobre el bien y el mal no se la puede aplicar [...]. El Espíritu de Dios y los espíritus de la tierra están plenamente comprometidos en defender la vida y la dignidad del ser humano y de toda la creación ». ²² Por eso, una sana

²⁰ F. GALINDO, *El "fenómeno de las sectas" fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*, Verbo Divino, Estella 1994, 41. Galindo lamenta no unirse para cambiar realidades inhumanas. En Bolivia, M. MORALES, *Denominaciones cristianas no católicas en Bolivia*, Ceb, La Paz 2002, 145, lamenta el « asalto » a comunidades católicas por parte de grupos fanáticos, reconociendo que la « comunión de todos los cristianos se apoya en la plegaria de Jesús, no en nuestras capacidades ». En Perú, R. PÉREZ, « Las apropiaciones religiosas de lo público. El caso de los evangélicos en el Perú », en C. ROMERO (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú*, Pucp, Lima 2016, 214, anota que se « acrecienta la presencia pública de sectores vinculados al conservadurismo – y en muchos casos al fundamentalismo-religioso ».

²¹ M.A. MANSILLA, « Cuando el Diablo anda suelto », en *Voces del pentecostalismo latinoamericano*, vol. III, Relep, Concepción 2009, 95.

²² R. QUISPE, « Defender la vida. El Espíritu y los espíritus en la teología andina y cristiana », en *Teología Andina II*, Plural, La Paz 2006, 179 y 186.

actividad evangelizadora no pone a los espíritus en un paréntesis ni como simple error. Las creencias están ahí, y afectan la convivencia, y ellas enmarcan los conflictos humanos y las iniciativas de reconciliación.

Permítanme mencionar experiencias en la región de Cuzco, y en la selva en Pucallpa. He realizado reflexiones sobre espíritus y brujerías (con gran peso en imaginarios del pueblo), y sobre muy concurridas celebraciones donde hay sincretismo. Son realidades que han sido tachadas como paganas. Me han conmovido las miradas y los silencios de quienes estaban presentes. Hemos dialogado. Había posturas contrapuestas entre personas indígenas (y entre mestizos), deseos intensos de resolver malestares. He propuesto desatar nudos e intolerancias al interior de cada comunidad. Se ha terminado rogando a Dios que abra corazones y mentes agobiadas por temores y prejuicios.

En el continente urgen acciones, en la sociedad civil, y al interior de las iglesias, a fin de lúcidamente confrontar maldades y sectarismos (ya sea geo-políticos, económicos, simbólicos, pseudo-espirituales). El drama más hondo no es debido a grupos religiosos y proselitistas, sino más bien debido a ingenuas actitudes de absolutizar elementos económico-culturales. Dan ilusiones de felicidad. También cabe desentrañar idolatrías seculares, que alienan a pueblos. Son realidades que perjudican a ya frágiles sectores amazónicos, mestizos, indígenas.

En cada pueblo preocupan las necesidades básicas que afectan a cada persona. Hay propuestas de soluciones.

¿Es posible superar inercias y encierros en lo individual? ¿Se desea construir un camino realista, urgente, apasionante? ¿Pueden haber campañas eco-solidarias con adecuados íconos, como la ya sugerida: «somos agua y Amazonía»? ¿Es factible encarar maldades como las ya mencionadas? A fin de cuentas ¿cómo generar interculturalmente un buen-con-vivir en la Casa Común?

Con respecto a trayectorias creyentes, hay exigencias planetarias y locales. En contextos andinos, Simón Pedro Arnold pregunta: «¿no sería acaso tiempo de reconocer la legitimidad cristiana de formas diversas de expresión de la fe, en una sana y respetuosa cohabitación dialogante?», y luego propone: «ponernos a la escucha del Espíritu que gime, habla y canta en todas las religiones de la vida [...] [y en especial] en la cultura postmoderna que pone en jaque todos los discursos»; y también se hace

memoria y agradece la « tradición de las Iglesias primitivas [...] que recogió de una pluralidad de culturas su precioso carácter de catolicidad ».²³

En cada ámbito cristiano ¿cómo plantearse la revitalizadora pentecostalidad, y la lucha espiritual contra maldades? Las experiencias sagradas referidas a espíritus, y los dramas debido a maldades, escasamente son abordadas en la labor evangelizadora. A quienes somos católicos nos interpelan reflexiones de evangélicos con iniciativas solidarias, presencia en estrategias de justicia y paz, y sistematizaciones de pentecostalidad.²⁴ Se siente la importancia de que los católicos seamos más agentes de pentecostalidad ecuménica.

Conclusión y deseables acciones

Al cuidar (y ser cuidado) en la Casa Común, y al compartir el Evangelio para el bienestar humano, renacen espiritualidades. Es deshumanizante la colonialidad (en espacios de poder, de pensamiento, de religión). En cada rincón del mundo nos vamos emancipando al cultivar plurales sabidurías y caminos de fe. Siendo evangélicas las responsabilidades de la Iglesia, se mira hacia adelante. Son encaradas señales de los tiempos (relevantes para la humanidad), y, son reconocidas rutas del Espíritu. Las comunidades eclesiales – conducidas por el Espíritu de Jesús – confrontan neo-idolatrías y colonialidades, el exitismo individual, la sacralización económica. Al hacerlo ellas son como semillas del Reino que sorprende al mundo.

Hay prioridades de carácter pan-amazónico-afro-andino: sobrepasar la maldad, discernir sincretismos y creencias en espíritus, generar fuerza local y mundial. El comportamiento sectario y anti-ecuménico es inaceptable. Al formar parte de multitudes creyentes y festivas, es confrontado el unilateralismo eclesiástico y el pietismo cristiano. También indignan las crueldades humanas y ecológicas. Tomando en cuenta estos factores ¿qué acciones

²³ S.P. ARNOLD, *Ensayos Andinos*, Ideca, Verbo Divino, Cochabamba 2009, 201 y 246.

²⁴ Al respecto ver la sólida propuesta del pentecostal peruano: B. CAMPOS, *El principio pentecostalidad*, Kerigma, Salem 2016. Algo similar plantea el teólogo evangélico Juan Sepúlveda mediante la acción social desde instancias cristianas (que ha editado Treinta años soñando con porfía, Sepade, Concepción 2005).

pan-amazónicas-andinas son deseables? Con procedimientos sinodales son afianzadas comunidades de fe, organismos apostólicos, movimientos de espiritualidad, acciones socio-culturales. Son afianzadas porque responden al dinamismo del Espíritu de Jesús, profeta de libertad y abrazo de Dios.

Terza sessione
Martedì 26 febbraio, ore 9-13

RELAZIONE

La ecología integral en la Amazonía a la luz de la *Laudato Si'*

Rev. P. FRANCISCO JAVIER ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, SI

El presente texto recorre algunos hilos directrices de la Encíclica *Laudato Si'*, apuntando a su vez a temáticas que atañen de un modo particular a la Amazonía, a la situación de la naturaleza en ella y a la de las personas que la habitan. Sin embargo, tal como fue solicitado al autor, se detiene con más intensidad en las vetas que animan la reflexión de la Carta, dado que las cuestiones que se referirán a la Amazonía encontrarán un mayor desarrollo en otras aportaciones de la misma jornada del Seminario. Aquí solo se espigan algunas realidades amazónicas, sabiendo que la Encíclica proyecta su propia luz sobre ellas.

De hecho, la Encíclica menciona de modo explícito a la Amazonía en el n. 38, refiriéndose a ella – junto a la cuenca fluvial del Congo – como « pulmones del planeta repletos de biodiversidad ». Señala que estos lugares tienen importancia « para la totalidad del planeta y para el futuro de la humanidad ». Además de recordar la riqueza y valor de lugares como la Amazonía, la Carta indica su fragilidad, expuesta a « los enormes intereses económicos internacionales ». Citando el Documento de Aparecida (2007) dirá que existen « propuestas de internacionalización de la Amazonía, que solo sirven a los intereses económicos de las corporaciones transnacionales ». Finalmente, en ese mismo número agradece la labor de organizaciones internacionales y de la sociedad civil que sensibilizan a la población sobre esta problemática, realizan cooperación y ejercen mecanismos de presión para que los países

protejan esta riqueza propia, que pertenece al acervo propio de toda la humanidad.

El presente texto¹ comienza subrayando la necesidad de la acción de gracias y la alabanza por la naturaleza para poder despertar de manera espontánea el aprecio y el cuidado por ella. Se detiene a continuación en la consideración de las problemáticas medioambientales actuales, que están degradando, al mismo tiempo, tanto a la naturaleza, como al propio ser humano, pues el ámbito natural y el humano se deterioran juntos (LS 48). De modo particular, está afectando a las poblaciones humanas más pobres, que son las más amenazadas. En tercer lugar, explora las raíces profundas del daño que experimenta la naturaleza y que tienen un origen humano. Somos nosotros los causantes de un incremento del sufrimiento del medioambiente. En el cuarto epígrafe se refiere a un concepto clave de la Carta, la « ecología integral », refiriendo las distintas componentes que contiene, que van mucho más allá del mero cuidado de la naturaleza, abarcando el conjunto de dimensiones de la vida humana. Los dos últimos epígrafes están dedicados a las propuestas que la Encíclica expone para afrontar este desafío: el diálogo para la dimensión social y la espiritualidad – y la correspondiente educación – para la dimensión personal.

1. La acción de gracias, puerta que conduce al cuidado de la creación

La Encíclica ofrece su propio título como pórtico de entrada al cuidado de la Casa Común: *Laudato Si'*. El texto consiste en un cántico, una alabanza a Dios por la creación, una acción de gracias por el regalo de la vida que nos ha sido dada. Esa exclamación constituye la vía de acceso a la protección del medioambiente.

La expresión *Laudato Si'* forma parte de una misma familia de títulos que el Papa Francisco nos ha ofrecido en sus documentos, en los que aparece de modo constante una referencia a la alegría: *Evangelii Gaudium*, *Amoris Laetitia*, *Gaudete et Exsultate* o *Veritatis Gaudium*. Hablar de Dios supone expresar su condición de buena

¹ Este artículo es deudor de otros trabajos previos del mismo autor: « Cuidar la creación, defender al pobre », en *Sal Terrae* 101 (2013) 119-132; *Id.*, « “Nacer de nuevo” para una ecología integral », en *Manresa* 87 (2015) 339-350; *Id.*, « Defender al pobre y proteger la naturaleza », en *Revista de fomento social*, 281 (2016) 81-98; *Id.*, *Diez cosas que el Papa Francisco quiere que sepas sobre ecología*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2016.

noticia para el ser humano: Dios es gracia, suscita nuestra alabanza y provoca nuestro agradecimiento.

En la puerta de entrada de esta Encíclica resuena el eco de la primera página del Génesis, del relato de la creación (1, 1 – 2, 3). Esa narración también es un canto envolvente, que asciende cada día que pasa y que cuenta con su propio estribillo: « Y vio Dios que era bueno. Pasó una tarde, pasó una mañana, día tercero » (o cuarto, quinto o sexto...). El punto culminante se alcanza con la creación del ser humano. Es entonces cuando Dios mira todo lo que había creado y vio que « era muy bueno » (1, 31).

Aunque no es el texto más antiguo, los Judíos quisieron situar esta narración de la creación al inicio de la Torah, al igual que la Biblia cristiana lo ubica al comienzo de sus páginas. Este relato invita a interpretar la historia de salvación en clave de la bondad, belleza y misericordia de Dios y de su creación. La creación entera es un regalo maravilloso de Aquel que es todo bien. En nosotros produce admiración y una desbordada acción de gracias.

Durante siglos, la creación para los Israelitas no comprendía más allá de la extensión del Fértil Creciente, la estrecha franja de su media luna. Todo lo demás era tierra ignota. Aquella pequeña y limitada expresión de la majestuosidad creadora de Dios provocaba su más elevada admiración.

1.1. *La admiración que suscita la Amazonía*

¿Qué habría sido si hubieran conocido la Amazonía? ¿Cómo se habrían expresado? Tal vez se habrían quedado deslumbrados por sus dimensiones y exuberancia, por su diversidad y riqueza, por la generosidad que en ella exhibe la naturaleza y la variedad de la presencia humana. Hablamos de 6,7 millones de km² de bosque en 8 países (22 veces la superficie de Italia), del 20% del agua dulce del planeta, de más de 2.500 especies de peces identificadas, más de 40.000 de plantas, de 2.200 nuevas especies descritas desde 1999 y de la existencia de 350 grupos indígenas y de un gran número de pobladores hasta alcanzar los 34 millones de personas.²

Ningún número puede dar cuenta de la vastedad de esta realidad única e inextricablemente hermanada. No podemos abarcar

² Cfr. S. CHARITY – N. DUDLEY – D. OLIVEIRA – S. STOLTON (eds.), *Living Amazon Report 2016. A Regional Approach to Conservation in the Amazon*, WWF Living Amazon Initiative, Brasilia – Quito 2016.

con nuestra conciencia la riqueza rebosante de la Amazonía. Queremos desentrañar su misterio y sobreabundancia bajo el lenguaje de la cuantificación resulta tarea imposible. Solo el asombro continuado ante una realidad que nos supera da los pasos iniciales hacia una comprensión recta de lo que vemos.

1.2. *Gratitud, alabanza, amor y cuidado*

El asombro, la fascinación que la realidad produce en nosotros, engendra gratitud. Agradecemos aquello que admiramos, pues lo percibimos bueno y digno de ser querido. Entonces, la mirada se transforma en una forma de caricia, que no pretende sorprender la intimidad ajena, ni poseer las cosas, sino que goza respetuosamente de la belleza y la bondad de las personas y las realidades. El Papa Francisco dice que « el verdadero amor siempre es contemplativo, nos permite servir al otro no por necesidad o por vanidad, sino porque él es bello, más allá de su apariencia » (EG 199). Así estamos invitados a contemplar la creación. También nos recuerda cómo Francisco de Asís se acerca a la naturaleza con « estupor y maravilla » (LS 11) y que de esa actitud brota su alabanza al Creador. Las cosas no son meros objetos de uso a nuestra disposición, sino un verdadero don que nos alegra: « el mundo es algo más que un problema que resolver, es un misterio gozoso » (LS 12). De ahí que la contemplación de la creación en general, y de la Amazonía en particular, suscite el agradecimiento a Dios y convoque la alabanza, con corazón encendido.

La naturaleza tiene una entrañable capacidad evocativa, es una suerte de sacramento de Dios, pues es signo de él y nos une a él. « Cuantos creen en Dios [...] escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación » (GS 36); es como un « espléndido libro en el cual Dios habla » (LS 12); « todo el universo material es lenguaje del amor de Dios, de su desmesurado cariño hacia nosotros » (LS 84). Por eso, aunque nos maravilla lo que vemos y alabamos lo que contemplamos, finalmente nuestra loa se encamina hacia el Creador, a quien reconocemos en su desmesura por la grandiosidad de su obra. Caer en la cuenta de que la presencia del Señor asoma en las criaturas mueve al agradecimiento hacia el Creador: « cuando tomamos conciencia del reflejo de Dios que hay en todo lo que existe, el corazón experimenta el deseo de adorar al Señor por todas sus criaturas y junto con ellas » (LS 87).

Asimismo, en el momento en que agradecemos, nos percatamos de haber adquirido un compromiso de cuidado. Un regalo se nos confía; ignorarlo, desdeñarlo o destruirlo constituye una afrenta, un desprecio. Las cosas adquieren un valor adicional cuando son regaladas, pues vienen engalanadas con el afecto de quien nos las dio. Cuanto más valoramos a quien las donó, más esmero ponemos en ellas. No se cuelga el dibujo de un niño en la pared por el valor de su pintura, sino para enmarcar la belleza de su corazón generoso.

Así sucede también con la creación, nos ha sido regalada como expresión del cariño de Dios, y eso la convierte en acreedora de nuestro cuidado. No estamos autorizados a expoliar la naturaleza como sus poseedores, como si no tuviéramos que dar cuenta a nadie de lo que hagamos de ella. Dios no nos entregó la creación para que la explotáramos; la dejó a nuestro cuidado creyendo confiarla en buenas manos: « la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como “señor” del universo consiste en entenderlo como administrador responsable » (LS 116). El reconocimiento del mundo como un don recibido del amor del Padre conduce a un cuidado lleno de ternura. Como dice el Santo Padre, « la creación no es una propiedad, de la cual podemos disponer a nuestro gusto; ni mucho menos, es una propiedad sólo de algunos, de pocos: la creación es un don, es un regalo, un don maravilloso que Dios nos ha dado para que cuidemos de él y lo utilicemos en beneficio de todos, siempre con respeto y gratitud ».³

La lógica humana del amor crece en forma de espiral. Parte del reconocimiento del bien recibido, que nos hace sentirnos bendecidos y amados y suscita en nosotros el agradecimiento, el cual a su vez eleva su expresión en forma de alabanza y cuidado. Es un diálogo entre el amado y el amante que en su despliegue engendra frutos de ternura. Agradecer, amar y cuidar son tres verbos que los seres humanos conjugamos siempre unidos cuando correspondemos al cariño recibido. De modo semejante, el diálogo entre Dios y el ser humano permite descubrir la naturaleza toda como regalo, revestida de hermosura, colmada de belleza y bondad. Se revela como bendición, su sentido más auténtico. El agradecimiento sentido da lugar a una solicitud por todo lo creado, en

³ FRANCISCO, *Discurso a los participantes en el I Encuentro mundial de movimientos populares*, Roma, 28 octubre 2014.

especial por lo más débil. En ese cuidado la comunicación en clave de amor se expresa y fortalece. Se cuida lo que se ama.

El Santo Padre es consciente de que urge atender la naturaleza herida y amenazada, pero sabe que nuestro empeño en defenderla será esfuerzo desganado de un día si antes no la amamos profundamente. Agradecerla como regalo desbordante de Dios será camino seguro hacia un cuidado esmerado. Resultará ligero y llenará de alegría, será la expresión de un amor que corresponde. Por eso, para proteger la vida antes deberemos decir ante ella: ¡gracias!

En una medida semejante sucede así con la Amazonía: solo nuestra alabanza y agradecimiento por ella, percibir en ella el eco de la trascendencia que nos une al Creador, nos moverá a cuidarla y protegerla en los grupos humanos que la habitan y en sus especies, en toda su extensión geográfica.

2. La vida amenazada

En medio de una creación deslumbrante, verdadero regalo divino, en las últimas décadas hemos acumulado evidencias que muestran la degradación progresiva a la que la estamos sometiendo. Han saltado todas las alarmas y cada día se acumulan nuevas advertencias. No es posible que sigamos viviendo así, el planeta no lo resiste. Nuestro crecimiento económico a costa de la naturaleza no puede sostenerse. Nuestro modo común de vida es insostenible.

2.1. Transformación humana de la naturaleza

El ser humano ha venido transformando su entorno natural desde su irrupción en la historia. El *homo sapiens* fue ocupando territorios con climas y ecosistemas nuevos desde su cuna africana, gracias a su capacidad de adaptación y a la modificación instrumental de su ambiente para hacerlo habitable. La utilización de las tierras para su cultivo y el dominio sobre algunas especies de animales sobre las que ejerce el pastoreo y su cría doméstica, permitieron que ocupara espacios hostiles, en apariencia, a la pobre y delicada condición humana. Llevamos milenios ocupando desiertos y habitando en el Ártico, viviendo de los recursos marinos en las costas o en los más elevados altiplanos, junto a ríos o en montañas, en la más absoluta diversidad de circunstancias

naturales. Allá donde el ser humano ha existido, ha transformado su entorno natural. Es por ello difícil dar con espacios vírgenes.

Todo lo obtenemos de la naturaleza: el vestido, la comida, la bebida, las sustancias curativas, los materiales para la construcción o para la producción de instrumentos. Nuestra capacidad de utilizar las cosas y de convertirlas en medios de los que podemos valernos para subsistir nos ha permitido desarrollarnos.

El Neolítico dio una vuelta de tuerca en esta transformación de los espacios naturales. Se roturaron nuevas tierras y determinados cultivos fueron extendiéndose como un manto uniforme por lo que antes habían sido frondosos bosques. Sucedió por medio de la quema de terrenos, la tala de los árboles o la metamorfosis de humedales en tierra cultivable. También la necesidad de pastos para el ganado fue ocupando espacios, no pocas veces colisionando con las actividades agrícolas. En algunos casos se trató de una verdadera lucha por domesticar los espacios naturales, por hacerlos humanamente habitables.

2.2. *Un grave deterioro medioambiental*

Sin embargo, todo se aceleró con la repentina aparición de la revolución industrial, con el uso masivo de las máquinas y de los combustibles fósiles. « Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra Casa Común como en los dos últimos siglos » (LS 53). El uso obligado de los bienes de la naturaleza por parte del ser humano, derivada necesaria de nuestra condición material, se convirtió a partir de entonces en un expolio desbocado.

Aun podríamos ser más exactos y afirmar que el mayor daño lo hemos producido desde la Segunda Guerra Mundial, tras la cual los procesos industriales se extendieron por todos los países. Llama la atención la capacidad de transformación y destrucción que ha alcanzado el ser humano en unos pocos años y cómo hemos dejado al descubierto, desnuda, la vulnerabilidad de la tierra y su costosa regeneración.

La Encíclica *Laudato Sí'*, de entre los muchos daños que experimenta hoy la tierra, refiere cuatro manifestaciones de su deterioro. En primer lugar, selecciona *la contaminación y los desechos* que generan los procesos productivos. Hemos dado lugar a una creciente invasión de residuos que se acumulan, ensucian y envenenan: estamos creando « un inmenso depósito de porquería » (LS 21). Los entornos humanos se contaminan, causando enormes

perjuicios sobre la salud de las personas e impidiendo el sano desenvolvimiento de otras especies. Esto ha sido posible porque por primera vez en la historia hemos transformado los procesos naturales cíclicos, que regeneran y reutilizan la materia, en procesos lineales que comienzan por la extracción de materiales, continúan con su transformación y consumo y finalizan en forma de residuos inutilizables. Amontonamos basura en cantidades colosales.

En segundo lugar, se refiere al *calentamiento climático*: « hay un consenso científico muy consistente que indica que nos encontramos ante un preocupante calentamiento del sistema climático » (LS 23). Este calentamiento encuentra una causa decisiva en la quema de combustibles fósiles, en los que durante millones de años se ha acumulado y fijado CO₂ atmosférico y que es liberado al aire nuevamente durante la combustión, produciendo un efecto invernadero que aumenta las temperaturas. Asimismo, la deforestación, presente en todo el planeta, pero con especial virulencia en el Amazonas, genera emisiones de estos gases. Este fenómeno está provocando el aumento global de las temperaturas, alterando los patrones climáticos y desencadenando una mayor virulencia y frecuencia de episodios como inundaciones y sequías. Estamos a tiempo de evitar males mayores, pero para ello tendríamos que modificar la tendencia, algo para lo que no parecemos preparados.

En tercer lugar, alude a la *pérdida de biodiversidad*, que se manifiesta en la extinción de numerosas especies naturales. Es debida a la sobreexplotación pesquera, a la destrucción de biotopos específicos, a la libre circulación de especies invasoras que han encontrado hoy una *pangea* efectiva por la que expandirse sin fronteras físicas y a la transformación del clima. Estamos extendiendo una cortina de muerte que avanza por el planeta, provocando la destrucción de la diversidad de la vida y rompiendo con ella los delicados equilibrios naturales. Nos encontramos en lo que algunos autores denominan la sexta gran extinción de la historia de la vida en la tierra.⁴ En el pasado estas extinciones masivas constituían acontecimientos episódicos, provocados por algún cataclismo. La actual está desencadenada por el ser humano. Se trata de un proceso cuya velocidad estamos en condiciones de aminorar, pero que no será posible detener.

⁴ Cfr. E. KOLBERT, *The Sixth Extinction, an Unnatural History*, Bloomsbury Publishing Plc., London 2014.

Por último, menciona *el agua*, cuya disponibilidad disminuye y que en los espacios humanos aparece cada vez más contaminada, afectando a la salud de las personas. El agua potable es indispensable para los ecosistemas terrestres y acuáticos y no menos para el desarrollo humano. Se trata de un bien escaso, ya que solo el 2,5% del agua en la tierra es dulce; casi toda es agua marina. Y de ese exiguo porcentaje, el 67% se encuentra capturada en la Antártida, en los hielos terrestres del Ártico y en los glaciares de montaña. Sin embargo, los ecosistemas que dependen del agua dulce son muy numerosos y albergan una enorme diversidad biológica. El riesgo que pende sobre el agua dulce amenaza todos estos medios de vida.

Más allá de los graves problemas medioambientales que menciona el Papa Francisco en su Encíclica, otros análisis han tratado de aportar luz sobre estos perjuicios ejercidos sobre la creación. En 2009 Johan Rockström y Will Steffen⁵ definieron *los límites planetarios* que no deben superarse si se quiere preservar un espacio de seguridad para la vida de la humanidad. Se trata de nueve límites que señalan las grandes áreas que tener en cuenta.⁶ Añaden a los males ya dichos la acidificación de los océanos, la disminución de la capa de ozono, el deterioro de los ciclos del fósforo y el nitrógeno, el uso del suelo para agricultura, pastos para animales, edificación y explotación forestal, la contaminación atmosférica con materias nuevas y la contaminación química generada por la producción industrial.

2.3. *El ambiente natural y el ambiente humano se degradan juntos*

Este deterioro del medioambiente está afectando a la vida en general, también a la vida humana y particularmente a los más pobres, pues está añadiendo costes a la existencia de los excluidos. El Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) dedicó su informe sobre desarrollo humano de 2011 a la doble cuestión de sostenibilidad y equidad.⁷ Al reflexionar sobre la relación entre

⁵ Cfr. J. ROCKSTRÖM – W. STEFFEN et al., «Planetary boundaries. Exploring the Safe Operating Space For humanity», en *Ecology and Society* 14 (2009) art. 32.

⁶ Una buena explicación puede encontrarse en J. SACHS, *La era del desarrollo sostenible*, Deusto, Bilbao 2015, en su cap. VI («Los límites planetarios»).

⁷ Cfr. PNUD, *Informe sobre desarrollo humano. Sostenibilidad y equidad. Un mejor futuro para todos*, 2011. Puede encontrarse en <http://goo.gl/MDJm8L>.

ambas indicaba que «el problema principal son las consecuencias adversas que tiene la falta de sostenibilidad ambiental en el desarrollo humano, en especial para los desfavorecidos de hoy».⁸ Afirmaba también que «la degradación del medioambiente afecta más a los pobres y desfavorecidos. Este hecho no sorprende a nadie».⁹

La Encíclica recoge con especial cuidado esta relación entre el deterioro medioambiental y su impacto sobre los más desfavorecidos. Señala 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» (LS 49). Como dirá en una de las frases que conviene recordar de su Carta Encíclica: «no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental» (LS 139). Puede afirmarse que la preocupación del Papa en *Laudato Si'* no es exclusivamente “verde”, sino por la vida amenazada en general, la de tantos seres vivos y la de infinidad de seres humanos marginados. Pues, de hecho, «el ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos» (LS 48).

Este impacto sobre las poblaciones humanas vulnerables se produce en una diversidad de modos. A algunos de ellos hace alusión la propia Encíclica. Así, el incremento de los *contaminantes atmosféricos* afecta a toda la población, pero los excluidos suelen habitar las zonas más afectadas, no pueden trasladar sus viviendas, utilizan combustibles que generan muchos gases y así inhalan humos dañinos para su salud (cfr. LS 20).

Existen empresas que desplazan sus actividades más contaminantes a países en los que la normativa medioambiental es menos estricta (cfr. LS 51), a veces con consecuencias mortales para la población local. Un ejemplo clásico de ello es el desastre de Bhopal, India, en 1984, donde el accidente de una fábrica de pesticidas de propiedad mayoritaria de *Union Carbide* – empresa con sede norteamericana – provocó la muerte de millares de personas. Permanece como paradigma de los peligros de estas prácticas. Es también frecuente «la exportación hacia los países en desarrollo de residuos sólidos y líquidos tóxicos» (LS 51), donde los impactos sobre la salud de las personas quedan fácilmente ocultos.

⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁹ *Ibid.*, p. 49.

Se estima que existen más de 650 millones de personas *sin acceso a agua potable depurada*,¹⁰ lo cual es fuente de enfermedades debido a la proliferación en esa agua de microorganismos y sustancias químicas. Los niños son los peor parados, elevándose la mortalidad infantil (cfr. LS 29). También es frecuente la contaminación de las cabeceras de los ríos debida a las actividades extractivas. « Este mundo tiene una grave deuda social con los pobres que no tienen acceso al agua potable, porque eso es negarles el derecho a la vida radicado en su dignidad inalienable » (LS 30). En ese mismo número se critica la privatización del agua que condiciona su acceso a los medios económicos disponibles, más escasos entre los pobres. El agua potable es un bien universal.

El calentamiento global provocará la *subida del nivel de los mares*, lo cual impactará en la vida de las poblaciones humanas costeras. Pero serán nuevamente los pobres los más afectados (cfr. LS 48), ya que se verán obligados a migrar, tal vez incluso de forma masiva.

Pueden mencionarse *otras situaciones* en las que el deterioro medioambiental impacta sobre los pobres, y a las que no alude la Encíclica. El cambio climático está limitando la capacidad de las familias pobres para hacer frente a su vulnerabilidad. Los desastres naturales están afectando a las cosechas y producen plagas y enfermedades que generan gastos adicionales. A su vez, cuando se pierden cosechas, se elevan los precios de los alimentos. Esto impacta en la vida de los pobres, pues disponen de un colchón de recursos más fino para hacer frente a estos episodios. Tienen menor capacidad de adaptación a los escenarios a que dará lugar el cambio climático. Los pobres son más vulnerables a estos fenómenos porque tienen menor capital inicial y porque sus sistemas de protección familiar, comunitario y financiero son escasos. Es más difícil para ellos adaptarse a las consecuencias del cambio climático. Incluso existe el riesgo de que las políticas de reducción de emisiones de gases de efecto invernadero eleven los precios de los alimentos.¹¹

¹⁰ Cfr. WORLD HEALTH ORGANIZATION & UNICEF, *Progress on Sanitation and Drinking Water. 2015 Update and MDG Review*, 2015, en <http://goo.gl/aqfeQH>.

¹¹ En noviembre de 2015 el Banco Mundial publicó un lúcido y preocupante informe sobre los impactos del cambio climático en la pobreza: cfr. WORLD BANK GROUP, *Shock Waves. Managing the Impacts of Climate Change on Poverty*, en <https://goo.gl/VCCQixj>.

De otra parte, la *migración forzada por motivos climáticos* aumenta en el mundo, si bien no se conocen las cifras exactas y las estimaciones de cara al futuro presentan grandes horquillas.¹² Estas personas están desamparadas por la legislación internacional, que no contempla la consideración de desastres naturales, como terremotos, sequías o inundaciones, en el reconocimiento del estatuto del refugiado.

Las *poblaciones indígenas* merecen una mención especial, pues en ellas se entrecruzan los perjuicios sufridos por la naturaleza y por los excluidos. Muchas comunidades indígenas en el mundo están viendo afectados sus modos de vida debido particularmente a la expansión de la explotación natural y minera.¹³ Han resultado desplazadas de sus tierras, han experimentado la contaminación del suelo y de sus aguas y sienten amenazadas sus formas de vida y su cultura (cfr. LS 146).

2.4. *El deterioro ecológico y humano de la Amazonía*

La Amazonía ha sido explotada desde hace muchas décadas, objeto de expolio constante por parte del ser humano, que la ha considerado una tierra virgen cuyos recursos estaban al alcance de quien los ambicionara para apropiarse de ellos y obtener un beneficio. Queda como ejemplo histórico la “fiebre del caucho” que involucró durante los siglos XIX y XX a varios países de la Amazonía y que contribuyó al crecimiento de ciudades como Manaus en Brasil, o Iquitos en Perú. Bajo su explotación se produjeron numerosos desmanes sobre la población local, indígena o ribereña.

En la actualidad se ve sometida a una larga serie de amenazas, como son la expansión de los monocultivos y de la ganadería, la construcción de numerosas presas que rompen la continuidad del flujo de los ríos, el desarrollo de numerosas infraestructuras de transporte, las actividades mineras o la deforestación.¹⁴ Se trata de

¹² Cfr. INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION, *Migration and Climate Change*, en <https://goo.gl/yV8OLN>.

¹³ Puede consultarse K. WESSENDORF, *El Mundo Indígena 2011*, 2011, en <http://goo.gl/o8EVgM>.

¹⁴ Cfr. CHARITY – DUDLEY – OLIVEIRA – STOLTON (eds.), *Living Amazon Report 2016*, cit., 42-61.

realidades que están lentamente transformando la realidad de la Amazonía y debilitando sus equilibrios.

Toda esta actividad humana está a su vez sometiendo a presiones a las poblaciones indígenas y ribereñas, que habitan la Amazonía. No es infrecuente que vean vulnerados sus derechos, en particular, a la libre determinación, a la identidad cultural, al agua, al hábitat o a la no criminalización cuando se movilizan por la defensa de sus derechos.¹⁵

3. El origen de las amenazas a la vida

La Encíclica *Laudato Si'* emprende de forma valiente el ejercicio de identificar la fuente profunda de donde brotan las amenazas actuales hacia el medioambiente y hacia los excluidos. Insiste en que la degradación del medioambiente y de las condiciones de vida de los más pobres tienen el mismo origen: « la misma lógica que dificulta tomar decisiones drásticas para invertir la tendencia al calentamiento global es la que no permite cumplir con el objetivo de erradicar la pobreza » (LS 175). No hay dos causas, sino una sola que daña la creación, a la vez que hace este mundo más inhóspito para los últimos.

3.1. Las causas del deterioro socioambiental

En primer lugar, alude al propio corazón humano, que alberga carencias éticas y espirituales que le llevan a degradar el entorno y la convivencia humana (cfr. LS 6). Aquí nos encontramos de cara con *el pecado del ser humano*, que le lleva al narcisismo, la codicia y la avidez de poder, y que son origen de la exclusión de los frágiles y de la explotación de la naturaleza, rompiendo las relaciones de armonía con la creación, con el prójimo y con Dios (cfr. LS 66).

Una segunda componente a la que alude la Encíclica consiste en el *relativismo cultural* dominante, que conduce al ser humano a existir bajo la ilusión de que es el creador de sus propios fines. Se ha erigido en creador autónomo de significado de las cosas, sin respetar los que ellas poseen en sí mismas. Obrando de este modo ha negado la existencia de ninguna instancia superior. De ahí que

¹⁵ Cfr. REPAM, *Informe Regional de vulneración de derechos humanos en la Panamazonía*, Quito 2018.

la libertad individual no respete los límites inherentes a la naturaleza y prescindida de los fines que las realidades tienen. Así se ignora el valor intrínseco de las realidades, que son estimadas solo por su valor de uso (cfr. LS 6). La voluntad humana se erige en la fuente de significado de la realidad, prescindiendo de verdades previas que puedan guiar la existencia. Cuando nos constituimos en el origen de valor y significado, cambiamos el mundo real por otro virtual a la medida de nuestros deseos.¹⁶ « Si no hay verdades objetivas ni principios sólidos, fuera de la satisfacción de los propios proyectos y de las necesidades inmediatas, ¿qué límites pueden tener la trata de seres humanos, la criminalidad organizada, el narcotráfico, el comercio de diamantes ensangrentados y de pieles de animales en vías de extinción? » (LS 123).

Una tercera componente que causa el deterioro de la vida se halla en *el actual modelo de desarrollo* (cfr. LS 43) que – citando a Benedicto XVI – el Santo Padre califica de « superdesarrollo derrochador y consumista, que contrasta de modo inaceptable con situaciones persistentes de miseria deshumanizadora » (LS 109).¹⁷ Ese modo de desarrollo viene espoleado por un consumo inmediatista (LS 162) que ha sido deliberadamente inyectado en nuestra cultura banalizando el ansia de gastar, debilitando la moral del ahorro y devaluando las producciones domésticas a lo largo de todo el siglo XX. Esta forma de consumir nada tiene de espona tánea, sino que es el resultado de un siglo de ejercicio inteligente de la publicidad, dirigido a fomentar el derroche y a suprimir la inclinación a la austeridad de las culturas tradicionales en que el ser humano ha vivido. El individuo actual se siente muchas veces « incapaz de resistirse tanto a las tentaciones exteriores, como a los impulsos interiores ».¹⁸

Este modelo de desarrollo se apoya sobre la *cultura del descarte*, a la que tantas veces alude el Papa Francisco, y que « afecta tanto a los seres humanos excluidos como a las cosas que rápi-

¹⁶ Esta es la cuestión sobre la que el Arzobispo de Canterbury Rowan Williams centra su comentario sobre la Encíclica, en *Embracing Our Limits*, setiembre 2015, en <https://goo.gl/wLW5Yt>.

¹⁷ Cfr. BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate*, 29 junio 2009, 22. A este modelo de desarrollo, Francisco va a oponer otro, que calificará de « humano integral » (LS 109) y « sostenible e integral » (LS 13).

¹⁸ G. LIPOVETSKY, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama 2007, 121. Este autor ofrece un agudo análisis de la introducción y desarrollo de las prácticas consumistas en las sociedades.

damente se convierten en basura » (LS 22). Las realidades naturales y humanas son primero objeto de explotación y de modo sucesivo, sencillamente superfluos, sobrantes (cfr. EG 53). Con la misma desidia con la que se tira una comida que se considera sobrante, se desecha a los excluidos. Esta cultura del descarte se ha extendido como un manto sobre la humanidad en la forma de una « globalización de la indiferencia » (*ibid.*, 54). Nunca hemos conocido mejor que hoy los problemas que afectan al conjunto de la humanidad, ni ha estado tan a nuestro alcance su solución, pero una enorme masa de personas ignora deliberadamente los sufrimientos de sus semejantes, siendo indiferentes a sus desgracias.

Asimismo, *Laudato Si'* denuncia el *mito del progreso absoluto en un mundo limitado*.¹⁹ No hemos comprendido aún de modo cabal la existencia de los límites en nuestro planeta, aunque venimos siendo alertados de ellos desde hace décadas.²⁰ No puede haber desarrollo real cuando se obvia la premisa de los límites del planeta, que comportan barreras no franqueables en la utilización de sus bienes naturales. Esta práctica nos conduce a un desarrollo insostenible, que alcanzará tarde o temprano su fecha de caducidad. El actual modo de desarrollo no pervivirá en el tiempo, esto es seguro, porque su avidez no puede ser satisfecha por el planeta. Por desgracia, no sabemos cuánto costará pagar la naturaleza antes de llegar a ese punto final.

3.2. El paradigma tecnocrático

Este desarrollo se apoya sobre un paradigma tecnocrático que convierte « la metodología y los objetivos de la tecnociencia en un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad » (LS 107). Lo que prevalece detrás de este paradigma es una voluntad de « dominio, en el sentido más extremo de la palabra » (LS 108, citando a Romano Guardini). La razón técnica se sitúa por encima de la realidad. Ese control lo ejercen de modo particular los poderosos, que son los que dominan los debates culturales y el escenario político (cfr. LS

¹⁹ Cfr. D. FARES, « Povertà e fragilità del pianeta », en *La Civiltà Cattolica* 3961 (11 luglio 2015) 35-49: 43.

²⁰ Un hito histórico y ya clásico de advertencia de los límites de nuestro desarrollo se encuentra en D. MEADOWS – J. RANDERS – W. BEHRENS, *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Universe Books, New York 1972, en <https://bit.ly/1n8EMMP>.

52). Ellos utilizan sus recursos económicos, para poner la técnica al servicio de su lucro y de su ejercicio del poder. Se ha erigido de este modo un sistema que « ha impuesto la lógica de las ganancias a cualquier costo sin pensar en la exclusión social o la destrucción de la naturaleza ». ²¹

La reflexión de *Laudato Si'* sobre la causa de la destrucción de la vida es diametralmente opuesta a un discurso predominante que legitima el actual modelo de desarrollo. Se trata de un discurso que converge con *Laudato Si'* en el diagnóstico de los síntomas, pero diverge de ella en la identificación de su origen y también en la solución que propone. Este discurso dominante coincide en señalar que los mayores males actuales consisten en la magnitud de la pobreza y en la destrucción de la naturaleza. Sin embargo, se distancia en los remedios. Por un lado, para superar la pobreza receta más mercado, pues considera que su extensión permite que los pobres atraviesen el umbral de la pobreza. ²² Por otro, para combatir la destrucción de la naturaleza apunta a la tecnología, obviando que, si bien genera muchos bienes, ella misma es la que ha provocado numerosos daños, muchas veces como consecuencia imprevista en el momento en que comenzaba su uso. En realidad, este discurso no propone ningún cambio, sino radicalizar el modo actual de vida, depredador y excluyente, llevarlo a sus últimas consecuencias.

3.3. *Nuevos estilos de vida, producción y consumo*

A este modo de situarse, *Laudato Si'* lo califica de evasivo: « Este comportamiento evasivo nos sirve para seguir con nuestros estilos de vida, de producción y de consumo. Es el modo como el ser humano se las arregla para alimentar todos los vicios auto-destructivos: intentando no verlos, luchando para no reconocer-

²¹ FRANCISCO, *Discurso en el encuentro con los movimientos populares en Bolivia*, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), 9 julio 2015.

²² Consideran que este es el motivo por el que unos 1.100 millones de personas hayan salido de la extrema pobreza desde 1990 hasta 2015 (cfr. BANCO MUNDIAL, *Pobreza: panorama general*, octubre de 2015, en <http://goo.gl/r8SVpo>). En su mayoría, unos 700 millones, se trata de ciudadanos chinos. El mecanismo consistiría en el trickle down, el desbordamiento de los bienes de los incluidos que termina por caer en forma de migajas sobre los pobres, librándolos de su pobreza, cuando así sucede.

los, postergando las decisiones importantes, actuando como si nada ocurriera » (LS 59).

El Papa Francisco en *Laudato Si'* señala que, para superar esta situación, necesitamos modificar nuestro modo de producción, consumo y nuestros estilos de vida.²³ Apelaré a una « valiente revolución cultural »: « es indispensable aminorar la marcha para mirar la realidad de otra manera, recoger los avances positivos y sostenibles, y a la vez recuperar los valores y los grandes fines arrasados por un desenfreno megalómano » (LS 114).

4. La necesidad de una ecología integral

Si la degradación de la naturaleza y la explotación y exclusión de los pobres ocurren bajo la acción de un mismo mecanismo, necesitaremos llevar a cabo un ejercicio único de protección de la vida y de la casa común, una tarea ecológica que abarque todas las dimensiones de la vida, una verdadera ecología integral²⁴ que reúna bajo un mismo esfuerzo la defensa de los pobres y la protección de la naturaleza amenazada.

De hecho, se ha extendido la conciencia de que inclusión y sostenibilidad son dos objetivos que perseguir simultáneamente, de tal manera que la lucha contra la pobreza y la defensa del medioambiente se aborden de modo conjunto. Y, por el contrario, existe la seguridad de que no puede avanzarse en un campo a costa del otro.

Esta convicción está a día de hoy extendida en los organismos internacionales. Por ejemplo, como indica un reciente informe del Grupo del Banco Mundial, « para ser social y políticamente aceptables, las políticas de reducción de emisiones deben proteger, e incluso beneficiar, a los hogares pobres. Y para erradicar la pobreza de manera sostenible, las políticas de reducción de la pobreza deben contribuir a la estabilización del cambio climático ».²⁵

²³ Con referencias al menos en LS 5, 26, 59, 145, 164, 191, 195.

²⁴ El Santo Padre dedica todo el capítulo IV de la Encíclica (cfr. LS 137-162) a la ecología integral. Puede profundizarse más en el contexto y contenidos de este concepto en J. TATAY, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2018.

²⁵ WORLD BANK GROUP, *Ondas de choque. Contener los impactos del cambio climático en la pobreza*, en Nota de política 1/3, noviembre 2015, en <https://goo.gl/TfgToF>.

De modo semejante, los diecisiete Objetivos de Desarrollo Sostenible aprobados por Naciones Unidas en 2015 reúnen aspiraciones que persiguen de modo simultáneo la erradicación de la pobreza y la protección del medioambiente. Pretenden alcanzar prosperidad y bienestar, garantizando simultáneamente la preservación del planeta.

Laudato Si' se sitúa en esta gran perspectiva comúnmente aceptada por los organismos internacionales y que se deriva del análisis que acabamos de describir: «Paz, justicia y conservación de la creación son tres temas absolutamente ligados, que no podrán apartarse para ser tratados individualmente so pena de caer nuevamente en el reduccionismo» (LS 92, citando a la Conferencia del Episcopado Dominicano). Señalará también la urgencia de buscar un «desarrollo sostenible e integral» (LS 12). Es por este motivo que desarrolla el concepto de «ecología integral», una gran propuesta de la Encíclica *Laudato Si'*.

4.1. Componentes de la ecología integral

La ecología integral se refiere al cuidado de la vida en toda la multiplicidad de sus formas. Esta perspectiva rompe la lógica que divide los problemas y nos ofrece una visión sintética del esfuerzo que estamos convocados a realizar. La ecología integral no consiste en la defensa de la naturaleza de modo restringido, sino en la protección de la vida en todas sus formas, en particular allí donde se encuentra amenazada. Los seres humanos convivimos con la naturaleza, pues, de hecho, somos parte de ella. De esta consideración se van derivando los distintos ámbitos que abarca el concepto de «ecología integral».

Si nos atenemos a su uso civil, el término ecología se refiere en primer lugar a la *vida natural*. Se trata de proteger los espacios naturales, garantizar la vida de las especies, respetar los equilibrios naturales sin alterar los procesos sobre los que se sostienen, así como valorar su belleza y armonía. Ecología nos habla de forma primaria, por tanto, de la propia naturaleza. Mira las relaciones entre los seres vivos y el ambiente en que se desenvuelven, se fija en la red de vida que conforman los vínculos que se establecen entre los seres vivos y su entorno. Se concentra en la condición de conectada que presenta la realidad viva.

Sin embargo, desde S. Juan Pablo II, la Doctrina Social de la Iglesia ha procurado que esta preocupación imprescindible por

la vida natural no se desentendiera del cuidado de los seres humanos, en especial de los más pobres. Es así como el Papa polaco habló de «*ecología humana*»,²⁶ con el fin de que las personas excluidas no quedasen olvidadas tras un justo ímpetu ecológico. Como advierte el Papa Francisco, «no puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos» (LS 91).

Por tanto, la ecología integral incluye también una solicitud por la *vida humana en su conjunto*. Esta extensión integral del concepto de ecología conduce a incluir otras preocupaciones que no pueden quedar orilladas u olvidadas.

Ecología integral incorpora el cuidado por el *bien común*. El bien común se sitúa por encima de legítimos intereses particulares cuando estos atentan contra los derechos de otros seres humanos. Asimismo, reclama la primacía de la solidaridad y la opción preferencial por los más pobres (cfr. LS 158), pues es precisamente en la existencia de excluidos donde se expresa la ausencia de respeto de ese bien común. Este es pisoteado allí donde se margina y desprecia, donde se explota a otros seres humanos y donde se convive con indiferencia con situaciones de pobreza y grosera desigualdad.

Es en este contexto donde se comprende la necesidad de una *ecología económica*, «capaz de obligar a considerar la realidad de manera más amplia. Porque “la protección del medio ambiente deberá constituir parte integrante del proceso de desarrollo y no podrá considerarse en forma aislada”» (LS 141). Es el humanismo, que integra la multiplicidad de saberes, el que ayudará a considerar las cuestiones económicas en el marco de las problemáticas sociales y medioambientales (cfr. LS 141).

Hay también una *ecología social*, que atiende a la salud de las instituciones sociales y a su debida orientación hacia el bien común. «Cualquier menoscabo de la solidaridad y el civismo produce daños ambientales» (LS 142).²⁷ Esa ecología social atraviesa toda la escala de instituciones humanas, desde la familia, la comunidad local, la nación y la vida internacional. Cuando existen disfunciones en estos distintos niveles, como puede ser la corrupción, legislación deficiente, falta de transparencia o conculca-

²⁶ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Centesimus annus*, 1 mayo 1991, 38.

²⁷ Citando a BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 51.

ción de los derechos de ciudadanía, tanto el medioambiente como los sectores empobrecidos resultan afectados.

La ecología integral demanda *justicia entre generaciones*. Nuestros derechos no están por encima de los de las generaciones futuras. Haber nacido antes no nos faculta para esquilmar los bienes naturales, que fueron creados para la humanidad en su conjunto, geográfico e histórico. Que su voz esté ausente en nuestros debates, no nos da más derecho a abusar de la naturaleza y a privarles de sus recursos. Si participaran en nuestra toma de decisiones, no nos permitirían vivir como lo hacemos. El Papa insiste en que la ecología integral también ampara a las generaciones futuras: « estamos hablando [...] de una cuestión básica de justicia, ya que la tierra que recibimos pertenece también a los que vendrán » (LS 159).

A su vez, este rico concepto aspira a proteger igualmente la vida en todas sus expresiones humanas, es decir, en las *culturas diversas*. En nuestro tiempo nos hallamos arrastrados por una globalización cultural que está poniendo al borde de la extinción a numerosas tradiciones. Una cultura global que cabalga sobre unos mismos medios de comunicación dominados por un ramillete de grupos empresariales, sobre la extensión sin barreras de las redes sociales de intereses y sobre un mismo mercado planetario, y que va fagocitando el tesoro de diversidad de las expresiones culturales humanas. Las culturas tradicionales se están sintiendo acosadas por el arribo de otras ofertas de vida buena que atraen irresistiblemente, en especial a los jóvenes. La transmisión a las generaciones jóvenes de valores e identidad por parte de las culturas tradicionales topa hoy con numerosos obstáculos. Afecta también a la transmisión de la fe, obstaculizándola. Las culturas resultan erosionadas por la deserción libre de los individuos, que las abandonan para subirse al tren luminoso de una cultura globalizada que genera sensación de éxito y bienestar. Es como si abandonaran su poblado originario tras la música irresistible de un nuevo flautista de Hamelin recién llegado. El acervo cultural de la humanidad se empobrece con la colonización de una cultura globalizada comercializada. Respetar la vida supone amparar su diversidad.

El Santo Padre cree que una actitud ecológica está llamada a respetar *formas culturales ancestrales* que portan sabiduría sobre el significado del ser humano y riqueza en sus modos de expresión humana y en su talante y actitudes ante las distintas circunstan-

cias vitales. Reclama cultivar los valores de nuestras tradiciones y velar por la supervivencia de las lenguas nativas, verdaderas expresiones de la diversidad de cosmovisiones y de la sensibilidad humana. « La desaparición de una cultura puede ser tanto o más grave que la desaparición de una especie animal o vegetal » (LS 145).

Los *pueblos indígenas* requieren una particular atención, amenazados en prácticamente todas las latitudes, como sucede también en la Amazonía. Sus territorios están sufriendo la explotación foránea de sus recursos naturales y minerales, sus tierras están siendo expropiadas, son desplazados con facilidad por proyectos de desarrollo que no les benefician y desafiados culturalmente por la llegada de una grosera globalización cultural. A muchas de estas comunidades se las considera vestigios de un tiempo pasado, grupos humanos reliquias de la historia. La aspiración a defender la vida – la ecología integral – debe protegerles. Resulta particularmente injusto que sean hoy los grupos humanos más amenazados, siendo así que durante milenios han sabido salvaguardar la integridad de sus entornos naturales y han cultivado una sabiduría de admiración y respeto por su entorno natural de la que tanto podemos aprender quienes pertenecemos a culturas depredadoras. Ellos han apreciado la trascendencia de lo creado, el particular relieve de su encanto. « Es indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales. No son una simple minoría entre otras, sino que deben convertirse en los principales interlocutores, sobre todo a la hora de avanzar en grandes proyectos que afecten a sus espacios. Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores » (LS 146).

Una ecología integral ayuda también a considerar qué es una *vida buena*, es decir, genuinamente humana. Nos mueve a convivir en armonía con los demás seres humanos y con las demás realidades, ayudándolas a crecer. Nos lleva a cultivar nuestra fecundidad, a dejar a un lado la obsesión por el beneficio material y a nutrir a todos los otros seres, actuando a imagen del Creador.

Una ecología así entendida nos abarca a *cada uno de nosotros* y a *nuestro propio cuerpo*. También nosotros somos objeto de atención ineludible de esta actitud integral: « aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para

una verdadera ecología humana » (LS 155). No podemos manipular a nuestro antojo la naturaleza de las cosas, ni la del propio ser humano.²⁸

El Padre, Creador de la vida, nos invita a gozar y celebrarla, a descubrirla y admirarla, a nutrirnos de ella y a cultivarla, respetando su ser y haciéndonos también nosotros cada vez más humanos en el proceso. Una llamada a una ecología integral.

4.2. *Ecología integral en la Amazonía*

En las últimas décadas hemos cobrado conciencia progresiva de la unicidad que presenta la Amazonía. Un gigantesco entramado de vida, vinculado a la mayor cuenca fluvial del mundo, que ha establecido a lo largo de millones de años una red de relaciones entre especies naturales y su medio físico, dando a luz a lo que hoy se denomina el bioma amazónico. Ese entramado de vida se extiende por múltiples naciones, convive con la presencia de comunidades humanas, particularmente compuestas por indígenas y ribereños, está afectado por las actividades económicas de naturaleza industrial y extractiva que tienen lugar, condicionado por las legislaciones nacionales diversas, lastrado por la corrupción y la impunidad, etc.

Cuidar de esta delicada y extrema riqueza que es la Amazonía, de la vida que subsiste en ella, supone un verdadero ejercicio de ecología integral, llamado a proteger simultáneamente la vida natural, las culturas que habitan en ella, las relaciones sociales y económicas que se establecen y el conglomerado de redes internacionales en comunicación con este espacio.

La Encíclica propone dos vías para dar respuesta a la crisis socioambiental que afrontamos: por un lado, el diálogo para acordar consensos básicos, actitudinales y legales, que protejan el medioambiente y, por otro, la consolidación de un nuevo modo de ser humano. Dedicaremos los siguientes dos epígrafes a estas dos vías.

5. El diálogo requerido

Los desafíos derivados de la protección de la naturaleza y de la defensa de los pobres son radicales. No son meras tareas, sino

²⁸ Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso al Parlamento alemán*, Berlín, 22 septiembre 2011, citado en LS 155.

transformaciones que deberemos experimentar como sociedades y personas. Nos afectarán en nuestra identidad, individual y colectiva, modificándolas sustancialmente. En el presente epígrafe nos referimos al aspecto social, en el siguiente aludiremos al ámbito personal.

5.1. *Un diálogo que asume la corresponsabilidad*

El Santo Padre insiste en la Carta que « *todo está conectado* » (LS 16, 91, 117, 138, 240) y que esta es una verdad básica sobre la que debemos construir nuestra respuesta. Todos somos parte unos de otros. Conformamos un todo en el que nada de lo que sucede a uno de los miembros es indiferente para el conjunto. Si esto es así, ante las problemáticas ambientales y sociales que nos afectan a todos, todos tenemos la responsabilidad y el derecho de aportar a su solución.

Es ahí donde aparece el diálogo: diálogo como la herramienta por medio de la cual la comunidad humana se hace cargo de los problemas compartidos. Tenemos que involucrar a todos al tratar los problemas de la Casa Común.

En el fondo de esta perspectiva se encuentra una visión teológica profunda. El Espíritu de Dios late en el interior de cada una de las personas, expresándose a su manera. Todas tenemos algo sustancial que aportar, pues nuestra contribución, por parcial que sea, es esencial para la construcción de los escenarios comunes. En el diálogo, todos tenemos una palabra que puede estar inspirada por el Espíritu.

El Papa concibe el diálogo como una forma de encuentro (cfr. EG 239). Si algo ha caracterizado su pontificado hasta el día de hoy ha sido su capacidad de encuentro con una gran diversidad de personas de distintos credos y convicciones. El Santo Padre está generando puentes para responder conjuntamente a los desafíos de la humanidad de hoy. No cree que el diálogo sea un modo de negociar intereses, sino un medio de búsqueda del bien común para todos. « Dialogar no es negociar. Negociar es tratar de llevarse la propia “tajada” de la tarta común. No es eso lo que quiero decir. Sino que es buscar el bien común para todos ».²⁹

²⁹ FRANCISCO, *Discurso en el 5º Congreso de la Iglesia italiana*, 10 noviembre 2015.

En realidad, toda la Encíclica *Laudato Si'* es un ejercicio de diálogo: está dirigida a toda persona que habita este planeta, para « entrar en diálogo [...] acerca de nuestra Casa Común » (LS 3). Acude a las ciencias en su diagnóstico y desea una comunicación intensa y productiva con ellas (cfr. LS 62). El texto fue publicado unos meses antes de la celebración de la COP21, la Conferencia sobre el clima que tuvo lugar en París en 2015, pues el Papa quería realizar una aportación a las discusiones intergubernamentales que allí se produjeron.

5.2. *Por una política que sea cauce de encuentro y diálogo*

La necesidad de un diálogo público conduce al *ejercicio de la política*. Si el diálogo es tan importante, la política también lo será. De hecho, la tradición de la Iglesia invita a valorar positivamente la política, como un arte de lo posible, en el que se busca el bien común, tratando de salvaguardar los bienes particulares sin anularlos, pero subordinándolos al bien más universal. Para Pío XI la política era el ámbito mayor de la caridad.³⁰

El Santo Padre se sitúa en la misma corriente de pensamiento. Considera que la política honesta que busca sin descanso el bien común es una de las formas más altas de ejercicio de la caridad (cfr. EG 205). A continuación, el Estado « sobre la base de los principios de subsidiariedad y solidaridad, y con un gran esfuerzo de diálogo político y creación de consensos, desempeña un papel fundamental, que no puede ser delegado, en la búsqueda del desarrollo integral de todos » (EG 240). No es cándido, sabe que el Estado siempre corre el peligro de quedar capturado por grupos de interés que pretenden acaparar privadamente los bienes públicos. A esos grupos se les ha dado en llamar « élites extractivas ».³¹ De ahí que demande una rehabilitación de la política,³² pues la política se pervierte en la práctica sectaria.

La política también se degrada cuando se abdica en favor de la economía, decidida a defender el bien privado. La economía debe estar al servicio de la política y no al revés: « la política no

³⁰ Cfr. Pío XI, *Alocución a los dirigentes de la Federación Universitaria Católica*, 18 diciembre 1927.

³¹ Cfr. D. ACEMOGLU – J. ROBINSON, *The Origins of Power, Prosperity, and Poverty. Why Nations Fail*, Crown Business, New York 2012.

³² FRANCISCO, *Encuentro con la clase dirigente de Brasil*, 27 jul 2013.

debe someterse a la economía y ésta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia » (LS 189). En realidad, política y economía deben colaborar para que los bienes pertenecientes al conjunto de la humanidad alcancen a todos.

5.3. Campos de diálogo

El capítulo quinto de *Laudato Si'*, « Algunas líneas de orientación y acción », está dedicado enteramente al diálogo.³³ En él se destacan algunos campos en los que este diálogo es preciso. En primer lugar, se encuentra el ámbito internacional. El medioambiente es un bien común que desborda fronteras. La contaminación puede producirse en un país, pero sus efectos nos llegan a todos. Se trata también de nuestra contribución al calentamiento climático, de la disminución de la biodiversidad, de la protección frente a catástrofes naturales, etc. Son bienes comunes que necesitamos salvaguardar entre todos. Se necesitan diagnósticos compartidos, consensos prácticos, regulaciones públicas, monitoreo de las prácticas y sanciones en caso de conculcar las normativas. « En definitiva, necesitamos un acuerdo sobre los regímenes de gobernanza para toda la gama de los llamados bienes comunes globales » (LS 174): hablamos del aire, el agua, el clima, los océanos, etc. Solo por medio de *acuerdos internacionales* podremos defenderlos. Estamos muy lejos de ello, pero precisamos insistir en construir estos acuerdos para no seguir dañando el mayor bien que compartimos, la creación.

En segundo lugar, se encuentra el ámbito nacional. En él contamos con muchas más herramientas para el debate público y mayor conocimiento sobre las cuestiones. Es a nivel local donde se puede establecer una diferencia en la vida de las personas. Por otro lado, sabemos que solo la suma de infinidad de iniciativas locales podrá marcar una diferencia. Es en esta esfera local donde los ciudadanos y la sociedad civil en general tienen una mayor capacidad de participación. Es más sencillo acceder a nuestra clase política, a alcaldes/as, gobernadores y miembros de la administra-

³³ José Ignacio García desarrolla los principios, criterios y valores a los que, a su entender, apela la Encíclica para desarrollar este diálogo: cfr. « El diálogo en *Laudato Si'*. Pasión por responder a los retos medioambientales y sociales », en E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres*, Sal Terrae, Santander 2015, 125-140; 132-135.

ción. El potencial que contiene esa participación es un acicate para seguir preocupándonos conjuntamente de nuestra Casa Común.

Un tercer ámbito es el *diálogo entre las religiones* para la defensa del medioambiente y de los más pobres. La religión en sus distintas formas sigue siendo un aspecto esencial de la vida de una mayoría de los hombres y mujeres de hoy. A través de las diferentes religiones se pueden promover « las grandes motivaciones que hacen posible la convivencia, el sacrificio, la bondad » (LS 200). El Papa Francisco ha venido promoviendo este encuentro con distintas religiones e iglesias desde que fuera elegido: con judíos, musulmanes, budistas, pentecostales, ortodoxos, etc. Desea que cada credo ahonde en su identidad de servicio a la humanidad y pueda favorecer este compromiso global. Ese proceso beneficiará al conjunto de los seres humanos y hará más honda y auténtica la vivencia religiosa, pues todas ellas trabajan por el amor, la justicia y la paz. Las religiones pueden « entrar en un diálogo entre ellas orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los pobres, a la construcción de redes de respeto y de fraternidad » (LS 201).

En cualquier caso, no podemos ser ingenuos, sabemos lo complejo que es el diálogo y lo fácil que se corrompe. Y sin embargo es el único método a nuestra disposición para abordar juntos las cuestiones comunes. No hay otra vía. La crisis socioambiental que afrontamos « nos exige a todos pensar en el bien común y avanzar en un camino de diálogo que requiere paciencia, ascesis y generosidad » (LS 201). El diálogo, al que acompaña el reconocimiento y la amistad, es el camino.

6. Nacer de nuevo

Cuando se lee la Encíclica *Laudato Si'*, se tiene la convicción de que lo que el Papa Francisco propone es una humanidad nueva. Entonces se siente un cierto vértigo. No se trata de un mero cambio en nuestros comportamientos, sino de una renovación de nuestro ser. Aspira a una transformación en el orden del ser – quiénes somos y cómo nos percibimos – y no únicamente en el orden de la acción – cómo nos comportamos y por qué –. De ahí que afirme que « no habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología » (LS 118). El buen ser nos conducirá al buen hacer, al buen vivir.

El Santo Padre no cree que baste con ir dando respuestas a las numerosas urgencias que vayan apareciendo. Considera que el

desafío es de mayor calado y que requiere de nuestra parte « una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad » nuevas (LS 111). Estamos hablando por tanto de una verdadera revolución en el ámbito de la cultura: otra forma de relacionarnos con la naturaleza, con los demás y con nosotros mismos. Nos adentramos en tierra desconocida; podríamos decir que estamos invitados a “nacer de nuevo”, como sugería Jesús a Nicodemo (Jn 3, 4).

6.1. *Un nuevo ser humano*

El surgimiento de un nuevo paradigma de ser humano precisa una fuerte mística, es decir, una fuente de motivación interior. El desafío no se resuelve exclusivamente en el cambio esforzado de los hábitos y de los comportamientos, o no se prolongará en el tiempo, será solo el ejercicio cansado de un día. ¿Cómo vamos a salir de la espiral consumista en lo personal y depredadora en lo civilizatorio si no trastocamos los valores que llevamos pegados a la piel? Nuestras sociedades son profundamente materialistas, muchos de nosotros lo somos. Es necesario alterar esta inclinación voraz hacia lo material, que parece hoy indispensable para toda vida deseable.

De ahí que precisemos otra sensibilidad, otro modo de percibir la realidad, de mirar el medioambiente, de orientar nuestros deseos. Una *nueva espiritualidad* incorporada a nuestro modo de entendernos y de comportarnos. En el fondo estamos hablando de qué significa hoy para nosotros, en el mundo desigual e insostenible que vivimos, vivir bien. Qué significa “vida buena”.

Un nuevo paradigma y sensibilidad dará lugar a nuevos estilos de vida, que habrán de contar con algunos contenidos esenciales. Entre ellos encontramos la austeridad responsable, que consiste en vivir con simplicidad, sin excesos, sin hacernos con más cosas de las necesarias. Sencillez de vida para vivir mejor: « La sobriedad que se vive con libertad y conciencia es liberadora » (LS 223). Todos tenemos experiencia de haber gozado de aquellos momentos en que hemos dejado paso a la frugalidad. La ligereza que produce desasirnos de lo innecesario. Es otro modo de comprender la calidad de vida.

La responsabilidad apela a hacernos cargo de lo que sucede con las cosas, de su destino final. Podemos reducir, reutilizar y reciclar, favoreciendo los ciclos de los productos, para que nada

se desperdicie, al igual que la naturaleza, que tampoco despilfarra y vuelve una y otra vez a reiniciar procesos, como si bailara en círculos. Se trata de una responsabilidad que pondrá freno al consumismo obsesivo que nos enreda y se dispone a compartir con generosidad los bienes disponibles.

Otro de los contenidos de un nuevo estilo de vida consiste en la *capacidad de contemplar*. Hablamos de preferir la contemplación agradecida a la posesión satisfecha. Esto supone una elevación del espíritu para lograr una finura interior capaz de descubrir la belleza y la armonía de las cosas, sin pretender acapararlas para uno mismo. Contemplación que abre el acceso a un mayor goce de la vida y de sus acontecimientos sencillos, sin caer en una sofisticación afectada.

La contemplación agradecida conduce a enamorarse de la realidad, que es la condición que da paso al cuidado. El nuevo modo de vida propuesto privilegia un cuidado caracterizado por el cariño y la ternura, dirigido hacia todas las criaturas, pero especialmente hacia las más frágiles y vulnerables.

Este cuidado conducirá a vivir *una nueva solidaridad*, como respuesta consecuente a sentirnos en relación de amistad con todo lo creado y como responsabilidad compartida sobre todo lo que existe. De ese modo también nosotros podremos reconocer en cada cosa y persona, un hermano o hermana, como le ocurría a San Francisco. Es la capacidad de vivir en simpatía y amistad con todo.

Como puede verse, es otro modo de vivir, más simple, más empático con la realidad, más armonioso, ligero y alegre: « se puede necesitar poco y vivir mucho, sobre todo cuando se es capaz de desarrollar otros placeres y se encuentra satisfacción en los encuentros fraternos, en el servicio, en el despliegue de los carismas, en la música y el arte, en el contacto con la naturaleza, en la oración » (LS 223). En el fondo, estamos hablando de una nueva espiritualidad. La *educación* jugará un papel esencial en su despliegue.

Sin embargo, el reto no es meramente individual, es *comunitario, cultural, civilizatorio*. « La conversión ecológica que se requiere para crear un dinamismo de cambio duradero es también una conversión comunitaria » (LS 219). Tenemos necesidad de cambios que nos afecten a todos nosotros, que nos permitan inaugurar colectivamente esta forma de vivir y de situarse ante el mundo. Como ya hemos dicho anteriormente, el Papa afirma que necesitamos una « revolución cultural » (LS 114).

6.2. *Un nuevo ser humano, una nueva cultura, una nueva ciudadanía*

De modo que la Encíclica nos está proponiendo un nuevo ser humano, una nueva cultura y una nueva ciudadanía. El protagonismo es nuestro. Un *nuevo ser humano* que sea sensible a la belleza y bondad de la naturaleza, vibre ante su vulnerabilidad y resiliencia, sea capaz de contemplar la vida y estremecerse ante el Creador cuya bondad asoma en ella discretamente, para que nuestra pequeñez no se obnuble ante su grandeza. Una persona comprometida con el bien común, que se vive en solidaridad con los cercanos, con la sociedad de la que es vecina, con la humanidad, porque nada humano le es ajeno. Alguien que defiende a los últimos, que mira por ellos, que opta de modo preferente por su promoción y trata de acompañarlos en su crecimiento, que piensa en el legado que dejará a su paso a las generaciones futuras.

Una *nueva cultura* que establezca nuevas relaciones con el medio natural, conociéndolo, estimándolo y protegiéndolo. Que viva de los bienes de la naturaleza sin esquilmarlos, estableciendo ciclos en el uso de los recursos, respetando los propios equilibrios naturales. Con capacidad de acceso a oportunidades paritarias para todas las personas, fomentando el crecimiento de todas, respetando su diversidad, poniendo límites a la explotación. Una forma de relacionarnos que fomente la empatía y refuerce los lazos de solidaridad mutua, rompiendo los grilletes de la injusticia.

Una *nueva ciudadanía global*, que se haga cargo de los bienes globales que tiene que gestionar, para que perduren para el futuro, para que todos nos podamos beneficiar de ellos, que no mire por lo pequeño, sino que vele por el bien común. Una ciudadanía que se dote de una autoridad capaz de regular legislativamente sobre la base de la ética y del aprecio mutuo, que proteja a las comunidades tradicionales y garantice la integridad de su espacio natural.

La educación será uno de los pilares sobre el que habrá que edificar este edificio personal, colectivo y de humanidad. Tal vez esta generación presente no sea capaz de roturar la tierra donde crece este sueño, y solo sean capaces las próximas. La educación abrirá el paso estrecho que conduce hacia esa nueva tierra.

En los dos últimos epígrafes hemos abordado dos vías para dar respuesta a la crisis socioambiental que afrontamos: una que aborda la cuestión de los consensos legales y actitudinales a los que debemos llegar, por la vía del diálogo, y otra que pregunta

por un nuevo modo de vida individual y colectiva, por la vía de la espiritualidad y de la educación. Sin duda, esta última es la más transformadora. Pero también es la más larga. En el entretanto deberemos construir entramados legales de nivel nacional e internacional para proteger la vida amenazada. No bastan las buenas intenciones, se necesitan también los límites de la ley y su respeto, que sujetan a quienes expolían, o al menos hacen menos sencilla su tarea. Nada tan perentorio también para la Amazonía como disponer de estos ordenamientos jurídicos que velen por preservar su riqueza y cuiden su vulnerabilidad. Leyes que sean implementadas y su quebrantamiento perseguido.

Por el camino, seguiremos avanzando en una nueva conciencia ecológica que solo las generaciones futuras verán florecer en todo su esplendor. Algo que sucederá, sin ninguna duda, con el empeño humano y la asistencia del Dios que renueva todas las cosas.

APPROFONDIMENTI/1

Ecologia ambientale/1

Rev. P. Fray Eduardo AGOSTA SCAREL, OCARM

1. El río Amazonas y su bosque

La región amazónica, o Amazonía, en Sudamérica, comprende la cuenca del río Amazonas y los bosques cálidos intertropicales que la caracterizan. La región territorialmente abarca seis países del continente: Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. La cuenca del río homónimo cubre un área de alrededor de 7 millones de km² (Fig. 1). Los bosques amazónicos cubren aproximadamente 5,3 millones de km², lo que representa el 40% del área de bosque tropical global (Weng y otros, 2018) y apenas el 3,6% del área de tierras emergidas de la tierra.¹

Las lluvias son abundantes, cerca de 2000 milímetros anuales (o bien, 2200 litros por metro cuadrado), haciendo que la cuenca del Amazonas sea una importante fuente de energía para la atmósfera por evaporación. La descarga del río Amazonas sobre el Atlántico está estimada en 210.000 m³s⁻¹ a 220.000 m³s⁻¹, que representa aproximadamente el 15% de la entrada global de agua dulce en los océanos (Nobre y otros, 2016). El río Amazonas presenta grandes variaciones en sus caudales cada año y en el largo plazo, debido a las variaciones de las lluvias, lo cual se traduce también en grandes variaciones de las descargas de agua dulce al océano (Sampaio y otros, 2018). Las variaciones espaciales y temporales de las lluvias y de los ríos en la cuenca amazónica están fuertemente moduladas por los efectos de la temperatura superficial del

¹ Aproximadamente el área de tierras emergidas por encima del nivel del mar es 149 millones de kilómetros cuadrados, o sea, cerca del 30% de la superficie del planeta tierra.

mar del Pacífico ecuatorial, conocidos como El Niño y La Niña, y por la temperatura superficial del mar del Atlántico Norte tropical (Jiménez-Muñoz y otros, 2016; Sorribas y otros 2016).

Esta conexión indica que si por alguna causa, como puede ser el aumento global de la temperatura terrestre por actividad humana asociada a la combustión masiva de petróleo, gas natural y carbón, la energía extra queda almacenada en las aguas del Pacífico ecuatorial central o el Atlántico Norte tropical, esta tiene efectos directos sobre la precipitación y el caudal de los ríos en la Amazonía.

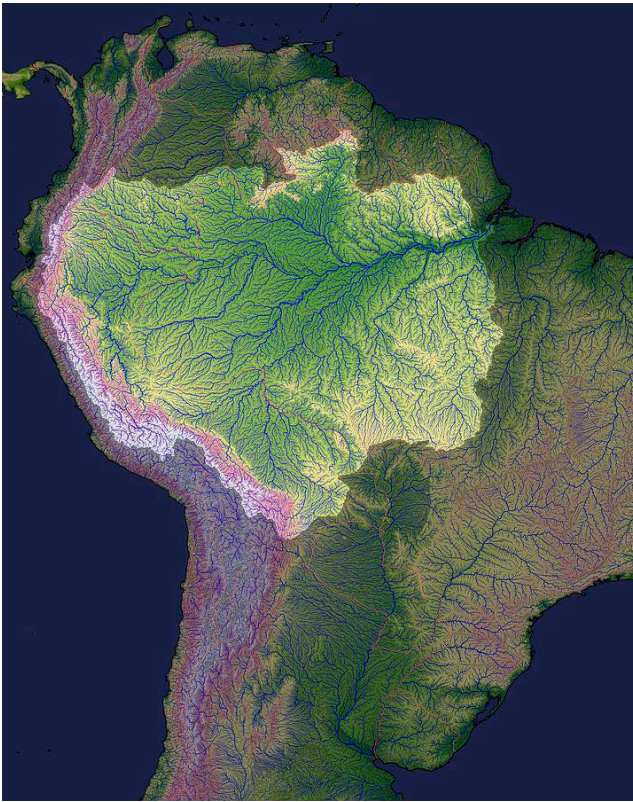


Figura 1: Área de la cuenca del Río Amazonas y alrededores en el inter-trópico de Sudamérica (Imagen satelital provista por la NASA).

2. Amazonía y el clima de la tierra

Desde el trabajo inicial de Salati y otros (1979), varios estudios muestran la importancia de los bosques amazónicos para el clima de la tierra a través de tres grandes procesos climáticos, que desarrollaremos seguidamente: 1) su contribución a la circulación global de vientos de la atmósfera; 2) su contribución a los ciclos de la energía, del carbono y de agua; y 3) el reciclado de humedad (Sampaio y otros 2018; entre otros).

Con respecto al primer proceso, así como las grandes extensiones marítimas del Pacífico, el Índico, o el mismo Continente Marítimo, la Amazonía es sede de una importante fracción de la Zona de Convergencia Intertropical de escala planetaria, que contribuye globalmente a la circulación tridimensional de la atmósfera (Fig. 2, no. 1). Así, en el territorio de la Amazonía, convergen vientos en superficie que se elevan a grandes alturas, incluso hasta la baja estratósfera. Desde esas grandes alturas, las masas de aire migran hacia los polos, transportando hacia las altas latitudes las sustancias químicas que naturalmente se producen en la estratósfera como, por ejemplo, el ozono, haciendo que éste se distribuya por el planeta con sus efectos protectores contra la dañina de radiación solar ultravioleta.

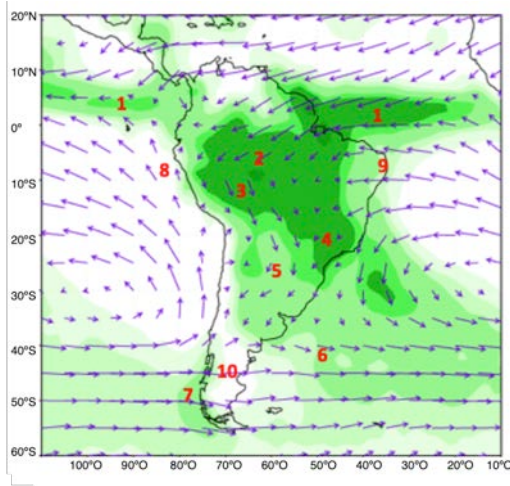


Figura 2: Algunos elementos de la precipitación media (tonalidades de verde) y vientos medios en niveles bajos (flechas) en América del Sur: 1. Zona de Convergencia Intertropical de los

vientos alisios; 2. Zona de convección continental, evaporación y reciclado de humedad; 3. Zona de intensas lluvias por interacción de los vientos con los Andes y transporte de humedad hacia el sur; 4. Zona de Convergencia Sudamericana; 5. Lluvias en el subtropical; 6. Lluvias de latitudes medias por frentes meteorológicos. 7 Lluvia orográfica; 8. Desierto costero; 9. Semi-desierto del Noreste de Brasil; 10. Desierto de la Patagonia.

Asimismo, la Amazonía es un subsistema climático que posee elevada energía termodinámica en la forma de calor sensible y calor latente, por la presencia de abundante humedad atmosférica y las bajas latitudes en la que se encuentra. Esta combinación de factores la hace una región única a nivel planetario. La sobreabundancia natural de agua, calor y humedad atmosférica hace que los ecosistemas de la Amazonía alberguen alrededor del 10 al 15% de la biodiversidad terrestre (Lewinshohn y Prado, 2002; Hubbell y otros, 2008) y almacenen por fotosíntesis entre 150 mil y 200 mil millones de toneladas de carbono cada año (Cerri y otros 2007; Satchi y otros 2011). En sentido metafórico, la Amazonía constituye un "jardín" único de energía y biodiversidad del planeta tierra.

Para ilustrar esto, la Figura 3 muestra el cociente de Bowen en un experimento teórico de simulaciones idealizadas de clima con duplicación y cuadruplicación del dióxido de carbono atmosférico. El cociente de Bowen tiene en cuenta la disponibilidad de energía termodinámica que, en el caso particular de la Amazonía, su valor tiene relación con la presencia del bosque tropical. En consecuencia, la particular configuración del bioma amazónico hace que, ante un escenario hipotético de cambio climático extremo de origen antropogénico, la región presente una mayor sensibilidad a los efectos no-lineales asociados a los cambios de temperatura y, por tanto, sería la más afectada a nivel planetario.

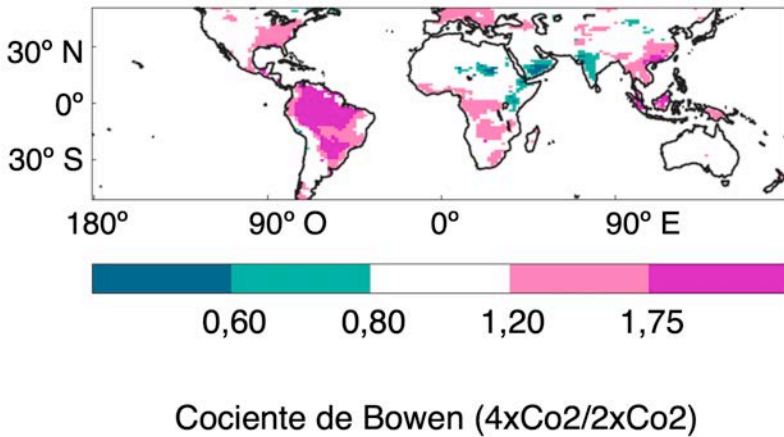


Figura 3: Cociente de Bowen, en $4xCO_2$ dividido por en $2xCO_2$, basado en medias sobre 50–149 años de simulaciones con abrupto $2xCO_2$ y abrupto $4xCO_2$ usando el Modelo del Sistema Terrestre HadGEM2-ES (adaptado de Good et al., 2015).

Es evidente que la región es clave para el balance global del dióxido de carbono a través de su rol de absorber y almacenar el carbono de la atmósfera dentro de los árboles y el suelo. Estudios recientes, han mostrado que esta capacidad de almacenamiento de carbono puede haberse reducido debido a las crecientes sequías, los aumentos de temperatura y la deforestación con la consecuente muerte de la selva. Incluso, se estima que cerca del 2% del aumento histórico de la concentración de dióxido de carbono en la atmósfera es debido a la histórica tasa de deforestación llevada a cabo en la Amazonía durante las últimas 6 décadas (Exbrayat y Williams 2015).

3. Reciclado de humedad y el clima en Sudamérica

La Amazonía no es sólo importante a escala planetaria. La selva amazónica también desempeña un papel crucial en el clima de América del Sur a través de su efecto en el ciclo regional del agua y la circulación de los vientos en niveles bajos (Fig. 2). El bosque

interactúa con la atmósfera para regular la humedad dentro de la cuenca. La humedad que llega a la cuenca es transportada por los vientos alisios hacia la región amazónica desde el Atlántico tropical (Fig. 2, no. 2). Después de las lluvias, el bosque tropical realiza una intensa evaporación y reciclaje de humedad, y luego una gran parte de esta evaporación se devuelve a la región del Amazonas en forma de lluvia. Se estima que entre el 30% y el 50% de las precipitaciones en la cuenca del Amazonas consisten en evaporación reciclada en el lugar; es decir, la misma Amazonía funciona climáticamente como un océano que provee de humedad al aire para las precipitaciones (Eltahir y Bras 1994).

Además, la humedad que se origina en la cuenca del Amazonas es transportada por los vientos en niveles bajos a otras partes del continente sudamericano (Fig. 2, no. 3), siendo una importante fuente de alimentación de lluvias en regiones alejadas de la propia Amazonía (Marengo y otros 2004; Vera y otros 2006; Arraut y otros, 2012). Así, la orografía de los Andes al oeste y el macizo del Sudeste del Brasil por el este, permiten canalizar los vientos cargados de humedad desde la Amazonía hacia el sur a tierras tan alejadas como, por ejemplo, las latitudes tropicales del este de Brasil (Fig. 2, no. 4) y el subtropical de Argentina, Paraguay, sur de Brasil y Uruguay (Fig. 2, no. 5). Si la Amazonía como tal no existiera, las lluvias en estas tierras húmedas remotas se verían profundamente reducidas (Montini y otros 2019, Oliveira y otros 2018).

4. Amenazas al bosque amazónico

La Amazonía es altamente sensible a la interrelación entre la vida del bosque amazónico, las variaciones climáticas, los procesos deforestivos y la forma en que cambian los recursos hídricos en la región (Aragão y otros, 2018). Es decir, la capacidad del bosque para proporcionar servicios o bienes ambientales está bajo presión por la coacción de las actividades humanas que impactan en la región a diversas escalas. Estas actividades se relacionan tanto con la deforestación y los incendios como con el cambio climático global y regional y los eventos meteorológicos y climáticos extremos. Todos ellos con impactos negativos en la salud de las poblaciones y la biodiversidad amazónicas.

Los procesos deforestivos son una real amenaza presente de la Amazonía. Estos están asociados a cambio en la cobertura del suelo, o bien, la limpieza de la tierra, para su posterior uso agrícola;

la fragmentación de bosques por deforestación sistemática, y los incendios naturales e intencionales (Fig. 4). Además, la ocurrencia de incendios aumenta la vulnerabilidad de los ecosistemas de bosques tropicales en la región del Amazonas. Incluso un solo fuego puede contribuir a la fragmentación de los bosques y la propagación de biomas propensos a los incendios (Brando y otros 2014; Gatti y otros 2014; Alencar y otros 2015; Aragão y otros 2018; Silva CVJ y otros 2018). Los datos muestran una pérdida estimada de bosque del orden del 25% en los últimos 25 años (Fig. 5).



Figura 4: Pérdida de bosque nativo entre 2001 y el 2015 (en rojo) por deforestación impulsada por productos básicos (“commodities”), estimado entre el 20 y 30% del área total de los bosques tropicales (en verde), a partir de imágenes satelitales de la NASA (Fuente: <https://www.globalforestwatch.org/>).

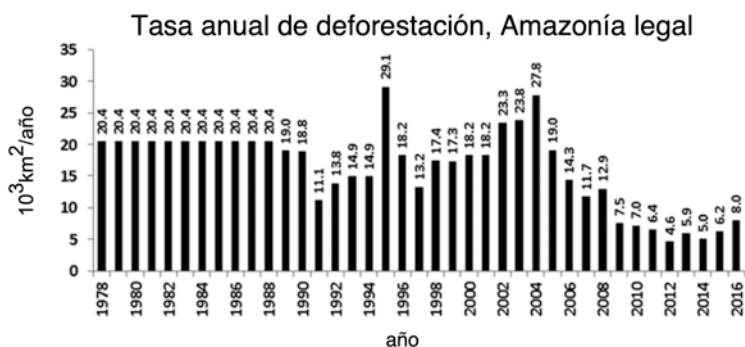


Figura 5: Tasa anual de deforestación en la región de Amazonía de Brasil: Amazonía legal (Fuente: Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais [2017]. Projeto PRODES: Monitoramento da Floresta Amazônica Brasileira por Satélite. São José dos Campos, Brazil: INPE. <http://www.obt.inpe.br/prodes/>).

5. Sinergias negativas

No hay dudas de que la sostenibilidad de la biodiversidad de la Amazonía está en riesgo debido a las variaciones del clima presente, relacionadas con el cambio climático antropogénico. No obstante, el riesgo no sólo se debe al cambio climático proyectado a futuro por los Modelos del Clima debido al aumento de la concentración de gases de efecto invernadero, sino también debido a interacciones sinérgicas con los procesos deforestivos presentes. Un claro ejemplo de sinergia negativa se da en los cambios en la ocurrencia de extremos de lluvias por cambio climático actual y la deforestación antropogénica.

Es sabido que las sequías pueden tener causas naturales a través de cambios en las interacciones entre el clima de la Amazonía y los océanos adyacentes (el Pacífico y el Atlántico), y llevar a la ocurrencia de eventos extremos. No obstante, varios autores (Aragão y otros 2018, entre otros) clasificaron las “mega-sequías” ocurridas en el 2005, el 2010 y el 2016 como eventos al momento de su ocurrencia como “de uno en 100 años”, es decir, eventos ex-

tremos de poca recurrencia, pero que ocurrieron en menos de diez años en la última década. Las mega-sequías históricas se registraron en 1925/26, 1982/83 y 1997/98, debido al fenómeno oceánico El Niño en el Pacífico ecuatorial. En contraste, se detectaron en la misma última década “mega-inundaciones” en el 2009, el 2012 y el 2014. La concentración en tan poco espacio de tiempo de “mega” extremos opuestos de precipitación en la región apunta a una mayor variabilidad del clima, en consonancia con lo esperado en un clima cambiante por calentamiento global. A lo anterior, las actividades humanas relacionadas con la deforestación causaron años de alta ocurrencia de incendios (el 2004 y el 2016) y algunos coincidieron con años de sequía extrema (el 2016), llevando a alteraciones dramáticas de la vida del bosque.

Por otra parte, la deforestación, los aumentos en los gases de efecto invernadero y los cambios en las características de la superficie de la tierra, asociados con los incendios causados por el hombre, conducen a la liberación de material particulado en suspensión (aerosoles) que, en combinación con la contaminación urbana, pueden influir en la formación de precipitación, lo que afecta la variabilidad en los ríos de la región. Está demostrado que los aerosoles por quema de biomasa en la región amazónica pueden retrasar el inicio de la temporada de lluvias en el sur de la Amazonía.

6. El cambio climático actual y futuro

Estamos en un clima cambiante. En casi todas las regiones del planeta, el clima actual es estadísticamente distinto al que se tenía hace 5 o 6 décadas atrás. Es decir, el cambio climático no sólo es una realidad a futuro, sino que ya está presente. La Figura 6 muestra la marcha de la temperatura del aire media anual regional en la Amazonía, derivada de varios conjuntos de datos desde 1950. La evolución es hacia un gradual calentamiento. El calentamiento alcanzó cerca del 1°C en los últimos 60 años, siendo 2016 el año más cálido desde al menos 1950. Si bien hay algunas diferencias entre las variaciones de largo plazo, todas las fuentes muestran que las últimas dos décadas fueron las más cálidas, con 2016 como el año más cálido seguido de 1998 y 1983. Los tres años más cálidos han sido años El Niño, como es de esperar, pues es cuando el océano devuelve a la atmósfera la energía acumulada dentro del océano en años previos.

Respecto a la precipitación en Amazonía, las variaciones de los totales anuales no presentan una señal unidireccional a largo plazo si considerada la región en su totalidad (Almeida y otros 2017). Parte de las dificultades de evaluar la precipitación en la región es la falta de datos históricos que cubran el territorio. Trabajos recientes muestran que la Amazonía Sur (entre 5° y 20° S, al este de los Andes) presenta variaciones a largo plazo hacia condiciones de sequía por disminución gradual de la precipitación durante la estación lluviosa (septiembre a diciembre), y una intensificación del ciclo hidrológico anual debido a una prolongación gradual de la estación seca (de mayo a agosto) en las últimas décadas. En cambio, la Amazonía Norte (entre 5° S y 5° N, al este de los Andes) presenta un comportamiento ligeramente opuesto (Espinoza y otros 2018; Fu y otros 2013; Marengo y otros 2018). Cabe destacar que la prolongación de la estación seca observado en las últimas décadas favorece el aumento de la ocurrencia de incendios forestales. Como se ha dicho antes, dentro de la teoría del cambio climático antropogénico, cabe esperar, además de la intensificación de eventos extremos climáticos, la intensificación del ciclo hidrológico.

Las proyecciones a futuro, hacia el 2100, en la temperatura del aire para Amazonía Sur se pueden estimar a partir del ensamble multimodelo de simulaciones climáticas llevada a cabo por proyecto CMIP5 de la comunidad científica global (Sampaio y otros 2018). El cambio proyectado (°C) en el ciclo anual de la temperatura del aire en Amazonía Sur para el escenario de clima futuro más severo (el RCP8.5), que sería aquél que mantiene hacia adelante las actuales tasas de emisiones de gases de efecto invernadero (escenario “business as usual”), indica que hacia el 2080, tendremos un calentamiento regional de 4°C si no hacemos nada en términos de frenar emisiones de CO₂. El cambio proyectado (%) en precipitación indica que habrá una profundización de la longitud y finalización de la estación seca en más del -40% hacia el 2080.

En resumen, las proyecciones existentes sobre el clima futuro debido al cambio climático global por aumento de los gases de efecto invernadero, obtenidas a partir de las salidas de Modelos Climático, indican que la Amazonía Sur estará expuesta a mayores temperaturas y más condiciones de sequía.

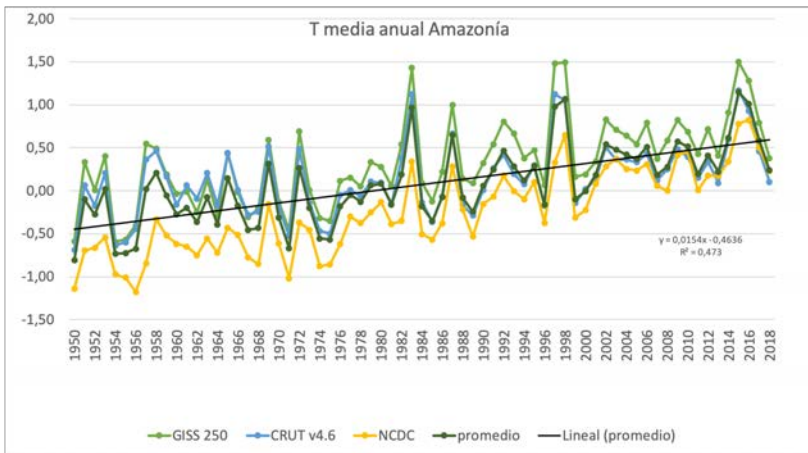


Figura 6: Anomalía respecto de la Temperatura (T) media anual en la región de Amazonía en el período 1950-2018, con datos de fuentes múltiples (GISS 250, CRUT v4.6 y el NCDC), su promedio, y la tendencia lineal de la serie promedio.

7. ¿Hacia la “sabanización” de la Amazonía?

Además de los cambios esperados en temperatura y precipitación, que tendrán un impacto en la composición de los bosques, el aumento del CO₂ en la atmósfera está impulsando un cambio dentro de las comunidades de árboles hacia especies de mayor altura. La magnitud de estos cambios futuros podría llegar a ser importante para la preservación de la naturaleza en la Amazonía, para sus pobladores, y para las actividades humanas sensibles al clima. Algunos estudios, como los de Lyra y otros (2013) y Sampaio y otros (2018), han demostrado que los cambios en el clima podrían llevar a una muerte de la selva amazónica si es combinado con tasas de deforestación similares a las actuales. El bioma de la selva tornará en sabana para gran parte de Amazonía hacia inicios del 2100, con grandes extensiones de matorrales secos en los límites meridionales y orientales del territorio (Fig. 7).

Los estudios concuerdan que umbrales de 40C de calentamiento o una deforestación del 40% de deforestación son “puntos de inflexión”, de no retorno, del bioma amazónico hacia la desertificación, seguido de un cambio repentino del clima hacia un clima aún más cálido y seco (Sampaio y otros, 2007; Nobre y otros

2016). En consecuencia, la deforestación directa es la amenaza antropogénica más inmediata y puede tener implicaciones para el clima tanto dentro de la cuenca del Amazonas como más allá de sus fronteras, si no se actúa a tiempo. Expertos internacionales concuerdan que la selva tropical Amazónica es la segunda área más vulnerable del planeta, después del Ártico, en relación con el cambio climático de origen antropogénico (Kriegler y otros 2009).

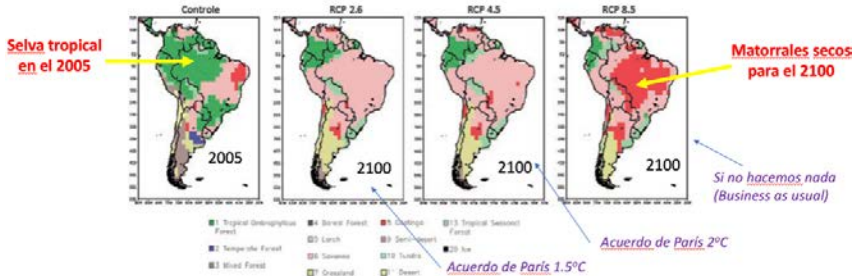


Figura 7: Distribución actual (2005) y futura (2100) de los biomas de equilibrio para Sudamérica, estimado con el modelo de vegetación potencial CPTEC-PVM2 (Brasil). El escenario RCP 2.6 es aproximadamente el esperado si se cumple el Acuerdo de París de calentamiento global menor a 1,5°C; el RCP 4.5 es aproximadamente el esperado para el umbral de 2°C de calentamiento del Acuerdo de París; el RCP 8.5, es el escenario en el cual se continúa como actualmente. Para este último cabe esperar que Amazonía se convierta en sabana y en bioma de matorrales para el 2100. Tonalidades principales: en verde, selva; en rosado, sabana; en rojo: matorrales. Adaptado de Sampaio y otros 2018. Nota: Datos de entrada correspondientes a la climatología mensual de temperatura del aire en superficie y precipitación para el período 2070-2100 del ensamble multimodelo del CMIP5, para cada escenario. El modelo considera la estacionalidad de la precipitación como determinante para delimitar la selva y la sabana tropical. Puede explicar variaciones en la productividad primaria de las plantas por concentración de CO₂ en la atmósfera (fertilización), cuyo efecto se supuso en 25%.

8. Discusión y perspectivas

Como se ha dicho, el bosque juega un papel importante en el mantenimiento de las precipitaciones locales y regionales, contribuyendo al ciclo hidrológico mediante el reciclaje y el transporte de humedad dentro y fuera de la región. Si bien el cambio climático puede afectar este transporte de humedad hacia y desde la Amazonía la deforestación resultante de las actividades intensivas de uso de la tierra es la que representa una amenaza más inmediata para los bosques de la Amazonía. Los estudios de modelos climáticos que simulan la deforestación de la Amazonía muestran reducciones significativas en las precipitaciones en los bosques de la Amazonía, lo que afecta la hidrología regional y, por lo tanto, aumenta la vulnerabilidad de los servicios de los ecosistemas para la población local y regional dentro y fuera de la región de la Amazonia.

Lo anterior pone de relieve la fuerte conexión entre los bosques amazónicos, las precipitaciones y el bienestar de los seres humanos. En este sentido, la Amazonía es claro ejemplo de que las actividades humanas pueden tener efectos que dañan el equilibrio natural y que este a su vez repercute negativamente en las poblaciones, especialmente las menos beneficiadas económicamente. Este daño si bien se origina localmente puede extenderse a zonas remotas, porque todo está íntimamente relacionado (cfr. *LS 137* y siguientes). Se trata de la escucha tanto del “clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (cfr. *LS 49*) que hacen eco en el ambiente único, real y concreto, de la Amazonía, reclamando soluciones integrales de justicia ambiental y social. Podemos suponer, sin sesgo epistemológico, que la Amazonía es un laboratorio en tiempo real de las grandes intuiciones de la Encíclica *Laudato Si'*.

Esta creciente vulnerabilidad y riesgo, replicada en otras regiones, socava la ambición del Acuerdo de París de la COP21 a fin de perseguir los esfuerzos para limitar el calentamiento global a no más de 2°C por encima de los niveles preindustriales. Cabe destacar que los desafíos involucrados para mantener el calentamiento global medio entre de 1.5° y 2.0° C se han incrementado desde el 2015, año de Acuerdo de París, y el margen cada vez es menor. Por lo tanto, es urgente la necesidad de que los gobiernos de todo el mundo tomen una acción decisiva en pos de evitar el empeoramiento de la vida en el planeta.

Referências

- ALENCAR, A.A. – BRANDO, P.M. – ASNER, G.P. – PUTZ, F.E. (2015), *Landscape Fragmentation, Severe Drought, and the New Amazon Forest Fire Regime*, *Ecol. Appl.* 25, 1493–1505. doi: 10.1890/14-1528.1
- ALMEIDA, C.T. – OLIVEIRA-JÚNIOR, J.F. – DELGADO, R.C. – CUBO, P. – RAMOS, M. C. (2017), *Spatiotemporal Rainfall and Temperature Trends throughout the Brazilian Legal Amazon, 1973–2013*. *Int. J. Climatol.* 37, 2013–2026. doi: 10.1002/joc.4831
- ARAGÃO, L.E.O.C. – ANDERSON, L.O. – FONSECA, M.G. – ROSAN, T.M. – VEDOVATO, L.B. – WAGNER, F. H., et al. (2018), *21st Century Drought-related Fires Counteract the Decline of Amazon Deforestation Carbon Emissions*, *Nat. Commun.* 9:536. doi: 10.1038/s41467-017-02771-y
- ARAGÃO, L.E.O.C. – POULTER, B. – BARLOW, J.B. – ANDERSON, L.O. – MALHI, Y. – SAATCHI, S., et al. (2014), *Environmental Change and the Carbon Balance of Amazonian Forests*, *Biol. Rev.* 89, 913–931. doi: 10.1111/brv.12088
- ARRAUT, J.M. – NOBRE, C. – HENRIQUE DE MELO JORGE, B. – Obregon, G. – MARENGO, J. (2012), *Aerial Rivers and Lakes. Looking at Large-scale Moisture Transport and Its Relation to Amazonia and to Subtropical Rainfall in South America*, *J. Clim.* 25, 543–556. doi: 10.1175/2011JCLI4189.1
- BRANDO, P.M. – BALCH, J.K. – NEPSTAD, D.C. – MORTON, D.C. – PUTZ, F.E. – COE, M.T., et al. (2014), *Abrupt Increases in Amazonian Tree Mortality Due to Drought-Fire Interactions*, *Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A.* 111, 6347–6352. doi: 10.1073/pnas.1305499111
- CERRI, C.E.P. – EASTER, M. – PAUSTIAN, K. – KILLIAN, K. – COLEMAN, K. – BERNOUX, M., et al. (2007), *Predicted Soil Organic Carbon Stocks and Changes in the Brazilian Amazon between 2000 and 2030*, *Agric. Ecosyst. Environ.* 122, 58–72. doi: 10.1016/j.agee.2007.01.008
- ELTAHIR, E.A.B. – BRAS, L. (1994), *Precipitation Recycling in the Amazon Basin*, *Q.J. R. Meteorol. Soc.*, 120(518), 861–880, doi:10.1002/qj.49712051806.
- ESPINOZA, J.C. – RONCHAIL, J. – MARENGO, J.A. – SEGURA, H. (2018), *Contrasting North South Changes in Amazon Wet-day and Dry-day Frequency and Related Atmospheric Features (1981–2017)*, *Clim. Dyn.* 116, 1–18. doi: 10.1007/s00382-018-4462-2
- EXBRAYAT, J.F. – WILLIAMS, M. (2015), *Quantifying the Net Contribution of the Historical Amazonian Deforestation to Climate Change*, *Geophys Res Lett* 42:2968–2976. <https://doi.org/10.1002/2015gl063497>
- GATTI, L.V. – GLOOR, M. – MILLER, J.B. – DOUGHTY, C.E. – MALHI, Y. – DOMINGUES, L.G., et al. (2014), *Drought Sensitivity of Amazonian Carbon Balance Revealed by Atmospheric Measurements*, *Nature* 506, 76–80. doi: 10.1038/nature12957
- GOOD, P. – LOWE, J.A. – ANDREWS, T. – WILTSHIRE, A. – CHADWICK, R. – RIDLEY, J.K. – MENARY, M.B. – BOUTTES, N. – DUFRESNE, J.L. – GREGORY, J.M. – SCHALLER, N. – SHIOGAMA, H. (2015), *Nonlinear Regional Warming with Increasing CO2 Concentrations*, *Nature Climate Change*, 5, 137–142. <https://doi.org/10.1038/nclimate2498>
- HUBBELL, S. P.H.F. – CONDIT, R. – BORDA-DE-ÁGUA, L. – KELLNER, J. – STEEGE, H. (2008), *Colloquium Paper. How Many Tree Species Are There in the Am-*

- azon and How Many of Them Will Go Extinct?, Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A. 105(Suppl. 1), 11498–11504. doi: 10.1073/pnas.0801915105
- JIMÉNEZ-MUÑOZ, J.C. – MATTAR, C. – BARICHIVICH, J. – SANTAMARÍA-ARTIGAS, A. – TAKAHASHI, K. – MALHI, Y., et al. (2016), *Record-Breaking Warming and Extreme Drought in the Amazon Rainforest During the Course of El Niño 2015-2016*, Sci. Rep. 6:33130. doi: 10.1038/srep33130
- LEWINSHOHN, T.M. – PRADO, P.I. (2002), *Biodiversidade Brasileira*. Síntese do estado atual do conhecimento, São Paulo, Editorial Contexto, 167pág.
- MARENGO, J.A. (2004), *Inter-decadal Variability and Trends in Rainfall in the Amazon-basin*, Theor. Appl. Climatol. 78, 79–96. doi: 10.1007/s00704-004-0045-8
- MONTINI, T., et al. (2019), *The South American Low-Level Jet. A New Climatology, Variability, and Changes*, <https://doi.org/10.1029/2018JD029634>
- NOBRE, C. A. – SAMPAIO, G. – BORMA, L.S. – CASTILLA-RUBIO, J.C. – SILVA, J.S. – CARDOSO, M., et al. (2016), *The Fate of the Amazon Forests. Land-use and Climate Change Risks and the Need of a Novel Sustainable Development Paradigm*, Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A. 113, 10759–10768. doi: 10.1073/pnas.160551 6113.
- OLIVEIRA, M.I., et al. (2018), *A New Look at the Identification of Low-Level Jets in South America*, <https://doi.org/10.1175/MWR-D-17-0237.1>
- SAATCHI, S.S. – HARRIS, N.L. – BROWN, S. – LEFSKY, M. – MITCHARD, E.T. – SALAS, W., et al. (2011), *Benchmark Map of Forest Carbon Stocks in Tropical Regions Across Three Continents*, Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A. 108, 9899–9904. doi: 10.1073/pnas.1019576108
- SALATI, E. – DALL’OLIO, A. – MATSUIET, E. – GAT, J. R. (1979), *Recycling of Water in the Amazon Basin. An Isotopic Study*, Water Resour. Res. 15, 1250–1258. doi: 10.1029/WR015i005p01250
- SAMPAIO, G. – NOBRE, C.A. – COSTA, M.H. – SATYAMURTY, P. – SOARES-FILHO, B.S. – CARDOSO, M., et al. (2007), *Regional Climate Change Over Eastern Amazonia Caused by Pasture and Soybean Cropland Expansion*, Geophys. Res. Lett. 34:L17709. doi: 10.1029/2007GL030612
- SAMPAIO, G. – BORMA, L.S. – CARDOSO, M. – MUNIZ ALVES, L. – RANDOW, C. (von) – ANDRÉS RODRIGUEZ, D., et al. (2018). *Assessing the Possible Impacts of a 4°C or Higher Warming in Amazonia*, in C.A. NOBRE – J.A. MARENGO – W.R. SOARES (EDS.), *Climate Change Risks in Brazil*, Berlin, Springer)
- SILVA, C.V.J. – ARAGÃO, L.E.O.C. – BARLOW, J., ESPÍRITO-SANTO, F. – YOUNG, P.J. – ANDERSON, L.O., et al. (2018), *Drought Induced Amazonian Wildfires Instigate a Decadal Scale Disruption of Forest Carbon Dynamics*, Philos. Trans. R. Soc. B 373:20180043. doi: 10.1098/rstb.2018.004
- SOARES, W. – MARENGO, J.A. (2009), *Assessments of Moisture Fluxes East of the Andes in South America in a Global Warming Scenario*, Int. J. Climatol. 29, 1395–1414. doi: 10.1002/joc.1800
- SORRIBAS, M.V. – PAIVA, R.C.D. – MELACK, J.M. – BRAVO, J.M. – JONES, Ch. – CARVALHO, L., et al. (2016), *Projections of Climate Change Effects on Discharge and Inundation in the Amazon Basin*, Clim. Change 136, 555–570. doi: 10.1007/s10584-016-1640-2
- VERA C.J. – BAEZ, M. – DOUGLAS, C.B. – EMMANUEL, J. – MARENGO, J, et al. (2006), *The South American Low-Level Jet Experiment*, <https://doi.org/10.1175/BAMS-87-1-63>

WENG, W. – LUEDEKE, M.K.B. – ZEMP, D.C. – LAKES, T. – KROPP, J.P. (2018), *Aerial and Surface Rivers. Downwind Impacts on Water Availability from Land Use Changes in Amazonia*, Hydrol. Earth Syst. Sci. 22, 911–927. doi: 10.5194/hess-2017-526

APPROFONDIMENTI/1

Ecologia ambientale/2

Rev. P. Séan McDONAGH, SSC

In his paper Eduardo Agosta Scarel gives us an excellent understanding of the reality of the Amazon and the problems it faces in the future.

The Amazon is so vast that it boggles the imagination. A person could enter its edge and walk for 3,000 kilometers west and still not come from under its vast canopy. The Amazon contains at least 10 percent of the world's species.

It was long regarded as wild and pristine and barely touch by human presence. Now there are some that claim that thousands of years ago, long before the arrival of Europeans the Amazon was inhabited not by just a handful of isolated tribes. A society of millions of people lived there, building vast earthworks and cultivating multitudes of plants and fish. People in the Amazon area about 17,000 ago. About 7,000 years ago they domesticated manioc, also known as cassava. Today 83 Amazonian species are known to have been domesticated. This include sweet potato, tobacco, pineapple, hot peppers and even palm tree. Fish was also a major source of food and, they were involved in fish-framing, especially Llianos de Moxos. In Hatahara 37 species of fish were eaten by the tribe 1,000 ago.

We do not know why this flourishing society disappeared centuries ago, but their way of life could give us crucial clues as to how humans and the rainforest could coexist again and thrive together – even as Brazil's new government threatens to destroy it. Since 1970, about 20 percent of the rainforest has been cleared and used for cattle farming and soya production. In contrast to the ancient system which was sustainable for thousands of years,

cattle ranching, and soya farming are destructive and contribute to climate change¹.

The archaeologist Micheal Heckenberger, now at the University of Florida, arrived in the Amazon in 1993. He recalled that a local chief showed him some large ditches and *terra preta* or black Amazonian dark soil. The dark soil meant Amazonian soil was not all acidic and poor in nutrients and that it could have supported much larger societies.

In this paper Eduardo focuses on that is destroying the Amazon forest. These include climate change the destruction of biodiversity, through logging and mining.

1. Changes of a geological order of magnitude

What I am trying to do in reflecting on Agosta's paper is to put it in context. For 85,000 of the past 100,000 years glaciers covered much of the northern hemisphere. From the end of the last ice-age, 11,000 years ago, until the Industrial Revolution, 250 years ago, there was 280ppm (part per million) of carbon dioxide in the atmosphere. Today there is 406 pmm of carbon dioxide in the atmosphere. In term of climate change, humans have changed the chemistry of the atmosphere. Carbon dioxide pollution increases the acidification of the ocean and compromise the marine food chain. There is a significant rise in sea-levels because of thermal expansion causing major problems for low-lying cities right across the globe. It is a change of a geological order of magnitude.

The same is true of biodiversity. What the huge reduction in biodiversity, humans are causing the 6th largest extinction of life since life began – 3.8 billion years ago. That last time something similar happened was 65 million years ago at the end of Cretaceous Period. Among other things this was caused by an asteroid 10 kilometers in diameter hit the earth in the Yucatan Peninsula which caused the extinction of the dinosaurs and many other creatures. The culprit for the 6th massive extinction of species is not something external to the earth. It is one creature-humans.

A study in 2010 by the International Union of the Conservation of Nature (IUCN) estimate that one is five mammals, one in

¹ Cfr. M. MARSHALL, « Finding the Real El Dorado », in *New Scientist*, 19th 2019, 26-29.

four plants, one in three amphibians and on in eight birds are in danger of being pushed over the precipice of extinction.

It is clear in the Book of Genesis that God saw everything he had made and it was very good. (cfr. 1:31). *Laudato Si'* says that the Judeo-Christian was more focused on the notion of dominion over creation (cfr. Gen 1:28).

Professor John Feehan, geologist, biologist and theologian writes that it the vast and colorful tapestry that is the history of Christianity we find here and there flecks of green thread that represent occasional intimating of kinship and compassion between and animals, but these treads contribute nothing to the great pag-eant of creation, salvation and redemption depicted there¹.

In the 6th century St. Columban could tell to « *Intellige, si vis scire Creatorem, creaturam* », « If you wish to know the Creator, learn about Creation'' ». Saint Bonaventure teaches us that contemplation deep-ens the more we feel the working of God's grace within our hearts, the better we learn to encounter God in creatures outside ourselves.

2. Need for a new theology of creation

God cannot express himself fully in any one creature; and so he has produced many and divers life forms, so that what one lacks in its expression of divine goodness may be compensated for by others; for goodness, which in God is single and undifferentiated, in creatures is refracted into myriad hues of being.

The thrill I get in the faintest echo, the palest reflection of God's fulfillment in creation. And it all comes to me through encounter with creation.

We must not forget the profound antithesis between the natural and the supernatural, the material and spiritual, that had led, Christianity between the 3rd and the 16th century – to scorn and depreciation of nature. This spirituality shows a deep ambivalence (*contemptus mundi*) towards the natural world which continued right up to Vatican II.

This pessimistic, ant-world mood was furthered strengened by the extraordinary Europe wide trauma of the Black Death (1346 to 1353). This was one of the most devastating pandemic in human history. It claimed the lives of between 75 to 200 million people, or between 30 to 60 percent of Europe's population. Because of the spep

¹ Cfr. J. FEEHAN, « Creation as Incarnation. Reflection on Biodiversity ». in S. McDONAGH (ed.), *Laudato Si'. An Irish Response*, Veritas, Dublin 2017, 58.

ed of its transmission and the vast numbers of people affected, it sparked a series of religious, social and economic upheavals which had a profound effect on the course of European history. The negative attitude towards creation was also present in the Missal of Pope Pius the V which was used right up to the Second Vatican Council.

It is seen in the post-communion prayer for Advent: « Orei mus, Doceas nos terrena despiciere, et amara caelistia (you teach us to despise the things of earth and love the things of heaven) ». See also the *Salve Regina*.

This is very true of how the natural world is presented in *Laudato Si'* 53. The creatures of the earth were not created in the first instance for us to dispose of as we will, regardless of their place in God's plan. They are primarily for the fulfillment of God's own unfolding plan for Creation.

Together with our obligation to use the earth's goods responsibly, we are called to recognize that other living beings have a value of their own in God's eyes' by their mere existence then bless him and give him glory. Each of the various creatures, willed in its own being, reflects in its own way a ray of God's infinite wisdom and goodness. Man must therefore respect the particular goodness of every creature, to avoid any disordered use of things (cfr. *LS* 69).

Rather all creatures are moving forward with us and through us to a common point of arrival which is God (cfr. *LS* 83). In the encyclical Pope Francis emphasizes the inseparable bond between concern for nature, justice for the poor. But, unfortunately, this was not the relationship with God, ourselves and other creatures which was copper-fastened in mainstream theology. Rather, it is one of dominion. St. Augustine writes that « reason is not given to animals to have in common with us and so, by the most just ordinances of the Creator, but in their life and death are subject to us ».

St. Thomas writes that it is not wrong for men to use animals either by killing them or in any other way, whatever, Martin Luther and John Calvin would agree with St. Thomas when he wrote that « brute beasts do not have understanding and therefore, are not persons and cannot have rights [...]. We have no duty of charity of any kind to the lower animals as neither to sticks and stones ».

But don't think that this vision is confined to the past. As recently as 1992, the Catholic Catechism stated that « God willed creation as a gift to man [...]. Animals and plants and inanimate beings, are by nature destined for the common good of past, present and future humanity ».

APPROFONDIMENTI/2

Ecologia sociale e culturale/1

Prof.sa Moema DE MIRANDA

1. Introdução: « a sirene não tocou »²

Pela primeira vez em muitos anos, na verdade em séculos, cientistas, sábios das sociedades indígenas e a mais alta autoridade da Igreja Católica convergem na interpretação dos tempos vigentes: vivemos uma « complexa crise socioambiental » (LS 139), de dimensões sem precedentes. A encíclica *Laudato Sí*, primeiro documento da Doutrina Social da Igreja dedicado ao tema socioambiental, apresenta um diagnóstico acurado das « raízes humanas » da crise que vivemos. Os cientistas mais proeminentes do mundo, no quinto Relatório do Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC)³, apresentam dados inequívocos sobre a gravidade das condições atuais: temos apenas doze anos para operar mudanças profundas nas formas de produzir, consumir e desperdiçar. Como afirmou a cientista atmosférica Kate Marvel, da NASA: « Temos hoje mais certeza de que os gases de efeito estufa estão causando o aquecimento global do que temos de que o fumo causa câncer »⁴.

A dimensão e a urgência da crise socioambiental contribuíram para aproximar estes campos do e de saber que, pelo menos desde o início da Modernidade, foram extremamente defensivos uns em relação aos outros.

² Apesar dos acordos estabelecidos pela companhia Vale S.A. após o crime de Mariana, o sistema de sirenes de alerta também não funcionou a tempo em Brumadinho, em janeiro 2019.

³ Cfr. <https://www.ipcc.ch/sr15/>.

⁴ Cfr. https://www.theguardian.com/environment/2019/feb/06/trump-state-of-the-union-climate-change?CMP=Share_iOSApp_Other.

A Floresta Amazônica, com seu bioma mega-diverso, a variedade social e cultural que alberga, suas imensas reservas de água doce, o vínculo com o sistema de chuvas e a contribuição indispensável para o equilíbrio climático de todo o globo é *locus* privilegiado para a convergência de saberes. Simultaneamente, a Amazônia é paradigmática em relação às brutais ameaças à vida, própria dos tempos presentes.

Não quero parecer catastrófica no início deste artigo. Mas considero que a seriedade de nossa situação não autoriza ingenuidade, tanto quanto não permite inocência. É preciso assumir uma atitude de profundo compromisso com a Terra e com a História o que, do ponto de vista cristão, significa compromisso com a Encarnação: são tempos extremos.

Nesta ambiência, em janeiro de 2019, na cidade de Puerto Maldonado, o Papa Francisco deu início ao processo preparatório do Sínodo para a Amazônia, com o lema: « Novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral ». Na reunião de abertura de sua viagem ao Peru, junto aos povos indígenas, afirmou o Pontífice: « Muito desejei este encontro ». Mais ainda: « Nós que não habitamos nestas terras precisamos da vossa sabedoria e dos vossos conhecimentos [...] para estarmos juntos no coração da Igreja, solidarizando-nos com vossos desafios e, convosco, reafirmamos uma opção em defesa da vida, defesa da terra, defesa das culturas ».

Nesta frase de aparência singela, estão elementos centrais da perspectiva que hoje pode salvar a vida no planeta: a conversão profunda, « uma revolução cultural » (LS 114), rumo à ecologia integral. Sobre estes elementos estruturantes versa a presente reflexão: respeito e reconhecimento da diversidade como elemento essencial do vivente e do que permite viver; solidariedade e respeito mútuo entre culturas e sociedades para a defesa simultânea da vida, da terra e das culturas. E, finalmente, humildade para reconhecer que a sabedoria dos povos indígenas, dos que vivem há mais tempo na floresta sem destruir, deve nos guiar no percurso de volta à casa. Voltar a habitar a Casa Comum⁵ como vivente amigo dos demais viventes: eis o desafio da humanidade.

Mas, contra quem se afirma assim com tanta profundidade uma proposta que parece querer apenas o Bem? O bem comum,

⁵ Cfr. M.S. BUSCEMI, *Eu, Terra do Meio*, Nhanduti Editora, S. Bernardo do Campo 2007.

bem da terra, da vida e das culturas? Quais são as forças que devastam a diversidade, a vida e a terra?

Bom seria aqui apenas mostrar a imagem da lama tóxica da barragem de dejetos da empresa Vale S.A. cobrindo quilômetros de chão e de rio no estado de Minas Gerais, Brasil: deixando no seu caminho tudo homogêneo, nada diverso. Tudo morto e marrom sob a sua passagem. Ao lado disto, veríamos a dor dos que choram a morte de mais de trezentas pessoas e de uma quantidade ainda incalculada de árvores, flores, rãs, peixes, flores e rios. Veríamos, por outro lado, o presidente da empresa apresentar os cálculos da recuperação rápida do valor de suas ações e comparar o que ocorreu na cidade de Brumadinho a um “acidente de avião”. Não. Não foi acidente. E dizer as palavras que nominam, sem encobrir, é urgente neste tempo em que a lama pode homogeneizar a percepção superficial de qualquer fato. « Não houve aqui um acidente. Houve um crime ambiental e um homicídio coletivo », afirmou Dom Joaquim Mol, bispo auxiliar de Belo Horizonte na missa rezada um dia após o crime⁶.

Em honra aos que morreram em Brumadinho, aos que lutaram contra a permissão para expansão da barragem e aos que defendem as vítimas humanas e não humanas deste crime, que poderia ter sido na Amazônia, começamos nossa reflexão com o sub-título « A sirene não tocou! ». Esta é uma metáfora para nossos tempos: o Mal, o que homogeneiza e nega a vida, não virá tocando sirenes e anunciando sua chegada. E, ainda assim, não temos o direito de ficar distraídos⁷. Por isto, com o Papa e com a Igreja, buscamos « novos caminhos », que nos permitam defender a Amazônia e a vida. A ecologia cultural e social indica um rumo urgente e portador de esperança.

2. Vivo e diverso: assim é nosso mundo!

Nos anos 60 do século passado, no âmbito da corrida armamentista e espacial, o cientista James Lovelock⁸, da NASA, foi encarregado de estudar os planetas próximos buscando indícios de

⁶ Cfr. <http://www.falachico.org/2019/01/dom-joaquim-mol-brumadinho-nao-houve.html>

⁷ « Não nos façamos de distraídos [olhando para o ouro lado]! Há muita cumplicidade »: FRANCISCO, *Discurso em Puerto Maldonado*, 19 de Janeiro de 2018.

⁸ Cfr. J. LOVELOCK, *A vingança de Gaia*, Intrínseca, Rio de Janeiro 2006.

possibilidade de vida. Na comparação entre a Terra e Marte, o cientista percebeu que o nosso é um planeta com características únicas, distinto dos vizinhos. Examinando em detalhes, afirmou que a Terra é um « superorganismo vivo ». Ou seja, a vida não se fez sobre a Terra, como algo superficial. Ao contrário, o planeta alberga e aninha a vida. Aqui, em processos longuíssimos de evolução, foram sendo gestadas as condições que criaram as possibilidades para que a Vida se fizesse. E esta avançou do simples ao complexo. Passando do quase homogêneo ao cada vez mais diverso, mais plural. Pode parecer óbvio, mas não é. Esta afirmação contradiz o paradigma que orientou a ciência durante a Modernidade, quando o Cosmos passou a ser compreendido segundo um modelo mecânico: Terra inerte, inanimada, coisa extensa, com propriedades definidas por leis mecânicas e imutáveis.

Ao nominar sua descoberta « Hipótese Gaia », James Lovelock recorreu ao nome de uma antiga deidade grega. Gaia é uma força vital, anterior ao nascimento dos deuses do Olimpo. Esta compreensão tão contemporânea aproxima-se da sensibilidade e da sabedoria ancestral dos povos: a Terra é Casa Comum dos viventes, como afirma o Papa Francisco na *Laudato Sí*. Mas ela é mais que isto, é fonte geradora de vida, é matriz que permite ao vivo se fazer vivente. Ela é co-criadora. Segue a obra criadora de Deus, Pai, permitindo que a vida vá adquirindo formas cada vez mais complexas. Por isto, a Terra é Mãe.

Para a sensibilidade cristã, durante muitos anos esta imagem gerou pânico: estaria ela reacendendo antigas superstições pagãs panteístas? Não temos como nos deter em uma análise mais profunda destas dinâmicas. Mas a Encíclica *Laudato Sí* já responde a estas apreensões, quando assume o carisma franciscano, rompendo com uma leitura romantizada e infantilizadora do Cântico das Criaturas de São Francisco de Assis: terra como « mãe e irmã », que « sustenta e governa ». Aquela que governa e, portanto, determina os limites. Aquela a quem devemos escutar e obedecer.

Aqui, dois princípios vitais emergem na convergência entre ciência, sabedoria indígena e leitura cristã do mundo. O primeiro, é que a diversidade é a expressão da vida, de sua riqueza e força. Afirmou o Papa Francisco em Puerto Maldonado: « Vejo que vestes dos diferentes povos originários da Amazônia [...]. Obrigado pela vossa presença e por nos ajudardes a ver mais de perto, nos vossos rostos, o reflexo desta terra. Um rosto plural, duma variedade infinita e duma enorme riqueza biológica, cultural e espiri-

tual. Nós, que não habitamos nestas terras, precisamos da vossa sabedoria ».

O segundo princípio é que a Terra contém em si sabedoria, tem expressão sagrada, deve ser escutada e respeitada. Não é inerte. Não é sem vida. Não é coisa extensa, que pode ser explorada ilimitadamente. Re-aprender a colocar-se em escuta do que nos diz a Terra é tarefa essencial, que requer conversão em muitos planos: cultural e espiritual; científica e política. E, também, econômica: o *nomus*, a norma da administração da casa, deve estar subordinada ao seu *logos*, ao seu saber, sua sabedoria e seus limites. Afirmou o cacique e xamã Yanomani, Davi Kopenawa, em debate com empresas mineradoras que desejam abrir cavas em seu território: « Não somos apenas nós, povos indígenas, que vivemos na nossa terra. Vocês querem perguntar a todos os moradores da floresta o que eles acham sobre a mineração? Então perguntem aos animais, às plantas, ao trovão, ao vento, aos espíritos xapiri, pois todos eles vivem na floresta. A floresta também pode se vingar de nós, quando ela é ferida ».

Os tempos que vivemos, por seu extremo risco e perigo, exigem de nós, na Igreja, abertura ao sopro do novo. « Novos caminhos », busca o Sínodo. E pode parecer incrível que alguns dos novos caminhos sejam aqueles esquecidos pela ruptura Moderna do vínculo entre a humanidade e sua casa. Afirmo o Papa na *Laudato Sí* que, em relação a Terra, « crescemos a pensar que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la » (LS 2). Por isto, precisamos nos converter.

Tanto quanto James Lovelock, um cientista agnóstico, em seus estudos científicos precisou utilizar uma nomenclatura que remetia a antigas conexões entre a Terra e o sagrado, também nós precisamos nos colocar nesta abertura. Encontraremos entre os tesouros cristãos, tais como o Cântico das Criaturas e muitos outros, contribuições fundamentais para os tempos presentes. E para este diálogo eco-lógico com indígenas e cientistas.

3. Três lições comuns para a ecologia social e cultural

Em Puerto Maldonado, o Papa Francisco, após ouvir os líderes indígenas, reconheceu que estes povos « talvez nunca tenham estado tão ameaçados quanto estão hoje ». Mais, afirmou que a Amazônia é « terra disputada ». Por um lado, em defesa da diversidade e das condições de vida da e na floresta estão os povos em

sua imensa variedade. E não apenas os indígenas, mas também camponeses, ribeirinhos e quilombolas. Contra eles, as forças que homeinizam, buscando transformar tudo em dinheiro, em lucro, em acumulação ilimitada. Nomeava o Papa naquela ocasião a ameaça da « nova ideologia extrativa e a forte pressão de grandes interesses económicos cuja avidez se centra no petróleo, gás, madeira, ouro e monoculturas agroindustriais ».

Sob a hegemonia das forças do mercado que servem ao “deus dinheiro”, a avidez não reconhece limites. E aqui temos uma grande lição ecológica a aprender nesta comunhão entre sabedoria indígena e carisma cristão. Em uma Terra limitada, um organismo vivo, é essencial reconhecer e respeitar ritmos e limites: há um tempo de plantar e um tempo de colher. Há um tempo de descansar. A avidez do capital é, assim, contrária aos ritmos que governam a vida e que os povos que se conectam com a terra conhecem por experiência própria. Mais, ele gerou, especialmente nas últimas décadas, uma terrível distorção que permite que muito poucos acumulem uma quantidade insustentável de riqueza. Os mega-ricos hoje ameaçam a sobrevivência da vida no planeta. Na Amazônia e em todos os países latino-americanos, assistimos a uma terrível regressão das legislações de proteção social e ambiental, regidas pela lógica de favorecimento à acumulação ilimitada. Evidentemente, esta dinâmica gera na outra ponta um número crescente de empobrecidos. Este desequilíbrio é insustentável tanto para a vida quanto para a dignidade da humanidade⁹.

O sentido de limite está no coração da proposta de « sobriedade feliz », apresentada na *Laudato Si'* como horizonte para nossa conversão ecológica integral. Em uma terra limitada, a insanidade da avidez das forças extrativistas será letal. Portanto, o aprendizado ecológico comum número um, é este: *limites*.

Ao longo de muitos anos, a ideologia do “progresso” se asentou no princípio de acumulação de bens materiais, sem levar em conta que as matérias primas necessárias aos produtos e bens

⁹ Dados atualizados podem ser encontrados no *Relatório da Oxfam*, em <https://www.oxfam.org.br/node/428/done?sid=7446&token=dd8313f063a892d-746f64d432ae7845bA> questão das desigualdades e sua relação com a crise ambiental, bem como a importância de políticas urgentes de redistribuição e limites à acumulação estão tratadas no texto sobre “Ecologia Econômica e Política”, apresentada por dom Evaristo Spengler neste mesmo Seminário. Remeto à leitura daquele texto que complementa as reflexões aqui expostas e evito, assim, repetição do argumento que compartilhamos.

de consumo, têm origem na Terra e que devem ter limites em seu uso, definidos pela própria Terra. Ideias de reciclagem e reuso deixaram de ser valorizadas.

A crise climática, expressão mais acabada da impossibilidade da Terra de suportar este padrão de ação antrópica, urge uma alteração profunda nestas concepções. Como sabiamente afirma o Papa Francisco na *Laudato Si'* « é preciso redefinir o progresso ». Por isto nos convida a uma « sobriedade feliz », que permita o vínculo com outros elementos que garantem felicidade e que não se assentam na passageira alegria do adquirir mais bens materiais. Tão próximo ao sentido de pobreza expresso por São Francisco: pobres porque livres de necessidade e confiantes na bondade e providência de Deus, Criador, que fez um mundo de amor, capaz de saciar tanto aos pássaros quanto aos humanos. Lembremos do Evangelho da Comunidade de Marcos que nos estimula a aprender com os lírios a não acumular. Sabedoria imersa e própria a todo o Criado. O sentido de pobreza, tanto quanto o de riqueza, devem ser radicalmente redesenhados em sentido ecológico.

Ainda uma vez, argumenta com sabedoria David Kopenawa, no artigo mencionado: « vocês falam que somos pobres e que nossa vida vai melhorar. Mas o que vocês conhecem da nossa vida para falar o que vai melhorar? Só porque somos diferentes de vocês, que vivemos de forma diferente, que damos valor para coisas diferentes, isso não quer dizer que somos pobres. Nós Yanomami temos outras riquezas deixadas pelos nossos antigos que vocês, brancos, não conseguem enxergar: a terra que nos dá vida, a água limpa que tomamos, nossas crianças satisfeitas ».

Há aqui um chamado profundo a « deixar cair as escamas dos olhos », como nos chamou Jesus: olhar com olhos novos a Criação. Redefinir o sentido de riqueza e pobreza, eis a segunda lição ecológica que o diálogo intercultural nos permite.

Finalmente, um conceito chave forjado por Orlando Fals Borda, famoso sociólogo colombiano, *sentirpensar*, nos permite redefinir o sentido do conhecimento: para que conhecemos? Como geramos conhecimento? O que é saber? A tecnociência, possibilitada pela epistemologia gerada na e pela Modernidade, está entre as “raízes humanas” da crise atual, como identifica o Papa na *Laudato Si'*. Evidentemente, este tema merece um aprofundamento que não é possível nos marcos deste artigo. Assim, apenas indicaremos alguns aspectos importantes a serem levados em conta.

No Ocidente, a partir da modernidade, «saber é poder», como sintetizou Francis Bacon¹⁰, pai do método científico. Bacon afirmava que a ciência permitiria ao “homem” retornar à situação pré-adâmica e cumprir o mandato divino expresso em Gênesis 1, 28: «dominai». Estamos no coração ferido do sonho prometeico: conhecimento que conduziria do domínio sobre a “natureza” à superação da necessidade e, daí, em liberdade, ao ápice do projeto de des-envolvimento humano. Terreno super sensível, que ensejou inúmeras e sofisticadas reflexões filosóficas, científicas e teológicas. Me limito a chamar a atenção para como a gravidade da crise ambiental evidencia o vínculo intrínseco, ainda que lamentável, entre um determinado tipo de saber e o poder destruidor. A bomba atômica em Nagasaki e Hiroshima, em 1945, ocasionou o primeiro mega alerta mundial quanto aos riscos de aplicação de um saber que domina, para o controle bélico. O aquecimento global, acelerado após a guerra, reacende cotidianamente este debate: precisamos de um outro tipo de saber, outra ciência. Guiada por outros princípios éticos e morais.

Na Encíclica *Laudato Si'*, o Papa Francisco assume a urgência de re-interpretar o sentido do mandato «dominai». Ele segue aqui perspectiva que já vem sendo trabalhada por diferentes teólogos e teólogas. Afirma na Encíclica: «Se é verdade que nós, cristãos, algumas vezes interpretámos de forma incorreta as Escrituras, hoje devemos decididamente rejeitar que, do facto de ser criados à imagem de Deus e do mandato de dominar a terra, se deduza um domínio absoluto sobre as outras criaturas. É importante ler os textos bíblicos no seu contexto, com uma justa hermenêutica, e lembrar que nos convidam a «cultivar e guardar» o jardim do mundo (cf. Gn 2, 15) [...]. Em última análise, “ao Senhor pertence a terra” (Sl 24/23, 1), a Ele pertence “a terra e tudo o que nela existe” (Dt 10, 14)» (LS 67)

As implicações epistemológicas desta conversão são profundas: conhecer para melhor amar e servir. Conhecer não para des-envolver mas, ao contrário, para nos envolvermos mais com a terra, com os rios, com o destino da floresta.

Não apenas no âmbito do cristianismo vem sendo suscitada esta conversão. A emergência das ciências do Sistema Terra contribui para a superação de um saber fragmentário e mecanicista, destinado apenas a “descrever”, “dominar” e gerar “poder”. São

¹⁰ Cfr. Fr. BACON, *Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*, Abril Cultural, São Paulo 1973, pp. 7-237.

reconhecidos os alertas incessantes e crescentes que a comunidade científica vem fazendo, pelo menos a partir da década de 80 do século passado, quanto à urgência de alteração nos padrões da presença antrópica. A responsabilidade humana no aquecimento global e na superação de inúmeros aspectos dos limites do planeta são hoje apontados quase que unanimemente pelos cientistas.

Lamentavelmente, a esta convergência de prognóstico que aproxima cientistas (97% dos climatólogos afirmam as causas humanas do aquecimento global¹¹), a sabedoria indígena e muitas vertentes cristãs e de outras religiões, contrapõe-se com força impressionante o movimento *negacionista*! Hoje, apenas 15% dos americanos aceitam e assumem a responsabilidade humana no aquecimento global. Após o último relatório do IPCC, o Presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, disse não estar convencido da veracidade do consenso científico, já que « os cientistas têm uma grande agenda política ». O atual presidente do Brasil, país que detém 67% da Floresta Amazônica, Jair Bolsonaro, também se assume como *negacionista* climático. Ora, ao não estarem convencidos das responsabilidades da ação humana na destruição ecológica, o estímulo em relação a práticas econômicas que mantenham o padrão destrutivo deve seguir.

Aqui voltamos ao ponto inicial de nossa reflexão: a Amazônia é « terra disputada » pela « avidez extrativista », que desmata para produção do agronegócio, da pecuária e da mineração. Diante disso, a sensibilidade ecológica lança um « grito a nossa consciência » e espera da Igreja « reafirmar uma opção em defesa da vida, defesa da terra, defesa das culturas » (Papa Francisco em Puerto Maldonado).

Nesta opção, não estaremos sós, como vimos ao longo deste artigo. Aqui, uma vez mais podemos escutar a voz do Senhor que nos diz: « Os céus e a terra tomo hoje por testemunhas contra vós, de que te tenho proposto a vida e a morte, a bênção e a maldição; escolhe, pois, a vida, para que vivas, tu e a tua descendência » (Dt 30, 19).

Em conclusão

Ao longo dos últimos meses, nas dioceses da Amazônia, a REPAM, Rede Eclesial da Pan-Amazônia, em sintonia com a Secre-

¹¹ Cfr. https://www.theguardian.com/environment/2019/feb/06/trump-state-of-the-union-climate-change?CMP=Share_iOSApp_Other.

taria do Sínodo e com o chamado do Papa Francisco em Puerto Maldonado, esteve envolvida em um intenso processo de escuta, preparatório para o Sínodo para a Amazônia. Os resultados, com todo o rigor e detalhes necessários, alimentarão a elaboração do *Instrumentum Laboris*, próxima etapa do Processo Sinodal.

Ao acompanhar algumas das atividades realizadas, e no âmbito desta reflexão sobre ecologia cultural e social, gostaria de terminar este artigo com o que me parecem ser três indicações importantes vindas das escutas territoriais. O que espera o Povo de Deus de seus Pastores, Padres Sinodais, na “terra disputada” da Amazônia:

1. Que estejam ao seu lado na luta em defesa da vida, de seus territórios, de suas culturas, espiritualidades e direitos. Reconheçam, como o Papa Francisco, seu protagonismo e os respeitem como interlocutores que têm um importante conhecimento a compartilhar. A defesa de sua terra e território não é egoísta ou retrógrada. Ao contrário, como afirmou David Kopenawa, fazendo eco ao que dizem camponeses, quilombolas e indígenas de diferentes etnias:

Não estamos preocupados apenas com o que vai acontecer com os povos indígenas. Vocês pensam que os brancos não serão afetados? Vocês não aprendem com o que está acontecendo no mundo? Está ficando mais quente, em outros lugares o clima está mudando, os grandes rios estão morrendo, os animais também estão morrendo e todos estão sofrendo. Vocês ainda não aprenderam que esse tipo de desenvolvimento pode matar todos nós?

2. Solicitam, portanto, que os pastores conheçam e amem suas ovelhas. Que “tenham o cheiro das ovelhas” e que andem em seu meio como quem está em casa.

3. Mas fazem ainda um alerta imprescindível, como bem sintetizou Sandro Gallazzi, biblista ligado ao Cebi, no Brasil: para ser Pastor é essencial “conhecer o lobo”. Ou seja, não apenas estar ao lado das ovelhas, mas reconhecer quem as ameaça, de que meios se valem para criminalizar e perseguir lideranças; como fazem para cooptar e dividir as comunidades. Como diz Santo Inácio, hoje mais do que nunca, é essencial distinguir o mal que se disfarça de Bem. Não estamos diante de uma disputa apenas espiritual, não é suficiente uma leitura acadêmica e distanciada. Aqui, dar nome, nominar é, como foi desde o Gênesis, distinguir e criar condições para fazer juízo. E, assim, escolher!

Coragem: não estamos sós! Que Nossa Senhora da Amazônia guarde, ilumine e inspire a caminhada Sinodal de nossa Igreja!

APPROFONDIMENTI/2

Ecologia sociale e culturale/2

Rev. Mons. Pirmin SPIEGEL

Moema Miranda nos deu uma boa síntese sobre o lugar onde se situa a ecologia social e cultural no Sínodo para a Amazônia. Eu quero prolongar essa reflexão, enfatizando três dimensões da Amazônia que podem ser consideradas um espelho de todo planeta e de toda humanidade, e vou arriscar alguns enfoques possíveis que o Sínodo poderia assumir: primeiro, a dimensão universal, segundo a dimensão da diversidade, incluindo a biodiversidade antropológico-cultural e diversidade natural e, terceiro, a dimensão das grandes distâncias geográficas.

O fio condutor que percorre todas essas três dimensões, é a subjetividade, ao lado da historicidade e da racionalidade um eixo principal da modernidade. Os sujeitos dessa construção de uma Igreja amazônica serão as Igrejas locais. São os moradores batizados de cada região que devem plasmar o rosto de sua Igreja local que se expressa em sua estrutura ministerial, prática sacramental e reflexão teológica, ou com as palavras do Papa Francisco: « É bom que agora sejais vós próprios a autodefinir-vos e a mostrar-nos a vossa identidade. Precisamos de vos escutar »¹, escutar a nova leitura histórica do seu passado e a explicação antropológica de sua visão de mundo, de seus costumes, suas tradições milenares e seu futuro.

Eu próprio vivi 15 anos como sacerdote *Fidei Donum* em diferentes lugares, próximo da Amazônia e as populações, suas histórias, os sons e aromas da floresta tropical me são familiares.

¹ FRANCISCO, *Discurso no Encontro com os povos da Amazônia*, Puerto Maldonado (19.01.2018).

1. Escutar o grito universal

Na origem da Igreja com « rosto amazônico » e da « ecologia integral » (cfr. LS 137-162), que compõe a ecologia social e cultural, estão os gritos dos colonizados, de suas vidas mutiladas e histórias silenciadas, mas também os gritos da natureza que Deus nos quer fazer ouvir. A Igreja com “rosto amazônico” vai procurar nas próprias raízes dos povos aborígenes as soluções para seu futuro, articulando a emancipação política com a identidade cultural.

Como representante da *Misereor*, que atua como um braço da Igreja Católica Universal nos cinco continentes e em quase cem países nesses continentes, trago as inquietudes « da crise da floresta Amazônica, pulmão de capital importância para nosso planeta », como o Papa Francisco disse ao anunciar esse Sínodo. Nosso planeta Terra, sua fauna, flora e seus habitantes, sobretudo os pobres, os doentes, os famintos, os migrantes e os abandonados, os outros, sofrem uma pneumonia aguda. No grito da Amazônia e sua pneumonia « vislumbra-se nos sintomas de doença que notamos no solo, na água, no ar e nos seres vivos. Por isso, entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra (universalmente) oprimida e devastada » (LS 2).

Qual é a nossa resposta? Fazer ressoar esse grito interconectado, o grito dos pobres, dos outros e da natureza, universalmente, em nossas comunidades, dioceses e práticas catequéticas. Uma “ecoteologia”, como desdobramento da teologia da criação, deve tornar-se uma disciplina prioritária em todas as faculdades de teologia, uma teologia que nos faz ouvir a voz de Deus (Hb 3,15) no grito da humanidade crucificada e da natureza oprimida, e uma teologia que tem como seu foco a « conversão ecológica global [...] com base na doação originária das coisas por parte de Deus » (LS 5). Nós temos muitas possibilidades para dar estímulos ao zelo ecológico, por exemplo: oferecer livros pedagógicos, práticas que preservam a natureza, filmes que estimulam novas experiências ecológicas, etc. Nas liturgias, em nossas preces e orações não devem faltar invocações pela preservação da criação. A ecologia social pode tornar-se o Amém de cada oração e o *ceterum censeo* de cada sermão: « amem e cuidem os pobres, os outros e a natureza como a si mesmo ». Entrar em uma noção da “vivacidade” que tudo conecta e compreender o mundo a partir desta perspectiva. Para nós, no Ocidente, significa antes de tudo escutar! Dar espaços aos empobrecidos e aos outros. Há séculos que estamos habi-

tuados a ter razão. Uma ecoteologia da criação será sempre uma teologia de sujeitos e causas emergentes, capaz de desconstruir a colonialidade teológica de suas respectivas Igrejas².

2. Moldar um rosto plural

Os nove países da Pan-Amazônia com seus três milhões de Indígenas e aproximadamente 390 povos e nacionalidades caracterizam uma grande diversidade cultural, política e social³. O objetivo do Sínodo é a construção de uma Igreja com rostos amazônicos e uma Igreja com rostos indígenas, e, em função desses novos rostos, é a opção por uma Igreja « em saída » (cfr. EG 20-23). A Igreja « em saída » encontra obstáculos. A saída exige, segundo a *Evangelii Gaudium*, « prudência e audácia » (EG 47), « coragem » (EG 33, 167, 194) e « ousadia » (EG 85, 129), porque a Igreja em saída não se refere apenas à itinerância ou ao Êxodo. A saída, que exige prudência e audácia é também saída de esquemas coloniais e, muitas vezes, expressão de um autoritarismo monocultural. Plasmar, em nome da unidade e universalidade, uma Igreja sem rosto local em sua estrutura ministerial, prática sacramental e reflexão teológica, significaria perder o *kairós* para a construção de uma Igreja pós-colonial. Também ciclos de desenvolvimento impostos para a região, seja do exterior ou dos respectivos governos nacionais, para Amazônia foram sempre ciclos de neocolonialismo. Portanto, moldar uma Igreja com rostos amazônicos tem uma dimensão política e eclesial, uma dimensão de desenvolvimento social e pastoral.

Na esfera política, a passagem, nesses últimos 50 anos, de um regime autoritário militar para um regime democrático não produziu transformações substanciais no reconhecimento da subjetividade da Amazônia. Os diferentes governos dessa época continuaram a submeter suas políticas às prioridades dos mercados internos e externos do país. Decisões sobre hidrelétricas, monoculturas, agropecuária, desmatamentos, mineração e redes viárias não foram bastantemente discutidas com a população regional. Continuaram as políticas que consideravam a Amazônia um celeiro inesgotável e sem dono em detrimento dos projetos de vida da população local. O Papa Francisco nos advertiu que « o desa-

² Cfr. C. HUMMES, *O Sínodo para a Amazônia*, Paulus, São Paulo 2019, 50.

³ Cfr. *Documento Preparatório do Sínodo para a Amazônia*, nn. 10-16

parecimento de uma cultura pode ser tanto ou mais grave do que o desaparecimento de uma espécie animal ou vegetal » (LS 145).

Nessa situação, cabe à Igreja não somente contestar a modernização colonizadora do Estado e a violência de determinados modelos desenvolvimentistas, mas continuar o processo de transformação das próprias estruturas. A Igreja que, nas questões da justiça, paz, migração e ecologia, se movimenta nas macroestruturas do mundo, pode avançar no aprendizado de projetos de vida culturais de suas comunidades, o que significará uma advertência para as instâncias colonizadoras do mundo político. A ecologia só vai ser integral se ela for econômica, política, social, cultural e eclesial.

A prática da sinodalidade, que será uma autodeterminação política e autonomia secular adaptadas ao contexto eclesial, pode dar uma força enorme para resistir contra a colonização socioeconômica e a invasão alienante de forças que visam somente a exploração da Amazônia. Quem vai libertar a Amazônia de sua exploração extrativista e consumista orientada para mercados externos será a própria população da Amazônia, uma população não com máscaras nem com desejos primeiro-mundistas, mas com sonhos incubados em sua história, suas lutas e projetos de vida. Descolonizar tem sempre um múltiplo significado: interromper a exploração econômica, transformar a intervenção política em verdadeiras práticas democráticas de participação e reverter as imposições culturais. O rosto amazônico e indígena vai fazer justiça à megadiversidade da Pan-Amazônia com suas dimensões culturais, religiosas, étnicas e ecológicas. Também a justiça, para ser realmente justa, precisa ter um rosto pluricultural. Precisamos não apenas ouvir o grito dos povos amazônicos. Precisamos também ver, nas Igrejas e nos parlamentos, os rostos dos povos da Amazônia, com sua milenar sabedoria e seu sofrimento encravado nesses rostos. Assim trabalhar de uma cultura que respeita o valor da natureza, de uma cultura que respeita diferentes formas de pensar e viver, o patrimônio autóctone da América Latina. Assim, várias dimensões de estruturas de poder coloniais serão superadas.

3. Superar as distâncias

«Para escutar os povos indígenas e todas as comunidades que vivem na Amazônia, como os primeiros interlocutores deste

Sínodo, [...] precisamos de convivência mais próxima »⁴. As grandes distâncias geográficas e culturais na Amazônia produziram também grandes distâncias pastorais. Conheço isto muito bem. O mistério da encarnação, a prática pastoral da inculturação e a política social solidária devem guiar a superação real dessas distâncias. Novas tecnologias (carros, canoas com motores sofisticados, helicópteros e internet) exercem um papel secundário nessa superação das distâncias geográficas, sociais, culturais e pastorais.

O Sínodo para a Amazônia precisa propor caminhos para romper com as distâncias geográficas e pastorais de seus ministros e agentes pastorais. Essa distância é uma das causas para a continuidade da “razão colonial” com seus fenótipos de desconhecimento recíproco, autoritarismo, fundamentalismo, etnocentrismo e universalismo monocultural. Precisamos aprender a trabalhar, integralmente, com o culturalmente disponível. A palavra chave para a superação das distâncias é: “descentralização”. Essa descentralização pode ocorrer ou pela multiplicação dos ministros e pela modificação do acesso aos ministérios. Cada comunidade precisa ter acesso, em tempo razoável, aos sacramentos essenciais: o batismo, o casamento e a eucaristia. A falta desse acesso, na Amazônia, produziu uma diáspora. Dos indígenas batizados, não mais do que 30% são católicos. A maioria dos batizados pertence à Igrejas pentecostais que sabem trabalhar com o cultural e geograficamente disponível, embora seu programa catequético e suas posturas culturais, em muitos casos, são alienantes face às culturas dos povos indígenas. Somente uma descentralização das estruturas eclesiais e a assunção das culturas autóctones – o famoso « assumir para redimir » de Santo Irineu – em todas as funções pastorais permitirá uma plena presença da Igreja nas comunidades locais.

A Igreja deve fazer tudo para que milhares de comunidades, privadas do pão de cada dia, não sejam também privadas da celebração do sacramento da caridade, da celebração do amor, da cruz e da ressurreição que vivem a cada dia. O apóstolo Paulo, missionário e fundador de muitas comunidades, nunca deixou uma comunidade sem Eucaristia. Recrutou das próprias comunidades “presbíteros” (anciãos), com a incumbência de celebrar a Eucaristia com a comunidade. Faz parte da “ética pastoral” corrigir essa evolução histórica que exclui tantas comunidades da Eucaristia

⁴ *Ibid.*

dominical. Embora não seja o motivo mais forte para corrigir esse mal-estar eclesial, a carência sacramental é um convite facilitador para franco-atiradores do campo religioso, com sua palavra fundamentalista e suas promessas de prosperidade, invadirem as comunidades católicas abandonadas.

Permitam-me, por fim, apresentar um exemplo do trabalho concreto da *Misereor*. Ele ilustra os elementos que tal mapa de um novo caminho poderá incorporar. Há muito que apoiamos no Brasil, assim como em outros países da América Latina, as comissões para o trabalho com os povos indígenas das Conferências Episcopais. Todos estes empreendimentos têm em comum fomentar a institucionalidade indígena, ou seja, a preservação da identidade cultural e social. Através da criação de espaços protegidos contribui-se essencialmente, em muitos casos literalmente, para a sobrevivência física. Estes espaços protegidos devem ser entendidos num duplo sentido: são espaços de intercâmbio, espaços onde se cultivam as tradições, modos de vida e muito mais. Porém, são também os territórios, cuja proteção é necessária para que tudo isso seja possível.

Palavra final

A escuta do grito, o rosto plural e a superação das distâncias exigem “rupturas inovadoras” de vida nova que pode nascer na beira de rios e na selva de pedras. O Papa espera propostas corajosas como sinais da nossa conversão pastoral ampla, que inclui a “conversão ecológica”. Não bastam « meios-termos [que] são apenas um pequeno adiamento do colapso » (LS 194). A Igreja pós-sinodal terá o poder e a humildade de transformar as “propostas corajosas” em realidade pastoral para fazer de cada Igreja local uma “comunidade de comunidades”⁵. Constatamos que nós do chamado primeiro mundo, mesmo que nos esforcemos, temos de compreender que ainda estamos ancorados nas desigualdades coloniais, que até hoje prosseguimos uma parte da herança colonial, ou que a arrastamos conosco. Um novo relacionamento tem de ser capaz de denominar esta herança de forma clara. Por isso, uma visão (auto)crítica dos representantes do centro é imprescindível para obter clareza sobre os fundamentos das próprias alegações.

⁵ Cfr. DSD 58, DA_p 99e, 309.

Ecologia politica ed economica/1

S. Ecc. Mons. Evaristo P. SPENGLER, OFM

Gostaria de iniciar retomando as palavras do Papa Francisco extraídas da *Laudato Si'*: « A ecologia estuda as relações entre os organismos vivos e o meio ambiente onde se desenvolvem. E isso exige que se pare para pensar e discutir acerca das condições de vida e de sobrevivência de uma sociedade, com a honestidade de pôr em questão modelos de desenvolvimento, produção e consumo. Nunca é demais insistir que tudo está interligado » (n. 138). É no âmbito deste paradigma em que « tudo está interligado » que vou considerar a relação entre ecologia, economia e política, posto que « a ecologia humana é inseparável da noção de bem comum » (n. 156).

1. A política enredada nas malhas de uma “economia que mata”

« Essa economia mata », afirma de maneira contundente o Papa Francisco na *Evangelii Gaudium* n. 53. Trata-se, segundo o Papa, de uma « economia da exclusão » (nn. 53-54) caracterizada pela « nova idolatria do dinheiro » (nn. 55-56), criando uma situação em que o « dinheiro governa em vez de servir » (nn. 57-58) e « a desigualdade social gera violência » (n. 59-60).

A economia é aquela atividade humana pela qual interagindo e utilizando racionalmente dos bens e serviços naturais garantimos nossa sobrevivência, abertos à comunidade de vida e às gerações futuras. O drama da economia atual é que o sistema financeiro passou a ocupar todos os espaços. De uma economia de mercado passamos para uma sociedade de mercado. Essa é a grande transformação, das maiores e mais perigosas da história.

Passamos de uma sociedade com economia de mercado para uma sociedade dominada pelo mercado. Todas as atuais decisões políticas visam favorecer as demandas do mercado. Nesse contexto, tudo virou mercadoria, desde os bens naturais, as relações humanas até as coisas mais sagradas da religião. De tudo se pode obter lucro, tudo pode ser levado ao mercado, e no mercado tudo é negociável. Esse tipo de economia, hoje mundializado, transformou o planeta terra num grande mercado. Nele tudo está à venda. A terra vem sendo submetida a uma exploração de todos os seus ecossistemas em função do enriquecimento de alguns e do empobrecimento de bilhões de pessoas. Por exemplo, até algo pensado no Brasil para preservação ambiental, o Cadastro Ambiental Rural (CAR), é usado para fins comerciais. O chinês Lap Chang cadastrou um CAR sobre uma área de 58 mil hectares, no Marajó, território da minha Prelazia, onde vivem povos tradicionais. Em função disso, vendeu crédito de carbono para uma empresa inglesa, no valor de mais de 200 mil dólares.

Essa economia em que tudo virou mercado produz duas funestas injustiças: uma social, gerando incomensurável pobreza e miséria e outra, uma injustiça ecológica, dizimando os bens e serviços naturais, muitos deles não renováveis. Por esse motivo, tem de fato razão o Papa Francisco quando, na *Laudato Si'*, afirma de maneira precisa: « Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza » (n. 139).

De fato, a economia atualmente é dominada pela economia de acumulação desenfreada e pelo mercado financeiro. Organizou-se de tal forma a economia que beneficia os mais ricos em detrimento dos mais pobres. Na esteira da doutrina social da Igreja somos desafiados a buscar uma política de participação de todos e para todos, e também para com a natureza. A ecológica tem por escopo organizar a sociedade e a distribuição do poder de forma a implementar estratégias de sustentabilidade para garantir a todos o suficiente e o decente para viver. Isso supõe pensar a política, no sentido dos documentos sociais da Igreja, como a busca comum do bem comum. Contudo é necessário incluir nesse bem comum não apenas os seres humanos, mas toda a comunidade de vida.

Declarando que « o atual sistema mundial é insustentável » (n. 202), o Papa Francisco, por cerca de 35 vezes, conclama para

« novos estilos de vida » (n. 163; 194 passim) e novas formas de consumo de sobriedade compartilhada. E, portanto, alerta-nos para a necessária e urgente construção de um paradigma de desenvolvimento alternativo com respeito ao atual modelo hegemônico. Trata-se de uma verdadeira conversão do atual modelo de desenvolvimento global. E os elementos que caracterizarão esse modelo alternativo de desenvolvimento global são, entre outros, a concepção do meio ambiente como um bem coletivo, a defesa do trabalho e dos povos Indígenas e, por fim, o papel dos movimentos sociais e das organizações da sociedade civil.

Sem negar, obviamente, os avanços da tecnociência em termos de melhoria das condições de vida e do bem-estar das pessoas, não podemos nos deixar dominar e ser controlados por ela. A ciência, a tecnologia, assim como a economia, devem estar a serviço da vida, e não impor o ritmo à vida.

2. Ecologia, economia e política na região amazônica brasileira

É desde o período da invasão dos Ibéricos que a região amazônica se encontra à mercê de políticas coloniais. No período compreendido entre os séculos XVI-XIX, o colonialismo extrativista teve fortes incidências sobre povos autóctones e bens naturais mediante uma injusta expropriação. E, durante os séculos que se sucederam, práticas e mentalidades colonialistas vêm se mantendo mediante a exploração de populações, culturas e territórios dessa imensa região. Em suma, desde há quatro séculos, distintas visões da Amazônia vêm sendo produzidas e, para a fatalidade das populações que ali habitam, todas elas construídas por sujeitos e instituições cujos interesses colonizadores têm se manifestado, sobretudo, mediante dois expedientes: exploração de suas populações e redução da região a mera reserva de “recursos” naturais. E, assim, a região amazônica tem sido vista, ao longo dos séculos, apenas como território e, portanto, como mera reserva de recursos a serem explorados e comercializados para a obtenção de lucros.

A Amazônia já resistiu a grandes projetos, de monocultivos e de ocupação. Falando do Brasil, em 1926 Henry Ford comprou 3 milhões de hectares de terra ao longo do rio Tapajós, contratou mais de 3.000 operários, derrubou a mata e plantou 70 milhões de mudas de seringueira para extrair borracha. Um fungo invisível, com enorme capacidade de multiplicação fez fracassar o proje-

to. O monocultivo, mesmo sendo de uma espécie amazônica, foi rejeitado pela floresta. Em 1967 Daniel Keith Ludwig montou projeto milionário junto ao rio Jari, numa área de 3,6 milhões de hectares para produção de celulose com espécies exóticas, e agropecuária. A floresta resistiu e novamente um fungo foi responsável pelo fracasso de 22 empresas envolvidas no projeto. Em 1975 a Wolkswagen desmatou 55.000 hectares usando bombas de napalm e desfolhantes químicos. Teve grandes prejuízos e abandonou o projeto. A natureza amazônica resistiu e resiste incansavelmente. A prepotência humana teve que curvar-se e humilhar-se muitas vezes à grandeza e à força do bioma amazônico, mas hoje está ameaçado porque o ataque dos megaprojetos são muitos, simultâneos e em muitas frentes diferentes: de mineração, energia, petróleo, agricultura, pecuária, infra-estrutura, madeireiras; são projetos de governos, de grandes conglomerados econômicos e de diversos países.

Existem também ideias equivocadas sobre a Amazônia. Uma delas é que a Amazônia é o pulmão do mundo, como se fosse uma grande fábrica de oxigênio. Na verdade a floresta é um grande equilíbrio dinâmico, no qual tudo é aproveitado e continuamente reciclado. O oxigênio liberado durante o dia pela fotossíntese é consumido pelas próprias plantas à noite e pelos demais organismos vivos. Mas ela funciona como um grande filtro que absorve dióxido de carbono. No processo de fotossíntese é absorvida grande quantidade de carbono, o principal gás do efeito estufa, um dos fatores responsáveis pelo aquecimento global e das mudanças climáticas. Caso a floresta seja totalmente desmatada, seriam liberados para a atmosfera cerca de 50 bilhões de toneladas de carbono por ano, que a floresta em pé mantém sequestrado. Isso provocaria uma dizimação em massa de muitos organismos vivos. Outro fator é que a floresta é importante para o equilíbrio da umidade e das chuvas, que sustentam a própria floresta, mas que também é exportada via aérea para biomas vizinhos.

Vigora hoje na Amazônia, mas de certa forma no mundo, dois modelos de desenvolvimento. Um é *predatório*, da madeira, da pecuária, do monocultivo, da mineração, do petróleo e energia, que tem como consequências o desmatamento (20% da floresta já está desmatada), concentração de renda, trabalho escravo, envenenamentos do solo e das águas, diminuição das chuvas (nas áreas desmatadas a estação seca se prolonga num ritmo de seis dias a cada dez anos), conflitos de ocupação com a expulsão dos

povos da floresta, ilegalidade, morte de lideranças, ambientalistas e agentes de pastoral. O outro modelo é *sócio-ambiental*, ecológico, direcionado aos povos da floresta e tem como consequência a redistribuição de renda, a preservação da floresta e da biodiversidade, a socialização da terra e dos recursos, a preservação de populações tradicionais, a fixação do “homem” na floresta, e um mercado promissor de frutas, cocos, artesanatos, polpas, fitoterápicos, óleos, castanhas, ecoturismo, entre outros, com o desafio de estudar e conhecer melhor a biodiversidade e o bioma amazônico. Bem dizia Chico Mendes, o mártir por defender floresta, assassinado em 22 de dezembro de 1988: “a floresta em pé é mais produtiva do que a floresta tombada”. Ou, como dizia a Ir. Dorothy Stang, também mártir, assassinada em 12 de fevereiro de 2005 por defender os povos da floresta: “a morte da floresta é o fim da nossa vida”.

Para o modelo predatório, a Amazônia tem tudo o que o mercado precisa para manter um modelo de crescimento linear e constante, e tem tudo em abundância: terras, água, floresta, biodiversidade, petróleo, madeira, minérios, desde ouro, ferro, até nióbio, bauxita, manganês, uma fonte inesgotável de energia, e de fácil acesso. E é assim que, nos dias que correm, ouvimos falar da região amazônica como a última fronteira do agronegócio e do extrativismo das mineradoras.

3. Amazônia não precisa ser conquistada, nem desbravada, precisa ser respeitada.

O sistema amazônico não funciona nos moldes de competição, funciona nos moldes de cooperação, como todo o sistema Terra. A questão não está em conquistar a Amazônia, mas em conviver com a Amazônia. A política deveria estar serviço da boa convivência social e da boa convência ambiental, mas ela prefere estar a serviço da economia. Talvez pudéssemos aprender das populações tradicionais da Amazônia. Há vestígios de presença humana na Amazônia há pelo menos 12.000 anos. Populações indígenas com seus territórios imemorais desenvolveram grandes sociedades, e em períodos recentes chegaram outros habitantes, como populações remanescentes do ciclo da borracha, caboclos ribeirinhos, populações negras remanescentes dos antigos quilombos e mais recentemente, camponeses pobres e sem terra, pequenos proprietários, latifundiários e empresários, que também

foram acolhidos pela floresta. Como seres humanos eles interagiram com o seu meio. Os povos da floresta, em especial os indígenas, convivem com a floresta e interferem na floresta, vivem da floresta e das águas, se condicionaram mutuamente e criaram relações, não apenas naturais, mas culturais, desenvolveram uma *florestania*, numa teia intrincada de reciprocidade e cumplicidade com a floresta. Isso também é política, ou melhor, eco-política, eco-logia e eco-nomia. Os povos da floresta vêem a floresta como algo vivo, um sujeito, parte da comunidade, um prolongamento do corpo e da sociedade, diferente da cultura ocidental moderna, que vê na floresta e no imenso território um objeto, algo a ser conquistado, manipulado, transformado em matéria prima para ser explorada, negociada, consumida, usada e descartada.

Hoje, temos dificuldade para confiar nos políticos e governantes, eles são muito submissos e serviçais ao grande capital e aos megaprojetos para a Amazônia, e fazem isso sem ética e sem escrúpulos. Preferimos confiar na tecnologia, no progresso e na ciência. Talvez tenhamos que ouvir mais a ciência, porque hoje são os cientistas quem nos advertem dos riscos que corremos, inclusive de autodestruição, em consequência desse modelo de uma economia predatória. É a ciência moderna que afirma que a Terra, nossa Casa Comum, é um grande ser vivo, e que nele tudo é cooperação e não competição, e o chama carinhosamente de Gaia, em respeito às motologias e convicções antigas e ancestrais, que viam a Terra como um ser dotado de sentimentos, relações e paixões, cheio de vida e dinamismo. Há oito séculos, São Francisco de Assis cantava louvores a seus, sentido se irnão de toda a naturaliza criada. Louva a Deus pelo terra, «irmã e nãe, quenos sustenta e governa»

Conclusão

As florestas são um fator importante na terra para o equilíbrio dos climas, umidade, temperatura e das condições favoráveis a diversas formas de vida, entre elas a vida humana. Falando das florestas, voltamos à Amazônia. As florestas refrescam a terra. Dizem os pais da teoria, que a terra precisa de pelo menos 50% de suas florestas nativas preservadas para manter o clima e o ambiente favorável à vida humana. As florestas estão ameaçadas. A terra hoje só tem 22% das suas florestas originais preservadas, menos da metade do que o postulado como necessário pelos cien-

tistas. A Amazônia representa un terço de todas as florestas que ainda existem. Por isso é enorme a importância da Amazônia no contexto atual. É urgente respeitá-la, preservá-la e cuidá-la.

A compreensão da Terra como Casa Comum deveria oferecer a base para políticas globais de controle do aquecimento global, das mudanças climáticas, da preservação das florestas, do cuidado da Casa Comum e o limite para a economia de mercado. Tenho suspeitas de que nem os economistas globais, nem os políticos nacionais serão capazes de fazer isso. Mas tenho certeza que os povos da floresta, os povos originários, as comunidades dos discípulos de Jesus, e todos os que a eles se aliarem, seremos capazes. Como diz uma canção muito cantada por nossas Comunidades:

«Sonho que se sonha só, pode ser pura ilusão.

Sonho que se sonha juntos, é sinal de solução.

Então, vamos sonhar, companheiros, sonhar ligeiro, sonhar em mutirão».

Paz e Bem!

Referências bibliográficas

BOFF, L., *A Grande Transformação, na economia, na política e na ecologia*, Vozes, Petrópolis 2013

_____, *Ecologia. Grito da Terra, Grito dos Pobres*, Sextante Rio de Janeiro 2004

PILLON, J.J., *Amazônia, último paraíso terrestre*, Pallotti, Rondônia 2002

PANTOJA, C.A., *Carta sobre Créditos de Carbono* (Belém, 6 de novembro de 2018), inédito

LOVELOCK, J., *A vingança de Gaia*, Intrínseca, Rio de Janeiro 2006

Ecologia politica ed economica/2

Rev. Sr. Alessandra SMERILLI, FMA

« È una tragedia quando le persone fanno le scelte più vantaggiose per loro e finiscono dove non vorrebbero a causa degli effetti aggregati che emergono perché gli altri fanno lo stesso. Questa non è la tragedia dei beni comuni, ma la tragedia dell'individualismo isolato »
(A. Schmid⁶)

1. La lezione dell'Isola di Pasqua

Nel corso dei secoli diverse civiltà, piccole e grandi, si sono estinte. Popoli un tempo ricchi e potenti sono scomparsi, a volte in pochi anni, lasciandoci come testimonianza solo reperti archeologici. Il filo rosso che lega l'ascesa e l'estinzione di quasi tutte le civiltà coinvolte è dato da problemi ecologici, e cioè dai danni che queste civiltà hanno provocato alle risorse naturali da cui dipendevano. È famoso il caso degli abitanti dell'Isola di Pasqua, come riportato nel libro *Collasso* del geografo Jared Diamond⁷, l'episodio più eclatante di deforestazione del Pacifico, che in pochi anni ha portato all'estinzione degli abitanti a causa della perdita di materie prime, di fonti alimentari e di produzione agricola.

⁶ A. SCHMID, *Conflict and Cooperation. Institutional and Behavioral Economics*, Blackwell, New Jersey 2004.

⁷ Cfr. J. DIAMOND, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Einaudi, Milano 2005.

Cosa è capitato in questa isola? In essa erano presenti circa 12 clan diversi, che facevano a gara, inizialmente in modo pacifico, poi sempre più violento, cercando di costruire statue in pietra più belle e più alte, per ingraziarsi gli dei. Fin qui nulla di problematico, se non fosse che per poter costruire le statue dovevano trasportare grossi massi, e per farlo avevano bisogno di imbarcazioni e di binari in legno che facessero proseguire le imbarcazioni anche in terra ferma. Ciò vuol dire grandi quantità di legname. L'isola di Pasqua si è autodistrutta a causa dello sfruttamento eccessivo delle proprie risorse: tutti i suoi alberi sono stati tagliati. Come si spiega tutto ciò? Come può un gruppo di persone non prevedere il problema? O prevederlo e non arrestare le pratiche dannose? Gli studi e le esperienze insegnano che il problema non è il taglio dell'ultimo albero, ma il superamento di una soglia critica: solitamente non ci si accorge del pericolo, perché esso si manifesta gradualmente, e quando cominciamo a vedere i danni è ormai troppo tardi.

Fuor di metafora, se sostituiamo la gara per ingraziarsi gli dei alla competizione di imprese e multinazionali in nome del "dio denaro", l'Amazzonia sta vivendo lo stesso tipo di problema. Cosa possiamo imparare dall'Isola di Pasqua?

Il biologo G. Hardin nel 1968 pubblicò un articolo dal titolo «The Tragedy of Commons»⁸, ponendo all'attenzione degli studiosi un problema che da quel momento in poi ha popolato i libri di economia. Il tema è quello della gestione dei beni collettivi o comuni, beni di cui tutti possono usufruire proprio perché comuni, come i pascoli, o i laghi, o le risorse naturali.

L'esempio che Hardin riporta nel suo articolo è proprio quello di un pascolo. Immaginiamo dei pastori che fanno pascolare le loro pecore in un pascolo comune. Se tutti sfruttano eccessivamente il prato portando troppe pecore al pascolo e troppo spesso, il pascolo si impoverirà e tutti ne avranno problemi. L'interesse di tutti sarebbe dunque quello di porre dei limiti allo sfruttamento. Ma se guardiamo al problema dal punto di vista individuale, c'è sempre l'incentivo ad aumentare le unità di pecore al pascolo, in quanto il beneficio è per sé, mentre i costi della riduzione dei pascoli sono inferiori perché si ripartiscono tra tutti i pastori. In secondo luogo nessuno tende da solo a limitarsi, pensando che se

⁸ Cfr. G. HARDIN, «The Tragedy of Commons», in *Science New Series* 162 (1968) 1243-1248.

non porterà lui le pecore al pascolo lo farà qualcun altro. Siamo in un vero e proprio dilemma: se gli altri si limitano ho incentivo a non farlo, per sfruttare al meglio le opportunità, e se gli altri non si limitano a maggior ragione è meglio che abbia anche io la mia parte. Se tutti ragionano nello stesso modo si arriverà presto all'esaurimento del pascolo. È purtroppo quello che capita nella gestione di tanti beni comuni. Ma non dappertutto e non sempre. Elinor Ostrom, premio Nobel per l'economia, ha condotto le sue ricerche, in gran parte empiriche, proprio sulla gestione dei beni collettivi e ha riscontrato una grande capacità di cooperazione e di collaborazione nel prendersi cura dei beni comuni, più di quanto la teoria preveda: « Al centro della spiegazione della frequenza del comportamento cooperativo, a livelli più alti di quelli previsti nella maggior parte delle questioni sociali, vi sono la fiducia che gli individui hanno negli altri, l'investimento che gli altri faranno nella reputazione e, infine, la probabilità che i partecipanti useranno norme reciproche »⁹.

In particolare, una gestione cooperativa dei beni comuni può aver luogo solo quando coloro che ne usufruiscono appartengono ad un gruppo omogeneo, si fidano gli uni degli altri, si aspettano di poter condividere i beni con la propria discendenza, e possono organizzarsi per sorvegliare loro stessi i beni comuni.

Credo che le popolazioni tradizionali dell'Amazzonia abbiano saputo preservare l'armonia dell'ecosistema e i biomi presenti, proprio perché non sono predatori che sfruttano e vanno via, ma intendono sviluppare vita e discendenza in quel territorio. Non così chi arriva dall'esterno e non ha un legame con quelle terre, se non di carattere economico. Come è stato ben evidenziato dalla relazione che mi ha preceduto, i tentativi delle grandi imprese sono stati sempre quelli di sfruttare al massimo le risorse, senza intenzioni di stabilità, complice la politica che ha permesso tutto ciò. Ma cosa c'è che non funziona nei modelli e nelle pratiche economiche, in particolare riguardo al rispetto della terra?

2. Economia e limite

Purtroppo dobbiamo constatare nelle teorie e nei modelli economici l'assenza della categoria del limite. Quando, ad esempio, in microeconomia si costruiscono le curve di indifferenza, che per-

⁹ E. OSTROM, *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006.

mettono la scelta tra i diversi beni, uno dei principi fondamentali, un cosiddetto assioma, è il principio di non sazietà¹⁰. Tale principio postula che, a parità di altre condizioni, un consumatore sceglierà sempre, tra due, un paniere con una maggiore quantità di beni. Avere di più è sempre meglio, questo sembra suggerire la teoria economica. È chiaro che il centesimo paio di scarpe ti darà un'utilità aggiuntiva molto minore del secondo paio, e questo è il principio dell'utilità marginale che cresce a tassi decrescenti, ma un paio in più è sempre meglio. In altre parole, l'utilità aggiuntiva derivante dal consumo di un bene non potrà mai essere negativa. Il che dunque vuol dire assenza del limite, a meno che il limite sia dato da un vincolo di bilancio, e cioè non avere risorse per potersi permettere un paio di scarpe in più. E che gli esseri umani si comportino così, nella teoria economica viene dato come assioma, cioè come una verità autoevidente, un'ipotesi antropologica che non ha bisogno di dimostrazione.

In secondo luogo, nel tempo abbiamo assistito all'eclisse della terra tra i fattori produttivi: nei primi modelli economici i fattori produttivi erano dati da terra, capitale e lavoro. Nel tempo sono rimasti solo capitale e lavoro, e la terra è scomparsa. Da unico fattore a fattore dimenticato: questa è stata la sorte della terra nella scienza economica moderna. Eppure, come ricorda la *Laudato Si'*, se non vediamo la terra tendiamo inevitabilmente a oltraggiarla e a distruggerla.

Inoltre, il *mutuo vantaggio*, il principio base della scienza economica, è stato applicato solo ai rapporti inter-umani, ma non a quelli con la terra né con altre risorse non antropiche, con le quali il rapporto non è stato concepito in termini di *reciprocità*, ma come un rapporto predatorio. Gli scambi di mercato vengono effettuati perché mutuamente vantaggiosi, perché ognuno ha qualcosa da guadagnare nello scambio. È anche per questo che i mercati sono così diffusi, e possono essere concepiti anche come grandi atti di cooperazione umana. Lo stesso principio, però, non si applica al rapporto con la terra, che nei calcoli economici viene solo sfruttata.

Infine, i paradigmi che l'economia ha scelto sono stati quello animale e della fisica: non la biologia, né quello vegetale. I modelli economici non hanno mai preso ad esempio il mondo vegetale, che pure avrebbe tanto da insegnarci. Il 99% della biomassa ter-

¹⁰ Altri assiomi sono quelli di completezza, continuità e transitività.

restre è fatta da piante. Vuol dire che al regno animale e quindi anche all'uomo rimane meno dell'1%. Siamo circondati dal regno vegetale, che ha saputo evolversi e adattarsi così bene da popolare quasi tutto il pianeta. Ma conosciamo poco, quasi nulla di questo regno.

Quando 500 milioni di anni fa l'evoluzione si biforcò in piante e animali, le piante decisero di star ferme. Da questa fissità dipende molto, quasi tutto, della differenza tra animali e piante. Vivendo sempre nello stesso luogo, le piante devono imparare a conoscere perfettamente l'ambiente. Hanno oltre venti sensi, e non cinque come noi, per poter resistere. Hanno poi dovuto imparare a svolgere tutte le nostre funzioni ma senza organi: le piante sentono, vedono, decidono, ma con tutto il loro corpo. La loro intelligenza è diffusa in ogni cellula degli organismi vegetali: una pianta può perdere il 90% delle proprie radici e del proprio corpo e riuscire a sopravvivere e a comunicare con gli altri¹¹.

Cosa ha da dire il mondo vegetale all'economia?

Il mondo vegetale e il suo tasso di innovazione ci dice che le organizzazioni gerarchiche e suddivise in organi sono poco innovative. L'innovazione ha bisogno di conoscenza diffusa, di intelligenza collettiva. La complessità del mondo attuale potrebbe essere letta più facilmente guardando al mondo delle piante, che hanno saputo sviluppare reti estremamente complesse e di mutuo aiuto. Forse "sorella pianta" può donarci nuove parole per reimparare a vivere in una terra di cui siamo custodi - *shomer* - ma non predatori.

3. Prospettive

Qualcosa si sta muovendo anche nella scienza economica, verso paradigmi e modelli diversi da quelli con cui si è andata costruendo nel tempo.

In questo cambiamento i giovani, come sentinelle dell'aurora, stanno dando una grande spinta. Con entusiasmo, e grazie alle possibilità di connessione, hanno costituito un network mondiale che ha cominciato a criticare i modelli economici e il modo in cui l'economia viene insegnata. Per citare solo un esempio, nel gennaio 2015 un gruppo di studenti di economia ha illuminato la facciata dello Sheraton Hotel di Boston per accogliere i partecipanti

¹¹ Cfr. S. MANCUSO, *Plant revolution*, Giunti, Firenze 2017.

alla conferenza annuale dell'American Economic Association con scritte provocatorie (del tipo: *Is economic growth killing the planet?*).

Le critiche si stanno man mano trasformando in proposte innovative e nuovi sguardi sui sistemi economici. Come quello di Kate Raworth¹², che nel suo libro *L'economia della ciambella* (*The Doughnut Economics*) descrive gli obiettivi di lungo termine dell'umanità con l'immagine di una ciambella, cioè di due cerchi concentrici. Dentro il cerchio interno (nel buco) si trovano le privazioni critiche per l'umanità (analfabestismo, fame, ecc.); oltre il cerchio esterno, che rappresenta il tetto ecologico, ci sono il degrado ambientale, i cambiamenti climatici, la perdita di biodiversità, ecc.

Tra i due cerchi, la cosiddetta ciambella: lo spazio entro il quale possiamo soddisfare i bisogni di tutti nei limiti del pianeta. L'autrice descrive quindi gli obiettivi economici che necessariamente dobbiamo porci per stare nei limiti della ciambella.

In un passaggio si sofferma sul principio di non sazietà e sulla crescita: « metafore spaziali come “buono è in alto” e “buono è davanti” si sono profondamente radicate nella cultura occidentale, modellando il nostro modo di pensare e parlare »¹³. E conclude che è necessario un profondo cambiamento nelle nostre metafore: da “buono è verso l'alto” a “buono è in equilibrio”.

La transizione verso nuovi modelli e nuove pratiche potrà avvenire, però, solo se si innesta su una reale democrazia economica, che possiamo definire come quella in cui tutti hanno diritto di contribuire, direttamente o indirettamente, alle scelte economiche collettive.

Elinor Ostrom ha suggerito che i soggetti privati, se posti nelle giuste condizioni, possono prendersi cura e dell'economia e del pianeta. I popoli dell'Amazzonia lo dimostrano. In questo caso la politica, intesa come governo o governi, dovrebbe applicare di più il principio di sussidiarietà: chi vive a contatto con la terra sa molto meglio di chi arriva dall'esterno o dall'alto come prendersene cura. Il problema, in questo momento storico, è che la ricchezza a livello mondiale si sta concentrando sempre più nelle mani di pochi, generando un circolo vizioso tra economia e politica: « il denaro influenza la politica in certi sistemi politici, convertendo

¹² Cfr. K. RAWORTH, *L'economia della ciambella. Sette mosse per pensare come un economista del XXI secolo*, Ambiente, Milano 2017.

¹³ *Ibid.*, 61.

una disuguaglianza economica più alta in una disuguaglianza politica più alta. A sua volta, quest'ultima fa crescere la disuguaglianza economica perché i ricchi usano il potere politico per cambiare le regole del gioco a proprio favore»¹⁴. Oggi sono in pochi a guidare le danze con ingenti capitali, decidendo le sorti degli Stati e talvolta sospendendo i tradizionali processi democratici¹⁵. I governi non sempre riescono a resistere ad attacchi speculativi e ad accordi miopi, per mancanza di lungimiranza. Ma i vantaggi economici di breve periodo derivanti dallo sfruttamento di risorse non rinnovabili e di territori ricchi di materie prime, sono molto inferiori rispetto ai danni sociali, ambientali ed economici che possono essere causati da un eccessivo sfruttamento. I vantaggi sono per pochi, i danni per tutti.

Conclusioni

E noi tutti insieme, abitanti del pianeta che hanno a cuore il grido della terra e dei poveri, non possiamo far nulla?

Credo che dovremmo innanzitutto comprendere quanta parte abbiamo in quello che sta accadendo e quanto siamo complici.

Quando diamo la colpa a un'economia che uccide e che crea scarti, ed è giusto farlo, siamo consapevoli che quella economia non è altro da noi, e che invece ne siamo immersi? Quando diamo la colpa alle multinazionali, non teniamo conto del fatto che siamo noi ad aver creato le condizioni che permettono all'industria di lavorare a scapito della salute, dell'ambiente, del rispetto del pianeta, ampliando le disuguaglianze. Quando acquistiamo i prodotti con i prezzi più bassi senza guardare alla filiera produttiva, senza guardare a cosa fanno le imprese produttrici nei confronti dell'ambiente, siamo complici di un'economia che uccide. Quando non siamo attenti a come sono composti i nostri investimenti finanziari, a quali imprese vanno a favorire, ma pensiamo solo al rendimento che ne deriva, siamo complici di un sistema che favorisce i predatori. Questo non vuol dire che non ci sia bisogno

¹⁴ J. STIGLITZ, « Un'economia truccata. E cosa possiamo fare al riguardo », in *Le Scienze*, n. 606 (2019) 41.

¹⁵ Cfr. A. DEATON, *La grande fuga. Salute, ricchezza e origini della disuguaglianza*, Il Mulino, Bologna 2015; M. YUNUS, *Un mondo a tre zeri. Come eliminare definitivamente povertà, disoccupazione e inquinamento*, Feltrinelli, Milano 2018; *IMF Annual Report 2017: Promoting Inclusive Growth*, in <http://www.imf.org/external/pubs/ft/ar/2017/eng/index.htm>.

di regole e di chi le faccia rispettare, di appelli ai governanti e al mondo intero, ma è piuttosto facile condannare un sistema economico ingiusto, lo è molto meno riconoscersi parte di quel sistema. Se vogliamo che la democrazia economica diventi effettiva, dobbiamo essere consapevoli che ogni volta che facciamo un acquisto o un investimento, stiamo votando con i nostri soldi. Possiamo votare a favore di imprese e stati spregiudicati e non attenti al pianeta e alla sua cura, oppure possiamo agire diversamente.

Il futuro dell'Amazzonia dipende molto dalla capacità di resistenza delle popolazioni tradizionali, ma è legato anche alla nostra capacità di cambiare stili di vita, di sentirci responsabili del pianeta e legati ai nostri fratelli, a partire dalle nostre scelte economiche quotidiane.

Se non comprendiamo l'urgenza di un cambiamento di stili di vita, di una maggiore consapevolezza delle conseguenze delle nostre azioni economiche e finanziarie, rischiamo di tagliare fino all'ultimo albero, come nell'isola di Pasqua, con la differenza che questa volta a estinguersi potrebbe essere non solo *una* civiltà, ma *la* civiltà.

APPROFONDIMENTI/4

Ecologia politica ed economica/1

Prof. Guenter Francisco LOEBENS

« Provavelmente, nunca os povos originários amazônicos estiveram tão ameaçados nos seus territórios como o estão agora... Devemos romper com o paradigma histórico que considera a Amazônia como uma despensa inesgotável dos Estados, sem ter em conta os seus habitantes. Considero imprescindível fazer esforços para gerar espaços institucionais de respeito, reconhecimento e diálogo com os povos nativos, assumindo e resgatando a cultura, a linguagem, as tradições, os direitos e a espiritualidade que lhes são próprios » (Papa Francisco, Puerto Maldonado, 19 de janeiro 2018).

As palavras do Santo Padre no encontro com os povos da Amazônia em Puerto Maldonado, Peru são fortes e chamam, com veemência, a atenção para a gravidade das ameaças atuais à existência dos povos indígenas na Amazônia, ao mesmo tempo em que trazem os elementos centrais de uma relação respeitosa, que reconhece esses povos como sujeitos históricos com cultura, linguagem, tradições, direitos e espiritualidades próprias.

Quando falamos de povos indígenas na Amazônia nos referimos a um universo de aproximadamente 400 povos, 2,5 milhões de pessoas, falantes de 240 línguas, de 49 famílias linguísticas. Além disso existem notícias sobre a existência de 160 povos ou segmentos de povos indígenas livres (isolados).

Segundo a Coica (Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica) os povos indígenas mantêm conservados 28,3% do território amazônico, abrangendo um 175 milhões de hectares e requerem a demarcação de 100 milhões de hectares.

Áreas Naturais Protegidas e os Territórios Indígenas juntos ocupam mais de 45% da Amazônia e representam a área mais preservada da região. (RAISG - Rede Amazônica de Informação Socioambiental Georreferenciada)

A Amazônia, onde se localiza uma população que ultrapassa os 30 milhões de pessoas, é uma região da nossa Casa Comum com uma riquíssima diversidade cultural. Os povos indígenas, distintos entre si, que a habitam a mais de dez mil anos, « representam uma multiplicidade de saberes próprios, conhecimentos e práticas; uma pluralidade linguística, uma riqueza espiritual e de densas cosmologias; e uma percepção do território que os une a seus antepassados, as outras formas de vida e a dimensão sagrada da existência » (LS 146). Com base nesses conhecimentos construíram modelos sociais de convivência com a floresta e os rios.

A conquista colonial foi terrivelmente violenta. Os povos indígenas foram dizimados, reduzidos, dispersados pelas armas de fogo, pelas doenças, utilizados como mão de obra escrava. Alguns historiadores inclusive consideram a hipótese de que na Amazônia, neste período, poderia ter ocorrido a maior catástrofe demográfica da história da humanidade. Apesar de tudo isso eles teimosamente se fazem presentes hoje na região, questionando os projetos de morte, a homogeneização, as relações de dominação e exploração da natureza, a arrogância do conhecimento ocidental, a fragmentação da vida e o individualismo. O diálogo com os povos indígenas é a possibilidade de encontrar soluções para a grave crise socioambiental que provocamos.

É necessário afirmar e reafirmar que a Amazônia é um espaço ocupado, pois isso tem sido sistematicamente ignorado. A Amazônia é marcada desde a conquista por uma visão de que ela existe para ser usada e abusada para servir a forasteiros – a interesses de grupos econômicos e de poder externos. Uma região onde não existe nada além do que um estoque de recursos a ser saqueado. O que não pode ser transformado em mercadoria não tem valor.

Esta lógica saqueadora e predatória, presente no modelo econômico, afeta gravemente a vida e os territórios dos povos indígenas na Amazônia. Se baseia na superexploração dos bens naturais para incorporá-los ao mercado de consumo nos principais centros econômicos do mundo. Essa exploração cada vez mais intensa e acelerada da terra e de tudo que nela existe a que se pode atribuir um valor econômico, requer o controle das grandes empresas e

grupos econômicos sobre os territórios. Para isso precisam despojar os povos indígenas e as comunidades tradicionais dos seus vínculos com estes territórios. Não é difícil perceber por que esses povos são acusados de serem obstáculos ao que chamam de desenvolvimento.

Esse modelo econômico voltado para a exportação em larga escala está estruturado na região amazônica tendo como base os chamados grandes projetos de:

- Mineração e extração de hidrocarbonetos (petróleo e gás); São de conhecimento público os conflitos que a atividade petrolífera tem gerado com as comunidades indígenas, com a apropriação de seus territórios e os impactos sobre sua organização social e sobre a saúde. Os derramamentos, tristemente frequentes, e os detritos desta indústria que poluem o solo fazem com que nas zonas petrolíferas haja um maior número de doenças, tais como câncer, abortos, malformações em nascimentos, infecções da pele, infecções respiratórias.

Uma pesquisa realizada pelo ISA (Instituto Socioambiental) revela o tamanho do interesse das empresas na exploração das riquezas minerais nas terras indígenas na Amazônia Brasileira. Em 2016 existiam 17.509 processos minerários (requerimentos de pesquisa e lavra) incidentes sobre Terras Indígenas (4.181) e Unidades de Conservação (14.076,00) nesta região. A exploração minerária em Terras Indígenas não é permitida no Brasil. Sua regulamentação está na pauta do novo governo e pode significar uma verdadeira tragédia para os povos indígenas.

- Criação extensiva de gado e o plantio de commodities agrícolas como a soja, o milho, o algodão, a cana de açúcar, o dendê que promovem a ocupação e o desmatamento de grandes extensões de terra. A título de exemplificação podemos nos referir ao que acontece na Amazônia Legal brasileira onde o rebanho bovino passou de 37 milhões de cabeças em 1995, para 85 milhões em 2016. A criação de gado é a atividade que mais contribui para o desmatamento na Amazônia, ocupando 65% da área desmatada (Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia)
- Exploração de bens florestais como a madeira ou de produtos para a indústria farmacêutica ou cosmética;

- Grandes obras de infraestrutura – hidrelétricas, hidrovias, estradas, portos e aeroportos que são construídos para facilitar a saída dos bens naturais para as grandes capitais da região e para os oceanos Pacífico e Atlântico com destino aos grandes centros econômicos. A construção de megaempreendimentos de infraestrutura foi impulsionada pela IIRSA (Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-americana). Consequências imediatas: a) aumento da ocupação/invasão dos territórios das populações locais, deterioração de suas condições de vida, escassez de alimentos; b) ocupação desordenada do território, com a ampliação das periferias urbanas; c) recrudescimento e ampliação territorial das diferentes modalidades de violência (contra indígenas, ribeirinhos, mulheres e crianças); d) degradação ambiental.

Associadas a esses empreendimentos que podemos chamar de convencionais também existem as atividades ilegais de exploração de minérios (garimpo), madeira, pesca e caça predatórias e o tráfico de drogas.

Uma pesquisa recentemente divulgada pela RAISG atesta a existência de pelo menos 2.312 pontos e 245 áreas de garimpo - extração de ouro, diamantes e coltan na Amazônia, no âmbito da Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Peru e Venezuela. Revela que « a incidência de mineração ilegal na Amazônia, especialmente em territórios indígenas e áreas naturais protegidas tem crescido exponencialmente nos últimos anos com o aumento do preço do ouro ». Estudos revelam que os níveis de mercúrio, decorrentes dessa atividade extrativas, em diversos peixes da região muito consumidos pela população local apresentaram valores médios bem mais elevados do que o valor permitido pela Organização Mundial da Saúde.

« Se a mineração é legal ou ilegal não é a questão, porque para efeitos de contaminação nós não vemos qualquer diferença, os efeitos da poluição são os mesmos » (Salvador Quishpe, prefeito de zona afetada no Equador)

Os cálculos do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente indicam que a exploração ilícita de madeira supera 50 bilhões de dólares em 2016 e pode representar 30% de toda a madeira que é vendida no mundo. Grande parte dessa madeira roubada e lavada sai da Amazônia de países como Peru, Bolívia, Brasil, Equador e Colômbia, com documentação falsa, para o mercado dos Estados Unidos e da China. Só no Peru, entre outubro de 2017 e

agosto de 2018, Osinfor (Organismo de Supervisión de los Recursos Forestales y de Fauna Silvestre) identificou a extração ilegal de 274 mil metros cúbicos de madeira no valor de mais de 30 milhões de dólares, equivalente à carga de 5 mil caminhões. (ojo-publico.com)

A intensificação assustadora da exploração dos bens naturais através dos grandes projetos econômicos e das atividades ilegais, que promovem o esbulho dos ocupantes tradicionais dos territórios e colocam em risco o futuro dos povos indígenas, é especialmente ameaçadora à vida dos povos indígenas livres ou isolados, que optaram por vontade própria ou devido à violência dos invasores em controlar a relação com a sociedade envolvente.

Os Estados Nacionais, em contradição com a busca do bem comum que é sua principal atribuição, ajudam muitas vezes a criar as condições para facilitar a exploração e acumulação e dessa forma se tornam protagonistas e cúmplices de uma situação de permanente violação dos direitos humanos fundamentais.

É possível perceber uma ação sistemática de desmonte dos direitos fundamentais dos povos da Amazônia, particularmente do direito à terra. Esses direitos são diariamente desrespeitados, mesmo que reconhecidos nas constituições nacionais e pelo direito internacional. As estratégias para viabilizar o acesso e a exploração dos bens naturais existentes nas terras indígenas, além do escandaloso desrespeito as legislações vigentes, como por exemplo do direito à consulta, incluem a adoção de medidas para impor retrocessos nos marcos legais e a criminalização dos povos indígenas e de suas lideranças e de seus aliados e a repressão as manifestações em defesa de seus direitos.

Preocupa e muito o que vem acontecendo no Brasil (onde se localiza 67% do território amazônico). O atual Presidente da República tem se manifestado reiteradas vezes contra os direitos dos povos indígenas (não vou demarcar um centímetro de terra indígena), a favor do armamento dos fazendeiros em conflito territorial com esses povos, pelo afrouxamento dos critérios para o licenciamento ambiental e prometendo acabar com o ativismo político. As consequências já se fazem sentir. Verificam-se um aumento das invasões de terras indígenas na Amazônia e ataques contra bases dos órgãos de fiscalização. Durante o período eleitoral, de agosto a outubro 2018, o desmatamento na Amazônia brasileira cresceu 48,8%. « Assim que o novo governo tomou posse lá em Brasília, as pessoas que sempre quiseram invadir as terras indígenas se

sentiram representadas. No momento, a gente está praticamente desamparado » (Puré, líder Uru-Eu-Wau-Wau/RO).

O rompimento da barragem de rejeitos minerais da companhia Vale do Rio Doce, em Brumadinho, MG, que matou mais de 300 pessoas, com danos ambientais imensuráveis, é um prenúncio das tragédias humanas e ambientais que podem vir a acontecer.

Os povos indígenas têm sido a pedra no sapato deste sistema, que segundo o Papa Francisco manifestou aos movimentos populares em Santa Cruz/Bolívia, em julho de 2015 “já não se aguenta mais”. Esses povos, através de suas formas ricas e diversas de organização socio-cultural, do Bem Viver, das formas comunitárias de propriedade e uso dos bens naturais, com sua sabedoria e suas espiritualidades e do seu agir político com suas mobilizações e articulações com outros setores populares denunciam a insensatez do que vem acontecendo na Amazônia. Conservam seus territórios, resistem contra a devastação da região e, dada a sua convivência milenar com a Amazônia, são imprescindíveis na busca de soluções e alternativas à atual crise socioambiental que vivemos em nossa Casa Comum.

«O desenvolvimento que vocês falam em nos dar não é o mesmo que conhecemos: vocês falam em devastar a nossa terra-floresta para nos dar dinheiro, falam que somos carentes, mas esse não é o desenvolvimento que nós conhecemos. Para nós desenvolvimento é ter nossa terra com saúde, permitindo que nossos filhos vivam de forma saudável num lugar cheio de vida » (Davi Kopenawa/Yanomami).

A Igreja presente nas mais diversas regiões dessa imensa Amazônia é testemunha dos gritos da terra e dos povos. Mais recentemente a REPAM surge com um serviço para articular melhor a presença eclesial na região e tem feito um esforço para aprofundar o diálogo com os povos indígenas sobre os desafios que enfrentam e o tipo de presença que esperam da Igreja. Diversos encontros foram realizados com os povos indígenas e agentes de pastoral, incluindo também o tema dos povos livres ou isolados.

Algumas conclusões

Quanto aos desafios

- Defesa do território diante das leis que ameaçam os direitos dos povos, dos megaprojetos de infraestrutura e exploração econômica e os problemas sociais provocados atividades ilegais como o tráfico humano e o narcotráfico.

- O fortalecimento cultural considerando a reprodução de formas de dominação, a migração dos jovens, as práticas produtivas inadequadas, as dificuldades econômicas, a perda da língua de cada povo, e outras expressões culturais, as mudanças nos hábitos cotidianos, uso inadequado das tecnologias, alcoolismo, a discriminação, a presença negativa de algumas expressões de igrejas/seitas, impactos negativos pelos modelos de atenção em saúde e educação, que não respeitam a identidade cultural.
- O fortalecimento dos planos de vida alternativos aos grandes interesses econômicos e políticos e a autonomia dos povos indígenas, mediante processos de formação social e política.
- A garantia da proteção e demarcação dos territórios dos povos livres.
- A construção de políticas específicas e diferenciadas, adequadas à realidade de cada povo e aos indígenas que se encontram nas cidades.

Presença da Igreja

Uma Igreja que tem uma presença próxima baseada no diálogo e no respeito, que reconhece a experiência ancestral dos povos indígenas, suas cosmologias, espiritualidades e teologias no cuidado da Casa Comum e o seu protagonismo na definição de seus projetos de vida;

Uma Igreja a serviço da defesa da vida e da terra, aliada e solidária, que caminha junto com as comunidades, que contribui com a preservação e a valorização da cultura, que apoia a formação social e política;

Uma Igreja que abandona definitivamente toda lógica colonial em sua relação com os povos indígenas e se mostra, como discípula de Jesus, com sabedoria para ser transgressora da ordem opressora, com coragem e compromisso.

Uma Igreja que se deixa converter e transformar pelos povos indígenas que se reconhecem com autonomia e profundidade como cristãos, construindo formas próprias e novas de viver a radicalidade do Evangelho, o serviço e a celebração da vida.

« Nós já somos o fruto desse encontro entre a Igreja e nossos povos, e a partir daí algo novo também nasceu, algo que não

podemos iniciar, mas podemos e devemos ser críticos. Não queremos que tenham compaixão de nós, queremos nos sentar para debater, queremos que nossas propostas e nossa voz sejam levadas a sério» (Lourdes Jipa, do povo Quijos, vice presidenta da Confeniae).

É importante no atual contexto que a Igreja se alie aos povos indígenas da Amazônia para defender e exigir dos Estados, organismos internacionais e atores econômicos:

- A efetiva garantia dos seus direitos coletivos, particularmente dos seus direitos territoriais;
- O reconhecimento de suas formas de organização social e política e de decidir livremente sobre seu futuro.
- O direito à consulta prévia, livre e informada e de acordo com os procedimentos culturais adequados, sempre que uma iniciativa pública e privada possa afetar sua vida e seus territórios, com o compromisso de respeitar o resultado.
- A defesa dos direitos dos povos indígenas livres ou isolados e o respeito a sua própria decisão de manter o controle sobre seu território e sobre a relação que querem manter com a sociedade envolvente.

APPROFONDIMENTI/4

Ecologia politica ed economica/2

Rev. P. Rigobert MINANI BIHUZO, SI

Introduction

According to studies¹, the Congo Basin is the second largest tropical rainforest in the world. It includes almost 2 million square kilometers of humid forest and secondary and savanna forest of about 3 million square kilometers. The Basin is defined by the watershed of the Congo River. This river is located in the Democratic Republic of Congo (from south East to West in the cost), with affluent in Gabon, Republic of Congo, Cameroon, Central African Republic, and Equatorial Guinea.



<https://sqauletferoce.skyrock.com/3008932665-FLEU-VE-CONGO.html>

¹ Cfr. <https://globalforestatlas.yale.edu/region/congo>.

The Ecclesial network in the Congo basin forest, (REBAC)², is the response of the church of Africa to the call of Pope Francis to save our common home.

« Those richly biodiverse lungs of our planet which are the Amazon and the Congo basins [...]. We know how important these are for the entire earth and for the future of humanity. The ecosystems of tropical forests possess an enormously complex biodiversity which is almost impossible to appreciate fully » (LS 38).

For environmentalist, this region is as important as the Amazon forest. It is the “common home” for more than 85 million people. It covers more than 12 countries with an estimated population of 136 million. It is also the largest reservoir of biodiversity in Africa and occupies 26% of the surface of the world’s tropical forests. It is the home of more than 10,000 species of plants, 1000 species of birds and 400 species of mammals.

The Congo Basin is essential to the survival of humanity because it generates some of the oxygen that contributes to the quality of the air in the world. It also plays an irreplaceable role in climate stability because it regulates local and regional rainfall. Most of the rainfall on the African continent originates in this region. This forest plays a decisive role in slowing global warming because it stocks and sequesters carbon. Finally, it provides food for millions of people, medicine plants, and supply drinking water for its inhabitants. Among populations who have for generations leaved in this region we can point out the “indigenous population”.

1. Terminology: Indigenous population

Past literatures identify “pygmy” as people living in the Congo Basin forest. The terminology is used at the end of the 19th century when explorers begin to penetrate inside the central basin of Africa. They alleged that they found people who were “short” and leaving in houses different from those of the coast. Because of their supposed size they are named “dwarfs” and “pygmy” (1873, Georg Schweinfuth), Negrillos (Hamy 1879). Later on they were called by local names “Batwa, Bambuti, Ba-

² Réseau ecclésial du Bassin du Congo (REBAC). Cfr. <https://rebacongo-bassin.org/>.

binga", which were used as synonymous with or contiguous to "Pygmies".

Today most anthropologists and ethnologists avoid the use of the term "pygmy". UN agencies, governments, NGOs and defenders of the rights of these people have proposed the replacement of the word "pigmy" with the concept of "native"³ or "indigenous".

Official circles have also adopted new names. In Cameroon, "Pygmy" is considered insulting in some circles and full of prejudices. In fact, many organizations are trying to ban its use in official circles. In Cameroon the talk about "BBBB" or "four B", to designate the whole Baka-Bagyeli-Bakola-Bedzan living in this country. In DRC the concept used is "PA". In Congo Brazza, the use of pygmy concept it is forbidden by the law and assimilated to the offense of insult provided for and sanctioned by the Penal Code.

2. Misleading Terminologies

The terminology "Pygmy" invented in the 19th century refers to the inhabitants of the forest of the Congo Basin who would be: « Short in size, nomadic, living by hunting and gathering ».

But if someone considers only this description, he will soon realize that these descriptions can be applied to a set of heterogeneous peoples, diverse ethnic groups leaving in a vast territory. It may then be wrong to put all of them in the same category. From the time researchers have crossed ethnographic studies with linguistic studies, it has become quite clear that the term pygmy does not correspond to anything really identifiable and precise. « The term "Pygmy" leads far too easily to meaningless generalization. It is well that the term "Mbuti" by which is understood the pygmy population of the Ituri Forest is too broad »⁴.

Today traditional elements identifying this group no longer stand up to a miniscule examination. Pygmy in the past referred to the size. But it happens that we still find in this group

³ *Peuple Autochtone (PA)* in French.

⁴ C.M. TURNBULL, *Wayward Servants. The Two Worlds of the African Pygmies*, American Museum of Natural History – Natural History Press, Garden City NY 1965, 147.

tall people. Pygmy was referring to those living in the forest. In the Congo Basin Forest you may find many other ethnic groups not recognized as pygmies. You will also find pigmies populations living in the savannahs e.g. (Cameroon, DRC and Angola). Others like the (twa) live in the mountains of Rwanda and Burundi.

The attempt to use the criteria of “hunters” or those leaving out of “picking/gathering” would also leave out those in Rwanda who live by crafts, or those in the DRC who live by fishing or agriculture.

Nowadays it would be important to specify what we are talking about when we refer to indigenous peoples at the risk of falling into the trap of those who systematically associate or confuse, physical appearance, costume, shape of houses and discrimination.

In fact, the groups identified as “pygmy” or “autochthonous people” are different ethnic groups, and speak the languages spoken in the Congo Basin (Niger, Bantu, Ubangian and Nilosaharian) and are distributed discontinuously from the Atlantic Ocean to the Great Lakes Region, and on both sides of Ecuador. The majority of them do not mix or know each other. They do not also have the same size. You find among them tall and short people. The sizes of these groups vary from tens of thousands (Baka, Aka, Mbuti ...) to less than 500 (Bedzan).

Finally the so-called pygmies live in close contact with other non-pygmy communities and share their language. This often makes it difficult to know how to identify them.

Tableau 1. Principaux noms et synonymes (*d'ouest en est*).

NOM	Pays	Autres noms	Taille estimée pop.	Famille de langue
(Ba)Kola	Cameroun	(Ba)Gyeli	4 000	Bantu A80
Bedzan	Cameroun	Medzan, Pygmées Tikar, Pygmées des Tikar	4-500	Bantoïde-non bantu/tikar
Baka	Cameroun, Congo, Gabon	Bangombe, Bibayak, Babinga	30-40 000	Oubanguienne/gbanzili-sere
(Ba)Rimba	Gabon	Babongo	<500	Bantu B40 ?
(Ba)Bongo	Gabon	Akoa, Barimba	3-4 000	Divers Bantu B30.60.70
(Ba)Koya	Gabon, Congo	(Ba)Kola	2-3 000	Bantu B20
Mikaya	Congo	Bambenga	?	Bantu C10
(Ba)Aka	RCA, Congo	Bayaka, Biaka, Babinga, Bambenga, BaMbenzele, Babenzele	30-50 000	Bantu C10
(Ba)Twa	RDC	Twa des Konda	50 000 ?	Bantu C60
(Ba)Cwa	RDC	Twa des Bushong, Cwa des Kuba	?	Bantu C80
(Ba)Cwa ; (Ba)Tembo	RDC	Cwa des Luba, Batwa, Bambote	?	Bantu L30
(Ba)Sua	RDC	(Ba)Mbuti, (Ba)Kango	20-30 000	Bantu D30
Asua	RDC	Bambutu, Akka, Aka, Tikki-tikki	10 000 ?	Soudanaise /mangbetu-asua
Efe	RDC	Bambutu	10 000 ?	Soudanaise/mangbutu-efe
(Ba)Twa ; (Ba)Rlwa	RDC	Batwa, Twa du Kivu, Twa de l'ouest	15 000	Bantu JD50
(Ba)Twa	Ouganda	Batwa	4 000	Bantu J11
(Ba)Twa	Rwanda, Burundi	Batwa, Twa de l'est	50-60 000	Bantu JD60

From M. ROBILLARD – S. BAHUCHET, « Les pygmées et les autres. Terminologie, catégorie et politique », in *Journal de la Société des Africanistes*, January 2013, 18.

3. Concept of “Native”, Indigenous, Autochthonous

From the time Human Rights institutions and NGOs have started to address this issue⁵ the term most used in the Congo Basin region has been “autochthonous people”. This term finds its roots in the struggle for the rights of the indigenous people of Latin America. The question of who is or who is not indigenous in Africa is also a debate. It refers to the category of “first occupants”. But who was the first occupant is far more difficult to establish in Africa than in America⁶. It is indeed known that tribes in Africa, before colonization, have always been migrating for different reasons. This makes it difficult to qualify some of them as “first-habitant”.

In 2000, the regional human rights mechanism of the African Commission on Human and Peoples’ Rights (the African Commission), established a working group on indigenous peoples. In its report it gives some indication on who are indigenous people.

The groups identifying themselves as indigenous peoples: [...] their cultures are under threat, in some cases to the extent of extinction. A key characteristic for most of them is that the survival of their particular way of life depends on access and rights to their traditional land and the natural resources [...] They suffer from discrimination as they are being regarded as less developed and less advanced than other [...] They often live in inaccessible regions, often geographically isolated and suffer from various forms of marginalization, both politically and socially. They are subject to domination and exploitation within national political and economic structures [...] This discrimination, domination and marginalization violates their human rights as peoples/communities⁷.

The African Union has chosen the term “indigenous peoples” to identify these categories of population. This document helps also to unfold the concept and criteria of indigenous peoples in the African context. «The report clearly states that unlike many other continents, who refer to aboriginality, the principle

⁵ The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, adopted in 2007 after years of controversy.

⁶ South Africa is an exception.

⁷ *African Union Report of Group of Expert on Indigenous People (2003)*, UA 2003, 64.

of self-identification is a key criterion for identifying indigenous peoples in Africa »⁸.

The African Commission on Human Rights has been critical in the development of the concept from the Human Rights approach. From the judiciary perspective the case was applied in 2010 in the case opposing the government of Kenya and the Ogiek population.

The Endorois indigenous peoples are pastoralist communities of Kenya living around the Lake Bogoria [...] The Endorois peoples were dispossessed of the concerned ancestral lands which became a protected area [...] the Endorois indigenous peoples brought their complaint to the African Commission, who in 2010 ruled against the Kenyan Government emphasizing that the evictions were in violation of several rights of the concerned indigenous community, including their rights to lands, natural resources and cultural identify⁹.

Most constitutions in Africa have included the right of indigenous people. The 2010 Constitution of Kenya has identify indigenous people as « communities that have “retained and maintained a traditional lifestyle and livelihood based on a hunter or gatherer economy; or(d) pastoral persons and communities” as groups whose cultural existence and preservation depend on the protection of their ancestral rights over lands and resources »¹⁰.

In the region of the Congo Basin the Economic Community of Central African States (CEAC) established in 2011 a commission to address this matter. « Forum International sur les Peuples Autochtones en Afrique Centrale (FIPAC) ».

In 2005, the Namibian Government appointed a Deputy-Ministry to be in charge of “Marginalized Communities” with a mandate to promote indigenous peoples in Namibia and to protect Rights of Indigenous Peoples in Namibia.

In 2012, Gabon committed to protect the rights of indigenous peoples and to provide medical, educational and economic assistance to these communities.

⁸ http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/African_Commission_book.pdf.

⁹ See full text of the Advisory Opinion on: http://www.achpr.org/files/special-mechanisms/indigenous-populations/un_advisory_opinion_idp_eng.pdf.

¹⁰ Section 260 of the 2010 Kenyan Constitution.

Conclusion

The question of autochthonous peoples in Africa raises several questions.

Who are the natives is a question in debate. The definition of the African Union recognizes as self-interested the peoples who define themselves as such. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples is based on the right to self-determination. African nations are therefore confronted with the notion of the “first occupants”. The concept “first occupants” may be clear in Latin America, Australia, South Africa, but could not be applied to the indigenous peoples of the Congo Basin

Some NGOs specializing in advocacy have tried to make a list that is not convincing. It says that “the indigenous peoples of Africa are the Bushmen of Botswana, the Maasai of Tanzania, the Ogiek of Kenya, the peoples of the Omo Valley in Ethiopia and the Pygmies of Central Africa”¹¹.

The tendency of some environmental NGOs is to link the question of environmental disturbances, with the aim of compensation for deforestation¹² and from this problem creates an exceptional category which gives the right to a favorable treatment regime vis-à-vis projects for the conservation, sustainable management of biodiversity or construction of major infrastructure should be addressed in a wide perspective. The question to ask in Africa may be how to save the forest using the wisdom of local population leaving in the forest without excluding Pygmies. Firstly, not all communities leaving in Congo Basin Forest are pygmies. Secondly, what should be done by pygmies who have opted for a “more modern” way of life than others, for example those who plant cassava? Are they no longer “indigenous”?

In several African States, debate on indigenous peoples is not close. Arguments of all Africans being indigenous or that the concept “indigenous peoples” is divisive and unconstitutional are persistently expressed in political statements and continue to shape policies of several African States.

Beyond discussions, what should be addressed is the large-scale dispossessions of local communities’ lands. It remains a sig-

¹¹ <http://www.survivalfrance.org/peuples>.

¹² RED + certification of wood, fight against greenhouse gas emissions.

nificant challenge in several African States. The global drive for raw materials, agro-business and building of major infrastructures are pushing local communities and not only pygmies in their last boundaries. A recent African Commission report on extractive industries and indigenous peoples revealed the negative impact of several mining, agro-business and logging projects on local communities, land rights and access to natural resources. In several cases, tensions with communities have led to open conflicts, including loss of lives. All these aspects and others should be of concern for the Church in Africa. The creation of REBAC responds to some of these concerns.

Educazione ecologica/1

Rev. Sr. Birgit WEILER, MMS

Para una educación ecológica es imprescindible leer atentamente los signos de los tiempos a la luz del Evangelio para poder percibir en ellos el llamado de Dios (cfr. GS 4), acogerlo y responder. Por tal motivo mi reflexión se estructura con los tres pasos de ver, juzgar y actuar.

1. Ver la belleza y las heridas de nuestro planeta

El maravilloso planeta tierra, nuestra Casa Común que nos sustenta, es también « una hermana, con la cual compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge entre sus brazos » (LS 1). La región panamazónica es una de las regiones más ricas en biodiversidad a nivel global. Además, con sus extensos bosques tropicales que conforman el pulmón más grande de nuestro planeta, por sus importantes reservas de agua dulce en estado no congelado, y su función reguladora del clima a nivel global, no es sólo de gran importancia para los pueblos originarios y los otros grupos poblacionales que viven en el espacio amazónico sino también para toda la humanidad.

A la vez nuestro planeta sufre por los múltiples daños que le causamos. Éstos están distorsionando de manera creciente los equilibrios ecológicos en la tierra y acelerando el avance del cambio climático. Vivimos en un mundo herido y roto. Los más afectados por los efectos desastrosos del cambio climático y de la creciente degradación ambiental son los países en vía de desarrollo y en ellos las personas más pobres y vulnerables.

En la Amazonía se manifiestan muchas de las diversas causas y consecuencias de la degradación ecológica y humana. Como

lo observó el Papa Francisco en su encuentro con los pueblos de la Amazonía en Madre de Dios, Puerto Maldonado, Perú, «la Amazonía y sus pueblos llevan heridas hondas»¹. Pues las miradas sobre la Amazonía muchas veces están impregnadas de avaricia, la cual lleva a numerosas personas y empresas a empeñarse en explotar los múltiples recursos naturales renovables y no-renovables, sin medir suficientemente y de manera integral los impactos dañinos a mediano y largo plazo. En la actualidad la Amazonía sufre una alarmante degradación ambiental por los múltiples impactos sobre los ecosistemas a causa de una economía muy extractivista, megaproyectos como hidroeléctricas y agroindustrias con sus monocultivos extensos, la tala ilegal de madera noble, la desastrosa afectación ambiental por la minería ilegal, la contaminación de ríos y otras fuentes de agua así como del suelo por derrames de petróleo y otras actividades de empresas y pobladores, además de la polución por residuos tóxicos y la enorme producción de basura no biodegradable, sobre todo en las zonas urbanas. Todo ello tiene que ver de manera directa con el estilo de vida y un consumismo exacerbado en otras partes de los países amazónicos y del mundo, especialmente en el Norte global.

El cambio climático avanza también en la Amazonía. Por sus efectos negativos y por los inmensos daños ecológicos que se están causando, la Amazonía se está acercando por lo menos en varias partes de esta vasta región al punto peligroso (punto de inflexión) de un colapso ecológico.

2. Juzgar a la luz del « Evangelio de la creación » (cfr. *LS*, cap. II)

La educación ecológica tiene un rol muy importante en fomentar la práctica de los diversos valores éticos y enseñanzas del Evangelio respecto el cuidado de la creación y una convivencia responsable, justa y solidaria en la “Casa Común” (*oikós*). Por ello esta educación no se limita a propiciar información científica para concientizar sino debe contribuir también a que: *a*) se recuperen « los distintos niveles del equilibrio ecológico: el interno con uno mismo, el solidario con los demás, el natural con todos los seres vi-

¹ Cito los discursos del Papa Francisco en su visita apostólica al Perú según: *El Papa Francisco en el Perú. Un mensaje de esperanza (19, 20 y 21 de enero de 2018)*, Fondo Editorial de la PUCP, Lima 2018.

vos, el espiritual con Dios » (LS 110); *b*) las personas se dispongan « a dar el salto al Misterio, desde donde una ética ecológica adquiere su sentido más hondo » (LS 210); *c*) se fomente el « cultivo de sólidas virtudes » (LS 211) y el desarrollo de hábitos requeridos para el cuidado de la “Casa Común” así como la transformación personal y social estrechamente vinculada con la generación de una ciudadanía ecológica (cfr. LS 211); *d*) se abarquen los diversos ámbitos: familia, escuela, centros de educación superior y universitaria, parroquias con sus comunidades cristianas, catequesis, pastoral social y ecológica, casas de formación para la vida religiosa, seminarios y medios de comunicación, etc. Es esencial generar en estos ámbitos « una cultura de la vida compartida y del respeto a lo que nos rodea » (LS 213).

La educación ecológica tiene que ser una « educación para la alianza entre la humanidad y el ambiente » (LS, cap. VI, II). Ella no es exclusivamente una tarea de “expertos”, más bien « todas las comunidades cristianas tienen un rol importante que cumplir en esta educación » (LS 214). Vale recalcar la importancia de que la educación ecológica sea integral y por ello se dirija a todos los sentidos corporales e incluya la parte afectiva. Una educación integral usa los diferentes lenguajes incluyendo el lenguaje metafórico y simbólico de los mitos, cuentos y leyendas de muchos pueblos amazónicos así como el lenguaje poético. Un ejemplo de la profunda sabiduría presente en los mitos de los pueblos de la Amazonía es el mito awajún y wampis de Etsa, un importante ser mítico con poderes sobrenaturales. El mito cuenta que *Etsa* fue criado por *Ajaím*. Cuando Etsa crece, *Ajaím* le fabrica una *pucuna* (cerbatana) y le enseña la técnica de cazar con este instrumento. Pronto se pone de manifiesto que *Etsa* es un muy buen cazador; sus flechas no fallan. Cuando Etsa nota que es un cazador muy exitoso, pide a *Ajaím* que le fabrique una *pucuna* más larga para poder cazar también a los pájaros grandes. En su ambición y orgulloso de su gran capacidad de cazar, *Etsa* mata cada vez más pájaros celebrando sus éxitos. Después de poco tiempo ya no se escucha voces de pájaros en el bosque. Pues sin darse cuenta *Etsa* mató casi todos. Hay un silencio sepulcral en el bosque. De repente *Etsa* escucha desde lo alto la voz de *Yapánkam*, una paloma, que le ordena que tape la punta final de la *pucuna* para que no pueda escaparse ninguna flecha más y afectar a la paloma. Cuando *Etsa* hizo lo que la paloma le ordenó, ésta baja a la tierra e interpela a *Etsa* por lo que hizo. Se dirige a *Etsa* recriminándolo: ¿Por qué ma-

taste todos los pájaros? Soy la única sobreviviente.” Después entrega a *Etsa* una pluma diciéndole: “Pon esta pluma en la pucuna y sopla con toda fuerza.” *Etsa* hace lo que la paloma le indica. Entonces en aquel momento en lo cual la pluma sale de la pucuna, se transforma en muchos pájaros de diversas especies. Ellos pueblan nuevamente el bosque y se escucha sus vivas voces.

Temas claves en este mito son: visión de una ecología integral, peligro del abuso de poder de parte del ser humano sobre los otros seres vivos, hybris del ser humano y sus consecuencias nefastas, la necesidad de aprender a auto-limitarse por el bien de la comunidad de los seres vivos, restablecer la alianza entre los seres humanos y la naturaleza). En este mito hay muchos puntos de contacto con la sabiduría bíblica.

3. Educación para una ecología integral

Un objetivo principal de la educación ambiental tiene que ser él de propiciar mayores conocimientos acerca de la ecología integral, un concepto central en la encíclica *Laudato Si'*, y por eso fomentar una mayor conciencia socio-ecológica. Ello lleva a poner de manifiesto las causas de la actual crisis socio-ambiental que en el fondo es una crisis ética y espiritual. Ella exige con urgencia una manera nueva y muy distinta de pensar y vivir nuestra relación con la Tierra basada en la conciencia de que en nuestra realidad « todo está relacionado » (LS 92). Esta noción está muy presente en las cosmovisiones de los pueblos tradicionales de la Amazonía en las cuales toda vida es siempre vida en relación. Por ello para estos pueblos las relaciones con Dios o lo divino, con las otras personas en la familia, la comunidad, el pueblo etc. y con el territorio son constitutivos para ser realmente humano. A la vez hay una fuerte conciencia de que estas relaciones están interconectadas. Con su cultura y cosmovisión integral estos pueblos tienen mucho que enseñarnos como lo ha recalcado muchas veces el Papa Francisco. En la cosmovisión de estos pueblos hay un llamado a dejarnos liberar de una visión muy fragmentaria de la realidad que no es capaz de percibir las múltiples conexiones, interrelaciones e interdependencias. Una educación ecológica tiene que sensibilizar por el significado y la importancia que el territorio tiene para los pueblos originarios. Es el espacio de la interconexión de las múltiples relaciones. Vale recalcar en este contexto que para estos pueblos la sociedad no se compone únicamente por los seres humanos así

como lo comprende nuestra sociología académica occidental sino abarca a la vez los otros seres vivos. Para expresar esta conexión estrecha entre la sociedad humana y la natura en estos pueblos Guillermo Delgado generó el término de vivir en *socionatura*².

La educación ecológica se presta para dar a conocer más ampliamente el Buen Vivir de los pueblos indígenas que siempre está estrechamente vinculado con un Buen hacer. Como lo afirma la teóloga guatemalteca Ernestina López Bac, el proyecto del buen vivir « es un proyecto de vida que se va recreando de generación en generación. Hunde sus raíces en la sabiduría de los antepasados, pero se va actualizando para que las nuevas generaciones puedan acogerlo y hacer frente a los proyectos de muerte [...] a los que están sometidos nuestros pueblos »³. Ciertamente la educación ecológica tiene un rol importante en ayudar a establecer « puentes que puedan articular los saberes ancestrales con los conocimientos contemporáneos »⁴.

Corresponde a una educación para la ecología integral que fortalezca la conciencia de que la naturaleza no es algo « separado de nosotros » más bien « estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados » (LS 139). El enfoque integral nos ayuda a tomar plena conciencia de las estrechas interconexiones entre las diferentes dimensiones de la ecología, es decir entre la ecología ambiental, económica, social, humana y cultural (cfr. LS, cap. IV). A la vez en dicha educación habrá que hacer mucho hincapié en que no se debe separar el compromiso por el cuidado de la tierra del compromiso por los pobres y viceversa, pues hay « una sola y compleja crisis socio-ambiental » (LS 139) que requiere – para poder enfrentarla de manera adecuada – de « una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza » (LS 139), particularmente la Amazonía. Vale recordar que « entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra » (LS 2). Compete a la educación ecológica sensibilizar a las personas a escuchar el grito

² Cfr. G. DELGADO, « Suma Qamaña – Sumaq Kawsay, vivir en socionatura », en Fr. APFFEL-MARGLIN – St. VARESE – R. RUMRILL (eds.), *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*, IWGIA, Lima 2013, 83-100: 83s.

³ E. LÓPEZ BAC, *El nuevo amanecer: un grito de "buen vivir/buen convivir"* (21 de marzo de 2014), en <http://www.alainet.org/es/active/72310>.

⁴ *Documento Preparatorio para el Sínodo para la región Panamazónica*; cfr. LS 143-146.

de la Amazonía y de sus pueblos amenazados en su existencia por la creciente degradación ecológica y humana.

Es importante poner de manifiesto que la severa crisis ecológica y social que estamos experimentando a nivel global y particularmente en la Amazonía, en gran parte tiene su causa en el modelo económico dominante a nivel mundial con su lógica inherente de un continuo crecimiento económico y un consumo desenfrenado. Es un modelo basado en una mentalidad mercantilista que tiende a transformar todo en “recursos” (seres humanos al igual que la tierra con sus diversos ecosistemas y su biodiversidad), y “objetos” de compra y venta. Se caracteriza también por una comprensión sesgada del desarrollo y progreso. Ello se nota claramente en la Amazonía. Como cardenal Claudio Hummes, el presidente de la REPAM, constata críticamente: « El modelo de desarrollo que los gobiernos, las grandes empresas públicas y la iniciativa privada están aplicando en la Amazonía es profundamente dañino para el medio ambiente y para los pueblos originarios de la región »⁵. Sus efectos están contribuyendo al cambio climático, cuyos signos aumentan en la región amazónica así como sus consecuencias desastrosas. Esta situación exige una respuesta desole nuestra fe y espiritualidad cristiana puesta en práctica.

La ecología integral incluye la dimensión espiritual.

4. Una educación inspirada en una espiritualidad ecológica cristiana

En lo que sigue se puede esbozar sólo brevemente temas centrales de una espiritualidad ecológica cristiana que inspira y alienta la vivencia de una ecología integral. Un tema central es ciertamente nuestra fe en Dios Trinidad. Nos recuerda continuamente que Dios es amor y por ello relación, comunión y unión en la diversidad y que « el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones » (LS 240). Estas se caracterizan por la interconexión, interacción e interdependencia. Como imagen de Dios trino que ama lo que ha creado y sigue creando, estamos llamados a « hacer crecer el mundo con responsabilidad, transformarlo

⁵ Cl. HUMMES, *Para la Amazonía un modelo de desarrollo a partir del Evangelio*, en <https://www.portaluz.org/cardenal-hummes-para-la-amazonia-un-modelo-de-desarrollo-a-partir-2652.htm>.

para que sea un lugar habitable para todos »⁶, aprendiendo a vivir con responsabilidad en esta trama de relaciones. Una educación inspirada en una espiritualidad ecológica cristiana le corresponde transmitir que en la tradición judeocristiana creación « tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado » (LS 76).

Otro objetivo de esta educación es motivar a las personas a discernir su lugar como seres humanos en la creación y por ello fomentar la conciencia de que vivimos « en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra » (LS 66). Éste es el mensaje fundamental de los relatos bíblicos. En una educación inspirada en una espiritualidad ecológica es importante transmitir que el ser humano está llamado a reconocerse y ubicarse en relación con Dios como criatura y en relación con las demás criaturas como co-criatura, llamada a vivir en una « relación de reciprocidad responsable » (LS 67) y de « comunión universal » (LS 76). Pues la educación ecológica requiere de una adecuada antropología. Los otros seres vivos no deben ser « considerados como meros objetos sometidos a la arbitraria dominación humana » (LS 82), sino que tienen su valor intrínseco. Nuestra fe nos impulsa a hacer nuestra la mirada de Jesús reconociendo « la relación paterna que Dios tiene con todas las criaturas » (LS 96).

En una educación ecológica también hay que comunicar la afirmación en la fe que « de Dios es la tierra y cuanto la llena » (Sal 24,2). No somos dueños sino administradores y custodios de la tierra en general y de la Amazonía en particular. Somos imagen de un Dios que ama todo lo que ha creado (cfr. Sb 11, 24). El hecho de reconocer a Dios como creador acaba con la pretensión del ser humano « de ser un dominador absoluto » (LS 75) poniéndole límites a su actuar. En la educación ecológica es necesario recalcar que la Biblia correctamente entendida « no da lugar a un antropocentrismo despótico que se desentienda de las demás criaturas » (LS 68).

A la vez es esencial transmitir el significado profundo de la encarnación. Pues a través de la encarnación de su Hijo, el « primogénito de toda criatura » (Col 1, 15), Dios « quiso reconciliar consigo todos los seres » (Col 1, 20) y llevar a la creación entera a su plenitud en Cristo (cfr. Rom 8 y Ef 1). La encarnación de Jesu-

⁶ FRANCISCO, *Alocución en la Audiencia General* (Roma, 5 de junio de 2013).

cristo nos impulsa a comprometernos de todo corazón con el cuidado del mundo en que en vivimos. Este compromiso no es algo opcional sino está en el centro de la fe cristiana y brota de un amor sincero a Dios nuestro Creador y Redentor y a los demás personas, nuestros prójimos. Recordemos que San Bernardo de Clairvaux pidió a sus monjes que sean “amantes del lugar”. Seamos amantes de la Amazonía. Es fundamental que en la educación ecológica se fomente una espiritualidad integral conectada con el propio cuerpo, la naturaleza y las realidades de nuestro mundo actual y que nos impulsa a vivir desde este vínculo nuestro compromiso cristiano de practicar la justicia social y ecológica.

En una educación ecológica a la luz de la fe cristiana es imprescindible promover la noción de que los bienes de la tierra son bienes comunes. Eso vale de manera específica para la Amazonía y debe regir el uso que se haga de estos bienes. La educación ambiental puede aportar mucho a generar mayor conciencia en este momento crítico de la Amazonía de que es imperativo « romper con el paradigma histórico que considera la Amazonía como una despensa inagotable de los Estados sin tener en cuenta sus habitantes » (Francisco, Puerto Maldonado). A través de la educación ecológica hay que difundir la noción de que también « el clima es un bien común, de todos y para todos » (LS 23). Está muy relacionado con múltiples condiciones fundamentales para la vida en nuestro planeta, y en particular para la vida humana. La Amazonía juega un rol importante para el clima a nivel global por fijar los gases invernaderos. El hecho de que en la creación todo es conectado « nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global » (LS 240) y la práctica de la justicia climática.

La educación ecológica tiene también el objetivo de animar a las personas a desarrollar una mirada contemplativa de la naturaleza que aprecia los múltiples ecosistemas y la gran biodiversidad como un don valioso que hay que cuidar. La mirada contemplativa está estrechamente vinculada con la capacidad de maravillarse y sentir un asombro profundo ante esta maravillosa obra que es nuestro planeta en general y la Amazonía en particular. Ayuda a liberarnos de una percepción meramente instrumental de los otros seres vivientes. Una mirada contemplativa nos sensibiliza al hecho de que la tierra en la cual vivimos no es una “tierra anónima” sin un vínculo entre ella y nosotros. Más bien, como el Papa nos lo recordó en su visita al Perú, “esta tierra tiene nombres, tiene rostros: los tiene a ustedes” (*Discurso del Santo Padre en el Encuen-*

tro con las autoridades, la sociedad civil y el Cuerpo diplomático, el 19 de enero de 2018, en el Palacio de Gobierno).

Es importante que la educación ecológica conduzca a las personas a nivel individual y social a vivir una profunda conversión ecológica y a participar activamente en generar una « valiente revolución cultural » (LS 114), es decir, una transformación radical de nuestro modo de entender y practicar la economía, de producir y consumir, así como de nuestro estilo de vida.

La educación ecológica también puede motivar a las personas a usar su poder de manera responsable. Pues nunca antes en la historia de la humanidad los seres humanos han tenido tanto poder de intervenir en la naturaleza. La pregunta de cómo utilizamos este poder es crucial para el futuro de la humanidad y de la vida en nuestro planeta incluyendo la Amazonía. Hace falta generar mayor conciencia acerca de las consecuencias peligrosas y muy dañinas de una tecnocracia – se puede percibir claramente el dominio de esta lógica en los grandes proyectos en la Amazonía – y de la necesidad de una tecnociencia bien orientada.

Conocer y apreciar las « riquezas espirituales » (LS 63) que las religiones, incluyendo las religiones y cosmovisiones de los pueblos indígenas, y las diferentes culturas « pueden ofrecer para una ecología integral y para un desarrollo pleno de la humanidad » (LS 62).

5. Actuar para defender la Amazonía y sus poblaciones

En el actuar se manifiesta la encarnación de la espiritualidad ecológica cristiana en los diversos ámbitos. Es una parte intrínseca de la Evangelización de parte de la Iglesia en la Amazonía e incluye múltiples dimensiones como:

- Fomentar en alianza con múltiples actores en la sociedad una « ciudadanía ecológica » (LS 211). Una auténtica ciudadanía ecológica exige respecto la Amazonía « escuchar, reconocer y respetar a las personas y a los pueblos locales como interlocutores válidos. Ellos mantienen un vínculo directo con la tierra, conocen sus tiempos y procesos y saben, por tanto, los efectos catastróficos que, en nombre del desarrollo, están provocando muchos proyectos » (papa Francisco, *Discurso en el Palacio de Gobierno*).

- Promover decididamente el cambio de un patrón de desarrollo que se basa « en el uso intensivo de combustibles fósile » y en dar otro uso a los suelos. Pues en muchos casos eso significa una deforestación masiva para la agricultura (cfr. *LS 23*).
- Motivar y valorar los múltiples gestos cotidianos practicados con perseverancia para cuidar nuestra casa común y en particular la Amazonía, como por ejemplo: reducir al máximo el uso de artículos de plástico y la generación de basura, ser cuidadoso en el uso de agua y energía eléctrica, impulsar en nuestra sociedad un mayor uso de energía generada con recursos renovables, defender junto con otros la Amazonía como el sistema vivo más grande del planeta. Pues una ecología integral se compone de muchas acciones cotidianas a través de las cuales contribuimos a generar una cultura del respeto, del cuidado de la vida en todas sus formas, de la ternura y solidaridad y de resistir a un consumo desenfrenado atreviéndonos a decir “basta”; una cultura de vivir con lo que es “suficiente” y no superfluo (« sobriedad feliz »: *LS 224*) para que todos tengan lo necesario para vivir dignamente y las generaciones futuras hereden una Amazonía habitable.
- Cultivar una actitud espiritual que nos ayude a percibir no sólo los signos preocupantes sino también el potencial de cambio que tiene la humanidad para generar una cultura diferente y a apreciar las múltiples iniciativas valiosas que ya se están realizando en este sentido a nivel global percibiendo en ellos el soplo del Espíritu. El compromiso perseverante por el cuidado de nuestra tierra necesita nutrirse continuamente por el vínculo afectivo con ella. En este sentido las palabras del papa Francisco a los pobladores de Madre de Dios valen para todos nosotros en nuestros respectivos lugares: « Amen esta tierra, siéntanla suya. Huélanla, escúchenla, maravíllense de ella. Enamórense de esta tierra [...], comprométanse y cuídenla. No la usen como un simple objeto descartable, sino como un verdadero tesoro para disfrutar, hacer crecer y transmitirlo a sus hijos » (*Discurso del Papa Francisco a la población de Puerto Maldonado, el 19 de enero de 2018*).

- Fortalecer la conciencia de nuestra responsabilidad como Iglesia Universal en trabajar junto con otros actores por una mayor justicia climática en las relaciones del Norte y Sur global, fortalecer y ampliar las alianzas a nivel global por la protección de la Amazonía y sus poblaciones y por una justicia intergeneracional.
- Hacer mayores esfuerzos para que en los diferentes ámbitos de la Iglesia practiquemos lo que predicamos y en consecuencia tengamos prácticas ecológicas de manera coherente y persistente (p.ej.: reducción de plástico, uso responsable del agua, comercio justo, práctica de las tres RRRs, medir nuestra huella de carbono institucional, tener una auditoría ecológica).
- Producir materiales didácticos en forma impresa y audiovisual que ayuden a tomar mayor conciencia ecológica y motiven a prácticas comunitarias del cuidado y la defensa de la Amazonía (un ejemplo: el “viajero amazónico”, REPAM) y difundir los contenidos de la educación ecológica haciendo uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC).
- Generar mayor conciencia en la Iglesia Universal de que el Sínodo Panamazónico no es solo ni primordialmente “para” la Amazonía sino es un sínodo “desde” la Amazonía “para” la Iglesia universal⁷.

⁷ Cfr. D. MARTÍNEZ DE AGUIRRE, *El Sínodo Panamazónico bendecirá con sus efectos a la Iglesia universal*, en <http://blogs.periodistadigital.com/non-solum.php/2018/04/13/david-martinez-de-aguirre-el-sinodo-pana>.

APPROFONDIMENTI/5

Educazione ecologica/2

Rev. D. Joshtrom Isaac KUREETHADAM, SDB

The increasingly precarious state of Earth, our common planetary home, does indeed raise serious challenges to the very survival and flourishing of humanity and of the rest of the biotic community. In the context of the threat of the possible collapse of our common home, « we are faced with an educational challenge » (LS 209), as Pope Francis reminds us in the Encyclical. In the present paper, as a response to Sr Birgit Weiler's excellent presentation, I shall attempt to offer a "global" perspective on ecological education.

I shall also follow the "See-Judge-Act" methodology – a precious pastoral and theological methodology that the Second Vatican Council bequeathed to the post-Conciliar Church – which Pope Francis has himself employed in *Laudato Si'*. Accordingly, I shall begin by briefly taking stock of the precarious state of our common home, evidencing both the physical and moral dimensions of the contemporary ecological crisis. In a second moment, I shall attempt to judge the crisis, as a rupture of fundamental relationships with the Earth, among ourselves, and with the Creator. In a third moment and in response to the crisis, I will outline some of the basic contours of ecological education: rediscovery of Earth as our common home, strengthening the bonds of human solidarity, and the reappropriation of an enchanted view of the natural world as creation and as permeated by the Divine. Herein, I shall also seek to highlight the specific contribution of indigenous worldviews and praxis, with special reference to the Amazon and indigenous communities around the world. I will conclude with a note on the urgent need for educating towards ecological citizenship in our era of planetary emergency.

1. Seeing: « Listening to the Cry of the Earth and the Cry of the Poor » (LS 49)

As Pope Francis reminds us in the very first chapter of the encyclical *Laudato Si'*, we are witnessing today the breakdown of our common home and of our common human family. We need to bring together the physical and moral dimensions of the crisis if we are to have an integral perspective on the ecological crisis.

On the physical level, we are indeed on the brink of an unprecedented global challenge regarding the sustainability of our common home, which places a question mark on the very future of human civilization. As Pope Francis reminds us, « never have we so hurt and mistreated our common home as we have in the last two hundred years » (LS 53). According to him, « we need only take a frank look at the facts to see that our common home is falling into serious disrepair » (LS 61).

Our present environmental degradation is not only a physical problem. It is also a human tragedy of unimaginable proportions that threatens the security and livelihoods of people around the world. As Pope Francis is quick to note in *Laudato Si'*, « the deterioration of the environment and of society affects the most vulnerable people on the planet » (LS 48). We stand in need today of an approach capable of integrating the concerns of the planet and of the poor. According to Pope Francis, « today, however, we have to realize that a true ecological approach *always* becomes a social approach; it must integrate questions of justice in debates on the environment, so as to hear *both the cry of the earth and the cry of the poor* » (LS 49).

The ecological crisis becomes a moral tragedy for the disproportionate impacts of the crisis on poor communities who have contributed least to causing it. In the case of climate change, for example, the poor have benefited least from fossil fuels, and yet they are first in line to suffer its negative impacts. In fact, the world's poor contribute virtually nothing to global warming. According to Partha Dasgupta and Veerabhadran Ramanathan, the top « 1 billion people are responsible for 50% of greenhouse gas emissions; a further 3 billion people for 45%; while the bottom 3 billion, who do not have access to affordable fossil fuels, are responsible

for a mere 5% »¹. As the authors rightly point out, « although we all will soon be affected by climate change, it is the latter 3 billion who will, tragically, experience the worst consequences. Not only is their direct reliance on natural capital disproportionately large, they are also far less able to afford protection from extreme weather events »².

As Pope Francis invites us in *Laudato Si'*, the crisis of our common home should be looked at from a 'justice' angle. It is about justice between communities of the same generation (intra-generational) and between current and future generations (inter-generational). He warns us that « we can be silent witnesses to terrible injustices if we think that we can obtain significant benefits by making the rest of humanity, present and future, pay the extremely high costs of environmental deterioration » (*LS 36*).

2. Judging: The Rupture of Fundamental Relationships (cfr. *LS 66*)

The crisis of our common home and the breakdown of our common human family are not caused by lack of education. In fact, the people who are at the helm of institutions and organs that ravage the planet and create increasing inequality, are the ones who have been trained in top notch universities and prestigious business schools around the world. As David W. Orr points out the ecological crisis is not caused mainly by ignorant people, but by those who are very literate (people with BAs, BSs, LLBs, MBAs and PhDs), some of the best educated people in society³.

The problem is that the very modern educational system which is built on the modern technocratic paradigm that exalts human domination over the natural world and its ruthless exploitation. Accordingly, it is clear that we will not be able to make the transition towards ecological education and ecological citizen-

¹ P. DASGUPTA – V. RAMANATHAN, « Pursuit of the Common Good. Religious Institutions May Mobilize Public Opinion and Action », in *Science* 345 (19 September 2014) 1457.

² *Ibid.*

³ Cfr. D.W. ORR, *Earth in Mind. On Education, Environment and the Human Prospect*, Island Press, Washington DC 1994, 7. Orr makes a thoughtful comparison, taking cue from Elie Wiesel, between the ecological crisis and the Holocaust of which the designers and perpetrators were the heirs of Kant and Goethe, widely thought to be the best educated people on earth. Cfr. *ibid.*, 18-20.

ship unless and until we manage to trace the underlying myths of our present overarching educational system, analyse them critically, and provide alternative worldviews and roadmaps.

Pope Francis reminds us « that human life is grounded in three fundamental and closely intertwined relationships: with God, with our neighbour and with the earth itself » (LS 66). The modern philosophical and technocratic paradigm which mostly underlies our present educational system ignores and ruptures these vital relationships, as we shall briefly examine.

An important myth that underlies modern educational curricula is exaggerated anthropocentrism which has led to widespread individualism. Modern anthropocentrism subtly permeates educational curricula in most parts of the world⁴. According to C.A. Bowers, the main cultural message propagated by the contemporary educational system is the western myth that accords human beings the status of total independence and absolute centrality in relation to other forms of life within biotic communities⁵. The greater part of the school and university curricula continue to suggest somewhat disingenuously that human beings are the one and only point of reference for all that exists in the world. Modern and contemporary forms of educational theories and praxis are largely centred around the atomistic and reductive concept of the self, inherited from Modernity.

Modern anthropocentrism which exalts the individual over everything else, as Pope Francis significantly notes in *Laudato Si'*, also « continues to stand in the way of shared understanding and of any effort to strengthen social bonds » (LS 116). According to the Pope, modern anthropocentrism is ultimately based on a false anthropology and a distorted view of the relationship between humanity and the natural world. « An inadequate presentation of Christian anthropology gave rise to a wrong understanding of the relationship between human beings and the world », namely, « a Promethean vision of mastery over the world » (*ibid.*). Instead, the Pope reminds

⁴ C.A. Bowers provides an excellent review of how anthropocentrism subtly permeates educational curricula as in the case of school text-books. Cfr. C.A. BOWERS, *Education, Cultural Myths and the Ecological Crisis. Toward Deep Changes*, State University of New York Press, Albany NY 1993, 117-53.

⁵ Cfr. *ibid.*, 125.

us that « our “dominion” over the universe should be understood more properly in the sense of responsible stewardship » (*ibid.*)⁶.

A second myth underlying modern educational curricula is the mechanistic conception of the natural world inherited from Modernity and indirectly subservient to the instrumental rationality of modern industrial economy. In most textbooks, Earth is represented more as a source of natural resources for human consumption rather than a home that hosts and sustains humanity along with myriads of others forms of life. The educational curricula and system mostly continue to work within a *Weltbild* or framework of unlimited economic expansion based on the myth of the infinite plenitude of natural resources and people as consumers.

According to David Orr, the main focus of current educational curricula appears only to prepare the students to compete in the world economy as economic growth is presented as the highest goal⁷. Such an outlook also promotes the *mantra* of technological mastery of the planet rather than the creed of sustainable living on Earth.

A third underlying preconception of the modern educational system is a secular, disenchanting view of the natural world, devoid of all elements of animism and bereft of any *telos*. The ecological crisis is, in fact, symptomatic of a deeper spiritual and religious crisis. It is the outcome, above all, of our incapacity to look at the physical world as God's creation, as God's own home (*oikos*), and respect its sanctity and integrity. A certain “de-sacralisation” of nature, it may be claimed, has been one of the contributing factors of the present day ecological crisis. The wand of modern rationality sought to exorcise the spirits from nature and often branded as superstitious the rich repertory of myths and folklores that religious traditions, indigenous tribes and ethnic groups had garnered from the lap of nature. The plants, the animals, the hillocks, the rocks were no more seen as animate but as dead resources to be exploited for human utility.

⁶ Cfr. *Love for Creation. An Asian Response to the Ecological Crisis*, Declaration of the Colloquium sponsored by the Federation of Asian Bishops' Conferences (Tagatay, 31 January-5 February 1993), 3.3.2.

⁷ ORR, *Earth in Mind*, cit., 16.

The unsustainable situation of our common home, and of our common household, is ultimately caused by a profound rupture in our relationship with the Creator, the ground of all being. Humanity cannot expect to live in harmony with creation, if they are not at peace with the very Creator. Pope Benedict XVI offers a very poignant reflection in this regard:

The brutal consumption of creation begins where God is missing, where matter has become simply material for us, where we ourselves are the ultimate measure, where everything is simply our property ... The waste of creation begins where we no longer recognize any claim beyond ourselves, seeing only ourselves⁸.

3. Acting: The Basic Contours of Ecological Education

As Pope Francis reminds us in *Laudato Si'*, the new ecological culture needed to care for our common home « cannot be reduced to a series of urgent and practical responses to the immediate problems of pollution, environmental decay and the depletion of natural resources » (*LS* 111). What is required is a new vision of reality, a new way of conceiving our relationship with our common home. If the contemporary ecological crisis has ultimately to do with our basic relationships with the Earth, one another, and the Creator, ecological education should serve precisely to heal these ruptures. Accordingly, the basic contours of ecological education would consist in attempting to rediscover Earth as our common home, strengthening of the bonds of human solidarity, and the reappropriation of an enchanted view of the natural world as creation and as permeated by the Divine.

Ecological education should help, first of all, to re-establish an intimate link with the natural world, our common home. Education towards sustainability requires a radical correction of such a « persistent and problematic “human versus nature” binary »⁹, if we are to overcome our current ecological hazards¹⁰. A truly ecological educational curricula would educate students to become

⁸ BENEDICT XVI, *Meeting with Priests, Deacons, and Seminarians of the Diocese of Bolzano-Bressanone* (6 August 2008).

⁹ G. DI CHIRO, « Response: Reengaging Environmental Education in the Anthropocene », in *Australian Journal of Environmental Education* 30 (2014) 17.

¹⁰ Cfr. in this regard A. CACHELIN – J. ROSE – D. DUSTIN, « Sustainability in Outdoor Education. Rethinking Root Metaphors », in *Journal of Sustainability Education* 2 (2011), ISSN: 2151-7452.

responsible members of the wider human community and citizens of the biotic community. As Pope Francis writes: « there is a nobility in the duty to care for creation through little daily actions, and it is wonderful how education can bring about real changes in lifestyle » (LS 211). Ecological education entails simple and concrete measures of caring for the natural world which is our common home. Again Pope Francis writes in the encyclical:

Education in environmental responsibility can encourage ways of acting which directly and significantly affect the world around us, such as avoiding the use of plastic and paper, reducing water consumption, separating refuse, cooking only what can reasonably be consumed, showing care for other living beings, using public transport or car-pooling, planting trees, turning off unnecessary lights, or any number of other practices (*ibid.*).

In returning to Mother Earth, our indigenous sisters and brothers can lead the way. Indigenous peoples find their very identity in being connected to the land. In fact, such an intimate relationship with the natural world provides them their very identity as people who are “native” to their lands. Indigenous holistic wisdom teaches that humankind does not stand above or outside of Earth’s life system¹¹, and invites humans to perceive and relate to other creatures and elements of nature not as aliens but as relatives. The indigenous peoples share about their dependence on everything and everyone around them, casually referred to as « all our relations, be it air, water, rocks, trees, animals, insects, humans and so forth »¹². As Oren Lyons, an *Onondaga* faith-keeper, remarked at a ceremony held on the Ellipse across from the White House on the twenty-fifth anniversary of Earth Day, « it makes a crucial difference whether humankind thinks of the natural world as consisting of resources or relatives »¹³.

Secondly, ecological education should also lead to a greater sense of solidarity within the human family, especially with the more vulnerable members of our common household. To quote Pope Francis: « It [ecological education] needs educators capable

¹¹ Cfr. D.R. WILDCAT, *Red Alert! Saving the Planet with Indigenous Knowledge*, Fulcrum, Golden CO 2009, 21.

¹² E. STEINHAUER, « Thoughts on an Indigenous Research Methodology », in *Canadian Journal of Native Education* 26 (2002) 72.

¹³ Quoted in WILDCAT, *Red Alert!*, cit., 64.

of developing an ethics of ecology, and helping people, through effective pedagogy, to grow in solidarity, responsibility and compassionate care » (LS 210).

The current educational scenario appears to be largely guided by the neo-liberal agenda of free market which is taking its toll on human communities and ecosystems. Against such a situation we need to create a civilization of love and kindness, performing those small daily acts of solidarity, in a world where power and wealth tend to dominate and monopolize (cfr. EG 188). Solidarity can be a perfect antidote for neo-liberal economic imperialism which is ravaging our home planet. Compassion and solidarity are indeed vital for the future of our planetary home and our common household.

The clue to the harmonious relationship of indigenous peoples with the natural world is the communitarian and egalitarian relationships among themselves and vice versa. Indigenous wisdom tells us that « what we do to the earth, we do to ourselves. Of equal importance, what we do to each other, we do to the earth. We'll have peace with the earth only when we have peace with each other »¹⁴. The indigenous communities have a deep sense of communal possession as well as communal responsibility for the home land. They believe that land belongs to the entire tribe, and that protecting the land is the duty of everyone¹⁵.

Indigenous knowledge is itself collectively owned and transmitted¹⁶. The communitarian ownership of traditional indigenous knowledge contrasts starkly with the modern tendency towards commoditisation of knowledge and especially in the protection of intellectual property, one of the pillars of capitalism and the market economy. Indigenous knowledge, instead, « has developed independently and outside the notion of private ownership – it is holistic and community-owned »¹⁷. The commercial use and patent rights over knowledge and biological substances contradict

¹⁴ M.K. NELSON (ed.), *Original Instructions. Indigenous Teachings for a Sustainable Future*, Bear & Company, Rochester VT 2008, xxi. Nelson refers to the contribution of the Indigenous Chief Oren Lyons in the same volume, entitled « A Democracy based on peace », 59-65.

¹⁵ Cfr. WILDCAT, *Red Alert!*, cit., 90.

¹⁶ Cfr. D. MARINOVA – M. RAVEN, « Indigenous Knowledge and Intellectual Property. A Sustainability Agenda », in *Journal of Economic Surveys* 20 (2006) 587.

¹⁷ *Ibid.*, 589.

the indigenous cosmo-vision of intra-human and intra-generational fellowship¹⁸.

Thirdly, ecological education « should facilitate making the leap towards the transcendent which gives ecological ethics its deepest meaning » (LS 210), as Pope Francis points out in the encyclical. Education is complete only when it succeeds in inculcating a profound sense of the awareness of the presence of God in the natural world and in the lives of people.

As we noted earlier, the contemporary ecological crisis points to the forgetfulness of the deeper truth, namely, that the physical world is above all God's creation, and is permeated with the divine presence. Education towards sustainability needs to be anchored in a profound religious sense of God's goodness and His loving presence in the natural world and in human history. We may recall in this context the very title of the second chapter of *Laudato Si'*: « The Gospel of Creation ». The Encyclical affirms that creation is truly Gospel, *Evangalion*, i.e., "good news". The Encyclical reminds us of a fundamental truth of Christian faith that the natural world is above all creation, and as such is "good news". « The world of animals, forests, mountains and waters are inextricably part of God's good news for us; they express and participate in the mystery of salvation »¹⁹.

The indigenous people possess « a sacred geography of the world where all life is revered and animated by the spirit »²⁰. They are constantly attentive « to the sacred in the world surrounding us », to « the fundamentally spiritual character of the natural world »²¹. At a deeper level, indigenous wisdom is about a harmonious relationship with the Divine, recognized in the innumerable spirits believed to inhabit the physical world and who are constantly invoked in indigenous rites, rituals and ceremonies. Unlike thought systems that arose in the wake of Modernity, indigenous peoples do not hold a dualistic view of reality, dichotomising the physical and spiritual dimensions of one's existence, but perceive them to be existing in symbiosis. For them, the physical world is

¹⁸ Cfr. J. BUSINGYE – W. KEIM, « The Political Battlefield. Negotiating Space to Protect Indigenous and Traditional Knowledge Under Capitalism », in *International Social Science Journal* 60 (2009) 50.

¹⁹ C. GREY, « Walk with the Animals », in *The Tablet* (4 July 2015), 11.

²⁰ NELSON (ed.), *Original Instructions*, cit., xxii.

²¹ WILDCAT, *Red Alert!*, cit., 56, 90.

permeated with the divine presence, it is « a fundamentally spiritual cosmos »²². As Leslie Gray notes, aboriginal peoples « have always wisely acknowledged that the earth itself is everywhere and in all parts sacred »²³.

Conclusion: Urgency to Educate towards Ecological Citizenship

The contemporary ecological crisis places humanity at the crossroads with regard to its own future in the common home, Earth. The coming years will be crucial as we have precious little time left to pool together our resources and energies to protect and heal our common planetary home. As Seán McDonagh points out, « if this generation does not act, no future generation will be able to undo the damage that this generation has caused to the planet »²⁴. Education towards ecological citizenship is indeed one of the most urgent issues of our times. As Stephen Mulkey warns:

It is likely that we have only about a decade to take sustainability seriously or we will lose the window of opportunity to salvage a lovable planet for our children and grandchildren. Humanity faces a central choice: Live more sustainably on this planet, or face consequences that are incompatible with civilization. The choice really is that stark²⁵.

²² *Ibid.*, 14.

²³ L. GRAY, « Where is the Holy Land? », in NELSON (ed.), *Original Instructions*, cit., 86.

²⁴ S. McDONAGH, *The Death of Life. The Horror of Extinction*, Columba Press, Dublin 2004, 151.

²⁵ St. MULKEY, « Sustainability Science as a Foundation for Higher Education in the Environmental Century », in *Sustainability* (December 2012) DOI: 10.1089/sus.2012.9918.

APPROFONDIMENTI/6

Spiritualità ecologica/1

Rev. Diac. Alirio CÁCERES AGUIRRE

El interés por explorar y profundizar el significado e implicaciones de la espiritualidad ecológica en el contexto de la Pan-Amazonía, remite a revisar la comprensión de los términos “espiritualidad” y “ecología” desde un acercamiento conceptual y su verificación en las características propias de quienes habitan el territorio. Posteriormente, precisar el horizonte que la Encíclica *Laudato Si'* propone para la espiritualidad ecológica. Finalmente, resaltar algunas implicaciones para la acción eclesial en la Amazonía, identificando criterios teológicos y opciones pastorales.

1. Entre rostros y palabras

Si la espiritualidad es el dinamismo vital que da sentido a la existencia, no es sólo una dimensión accesoria o complementaria del ser humano sino una expresión integral de su apertura hacia lo sagrado. Por tanto, no se entiende lo espiritual como lo opuesto a lo material ni al acontecer histórico de cada persona. Tampoco la espiritualidad está ligada necesariamente a una determinada confesión religiosa.

En el bioma amazónico hay signos de espiritualidad en los pueblos que viven en aislamiento, en aquellos que conservan sus religiones ancestrales pese a la llegada de los misioneros, en los que han asumido el cristianismo, ya sea en la Iglesia Católica o en comunidades evangélicas o pentecostales, muchos de los cuales han gestado formas eclécticas de integrar sus creencias originarias con el mensaje del Evangelio. Tal situación revela que la biodiversidad no es sólo referida a los bosques, sino también a la variedad

étnica y cultural de quienes los habitan, con gran pluralidad de sentidos y expresiones de lo sagrado.

Por su parte, la ecología ha de entenderse no sólo referida al estudio y administración de la fauna y la flora, sino en orden a la convivencia en el hogar (*oikos*) común. Por tal motivo, la noción de “Ecología Integral” planteada por el Papa Francisco es fundamental para captar la profundidad del mensaje de la encíclica *Laudato Si’*. Ya no se puede seguir identificando lo ecológico con lo “verde”, sino que refiere a la “policromía” de la vida. La ecología ya no es un asunto exclusivo de la biología o los estudios ambientales, sino que integra tecnología, economía, política, educación, arte, ética, etc. en un mosaico multicolor que interpela el sentido existencial (cfr. *LS* 160)

« No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental » (*LS* 64). « 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 » (*LS* 47). De modo que, no se debe disociar « la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior » (*LS* 10), tal como lo asumió Francisco de Asís en su camino de santidad.

Sin embargo, hay que reconocer que el debate epistemológico sobre la ecología sigue vigente y que, en el imaginario popular y cotidiano, aún se mantiene la tendencia a excluir los procesos humanos de los ritmos de la naturaleza. No así en la mayoría de las culturas de los pueblos amazónicos, a quienes la Carta Pastoral de la REPAM (2014) reconoce y valora « su espiritualidad en relación armónica con la creación »¹.

Tal espiritualidad adopta el rostro de los indígenas que desde siglos atrás han habitado los bosques tropicales, los afrodescendientes que han encontrado allí espacios de libertad, los pequeños campesinos mestizos que han llegado como colonos. Pero también es un hecho que la presencia de grandes terratenientes y poderosas corporaciones transnacionales, muchas veces se respalda en un discurso religioso y la vivencia de una espiritualidad

¹ Cfr. CELAM – SELACC – CLAR – CNBB, *Pan-Amazônia: fonte de vida en el corazón de la Iglesia. Carta Pastoral de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM)*, Noviembre 2014.

que privilegia el lucro y menosprecia la sabiduría de los pueblos amazónicos.

Por tal motivo, basados en la pluralidad del hecho religioso en la gran cuenca del Río Amazonas, no se puede hablar de una sola “eco-espiritualidad” sino de un universo de eco-espiritualidades. ¿Cuál será, entonces, lo propio del aporte del cristianismo católico desde la Doctrina Social de la Iglesia?

2. Una perspectiva cristiana

Marcelo Barros y Frei Betto en un texto lanzado durante el Foro Social Mundial realizado en Belem do Pará (Brasil) a comienzos del 2009, describen la espiritualidad como una actitud fundamental, práctica y existencial, una capacidad de relacionarse verdaderamente con el Espíritu Santo que es fuente de vida, discernir dicho Espíritu presente en todo lo que existe y contribuir a crear unidad en la trama de la vida. « La espiritualidad ecológica no es volver a una religión de miedo y dependencia de las fuerzas cósmicas, mas si instaurar una comunión reverencial con el misterio más profundo, presente en cada ser. Eso exige de cada persona una continua conversión de la forma de lidiar consigo misma, con los otros y con la naturaleza »².

Una década después, a través de la encíclica *Laudato Si'* se puede afirmar que la espiritualidad ecológica es relacional y específicamente trinitaria. Todo está relacionado (cfr. LS 70, 120, 138, 142). Todo está interligado (cfr. LS 16,73, 91, 117, 138, 220, 240). Somos parte de la naturaleza y estamos interpenetrados (cfr. LS 139). El mundo creado es una trama de relaciones. La persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas (cfr. LS 240). « Todo es caricia de Dios » (LS 84), « Toda la naturaleza, además de manifestar a Dios, es lugar de su presencia » (LS 88), « Cuando tomamos conciencia del reflejo de Dios que hay en todo lo que existe, el corazón experimenta el deseo de adorar al Señor por todas sus criaturas y junto con ellas » (LS 87); « Todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad » (LS 240).

² M. BARROS – F. BETTO, *O amor fecunda o universo. Ecologia e espiritualidade*, Agir, Rio de Janeiro 2009, 24.

La oración cristiana con la creación, con la que termina la Encíclica (cfr. *LS* 246), sintetiza de manera magistral la ecoteología del cristianismo católico. Un Dios Creador que es « comunidad preciosa de amor infinito », y llena con su presencia y ternura a todas sus criaturas, porque ninguno de ellas está olvidada. Es el Señor, Uno y Trino, encarnado por amor, que está vivo en cada ser con su gloria de resucitado, y acompaña el gemido de la creación para orientarla a su plenitud.

La tarea humana es cantar *Laudato Si'* al Creador, con gozo y esperanza (cfr. *LS* 244), en comunión con toda la obra creada (cfr. *LS* 85), mientras continuamos como peregrinos entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas (cfr. *LS* 92).

“Laudatosificar” el mundo es aprender a contemplar a Dios en la belleza de universo, alabarle y agradecerle por cada ser que ha creado, sentirnos íntimamente unidos con todo lo que existe, ser instrumentos de su cariño por todos los seres de esta tierra, venciendo el pecado de la indiferencia, amando el bien común, promoviendo a los débiles, protegiendo toda vida, preparando un futuro mejor, para que venga el Reino de justicia, de paz, de amor y de hermosura.

Para cantarle *Laudato Si'* al Señor, es crucial enfrentar el paradigma tecno-económico (cfr. *LS* 53, 203), las desviaciones del antropocentrismo (cfr. *LS* 69, 115, 116, 119, 122), superar la racionalidad instrumental (cfr. *LS* 63, 127, 139, 193) y el relativismo práctico (cfr. *LS* 122, 123) que conllevan a una lógica utilitarista y a un interés mercantil que atenta contra la dignidad de los seres humanos y el resto de la obra creada por Dios.

En la Encíclica se propone el paso de una cultura del descarte (cfr. *LS* 22, 43) a una cultura del cuidado (cfr. *LS* 229, 231), por medio de una conversión ecológica (cfr. *LS* 216-221). Dicha conversión es integral (sistémica) y radical (de raíz). Es el tránsito de la preocupación por el cambio climático (cfr. *LS*, cap. I) a un cambio humano, representado en una educación y espiritualidad ecológica (cfr. *LS*, cap. VI). El término “cultura” supone restaurar la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra (cfr. *LS* 66). E incluso reconocer el valor de nuestro propio cuerpo como don de Dios, para « renovar la relación directa con el ambiente y con los demás seres vivientes » (*LS* 155)

En resumen, la vivencia de la ecoespiritualidad ecológica cristiana según *Laudato Si'* implica articular la ecología ambiental, económica, social, cultural y de la vida cotidiana, con los prin-

cipios éticos del bien común y la justicia entre generaciones, basados en una propuesta antropológica de simplicidad y armonía con Dios, con los otros, con la naturaleza y consigo mismo, vivida con alegría y autenticidad como San Francisco de Asís.

Esta vivencia espiritual tiene matices desde la práctica del pequeño camino del amor (Santa Teresita de Lisieux) hasta la opción por una incidencia pública como expresión ciudadana del amor civil y político, recordando que eso también es parte de la espiritualidad, comprendida como ejercicio de la caridad, que de ese modo madura y se santifica (cfr. *LS 231*). Incluso, hay sencillas acciones comunitarias cotidianas en el cuidado de bienes comunes, mediante las cuales se recuperan vínculos y surge un nuevo tejido social local, que expresa un amor que se entrega, y por tanto, generan un ambiente de intensas experiencias espirituales (cfr. *LS 232*).

3. Una espiritualidad encarnada

Cuando hablamos de rostro amazónico podemos decir que es una Amazonía que mira el rostro del mundo, un diálogo de rostro a rostro, que implica inclinarse a mirar a aquella persona a la que queremos estar cerca. El diálogo rostro a rostro significa cariño, el cariño a Dios que nos ha regalado este bioma. Por eso podemos concluir diciendo que este es un gran reto, el avanzar en este proceso de educarnos a mirar la Amazonía y desde la Amazonía, y también a la Iglesia universal. El anuncio del Sínodo está marcando el gran desafío a la Iglesia universal. No es un sínodo de la Iglesia latinoamericana, es la Iglesia universal que quiere reflexionar sobre lo que es lo esencial, que es la vida, las culturas diversas que hay en toda la Amazonía, y convertirnos a la Amazonía. Somos amazónicos, en cualquier lugar del mundo en que nos encontremos³.

El “kairós” que vive la Iglesia con motivo del Sínodo para la Panamazonía no sólo remite a pensar el significado e implicaciones para los habitantes de este bioma de estratégica importancia para el planeta, sino que adquiere un sentido universal dada la interpelación y cuestionamiento al modelo de civilización que está ocasionando tanta muerte prematura. Ya lo decía el Patriarca Ortodoxo Bartolomé respecto a « las raíces éticas y espirituales de los problemas ambientales, que nos invitan a encontrar soluciones

³ REPAM, *Memoria del Encuentro: Iglesia con Rostro Amazónico e Indígena*, 2017, en <https://cpalsocial.org/documentos/520.pdf>

no sólo en la técnica sino en un cambio del ser humano, porque de otro modo afrontaríamos sólo los síntomas » (LS 9).

Un ejemplo de las novedades que se están gestando en el mundo es la Iniciativa Interreligiosa para los Bosques Tropicales (IRI, en inglés) que se lanzó en Oslo en junio 2017 y desde finales del año pasado comenzó a implementarse en Colombia y Perú (luego seguirán Brasil, Congo e Indonesia, como experiencias piloto). En esta Iniciativa de la ONU⁴ confluyen tres grandes paradigmas que entran en diálogo:

- Las poblaciones originarias con su sabiduría ancestral, cuyo eje es el mito, la narrativa simbólica inscrita en la tradición oral de cada cultura.
- Las organizaciones religiosas, cuya sabiduría proviene de la fe, basada en narraciones que provienen de oriente y registradas en libros sagrados que inspiran credos y espiritualidades
- Las instituciones científicas y tecnológicas que interpretan la realidad desde criterios fundamentados en la racionalidad empírica analítica (por ejemplo, expertos en cambio climático y bosques que explican los fenómenos de la vida desde la comprobación racional de su lógica cuantitativa)

Dentro de esta tendencia global, la propuesta de la Iglesia Católica de “caminar juntos” con los pueblos amazónicos es un gran referente. Es la implementación de una “cultura del encuentro” en la que hay un reconocimiento del otro como interlocutor válido. En este sentido, hay tres actitudes básicas a tener en cuenta:

- La humildad de los actores eclesiales para hacer memoria y pedir perdón de los daños ocasionados a las culturas nativas en aras a una colonización que vino de la mano con la evangelización. La humildad implica también reconciliarse con el “humus” y comprender que la Hermana Madre Tierra también ha sido maltratada, violentada y empobrecida.
- Reconocer que el territorio, la historia, la cultura expresada en mitos y ritos de los pueblos amazónicos es lugar te-

⁴ Apoyada por el Gobierno de Noruega, el Vaticano, Consejo Mundial de Iglesias, Parlamento de las Religiones del mundo, entre otras.

ológico en donde acontece la epifanía de Dios, y por tanto hay que adoptar una actitud contemplativa para discernir la forma como el Misterio se revela en estas circunstancias históricas.

- Reconocer que los pueblos indígenas en su sabiduría ancestral son sujetos, no objetos de la evangelización. Ellos también nos ayudan a la conversión ecológica integral. No es algo unidireccional, sino una experiencia renovadora que brota del encuentro en función de dar paso a la vida abundante y desbordante que Dios ofrece (cfr. Jn 10, 10)

Sin duda, la encarnación es un principio teológico que es imprescindible para discernir esa presencia divina en el bioma amazónico, y optar por procesos de inculturación que se fundamentan en la premisa de pisar una tierra que es sagrada y una misión liberadora como la que el Señor encomienda a Moisés ante tantos “faraones” de nuestro tiempo que explotan y esclavizan a los hijos e hijas de Dios.

Si Dios es que toma la iniciativa de comunicarse, va formando a su pueblo como comunidad e invita a una plena comunión, hay elementales acciones humanas para establecer puentes de entendimiento y construcción conjunta con las culturas amazónicas. Por ejemplo, aprender el idioma, conocer y valorar los mitos, rituales, tradiciones, compartir la cotidianidad del alimento y de la fiesta, son algunos de los pasos para crear un ambiente de crecimiento y maduración de una espiritualidad ecológica con rostro amazónico.

Por supuesto, esto no podrá dar buen resultado, si no hay una actitud “kenótica”, una disposición a despojarse de egos y vanidades para dejar que sea la gracia divina la que vaya abriendo sendas « Hágase en mi según tu Palabra » (Lc 1, 38) es la proclama de una Iglesia pobre y para los pobres, samaritana y profética, servidora y misericordiosa. En este orden de ideas, es muy importante estar dispuestos a desaprender para aprender. La autorreferencialidad, en la estructura eclesial puede ser un impedimento para vivir la “koinonía” no sólo con los pueblos amazónicos sino con toda la vida interreligada en los bosques tropicales.

Aún más, como discípulos misioneros del Evangelio y, por tanto, custodios de la Casa Común, la “diaconía” tiene un horizonte en la vida plena que se convierte en la mejor alabanza para

Dios Creador. Es clave reflexionar a fondo, sobre el significado actual de la “evangelización” y lo que implica en relación con los pueblos no contactados, aquellos que mantienen una posición crítica y distante de la Iglesia, los que han asumido el Evangelio según las iglesias evangélicas y pentecostales, quienes participan activamente de los procesos kerigmáticos, catequéticos y pastorales de la Iglesia Católica, quienes gestan nuevas expresiones religiosas como fruto del mestizaje y la fusión de tradiciones y creencias, o quienes, “en nombre de dios”, destruyen los ecosistemas y discriminan a los habitantes de las selvas amazónicas. Evangelizar no es mera transferencia doctrinal sino comunicación en busca de la plenitud de la vida.

De ahí que una gestión ecoteológica a la Amazonía, implica tres dimensiones:

a) Las acciones de las organizaciones eclesiales en función del cuidado del bioma amazónico y sus guardianes que son los pueblos ancestrales y los campesinos colonos que se han adaptado al ecosistema.

b) La producción de argumentos de fe que fundamentan el cuidado del ambiente, desde la realidad del territorio amazónico.

c) La generación de nuevos sentidos de vida que van resultando de la interacción entre razón, mito y rito.

En este marco, la dimensión celebrativa de la fe es fundamental. Ya lo decía la Carta Pastoral de la REPAM haciendo eco del Documento de Aparecida “La Eucaristía hace la Iglesia” sin olvidar que los pueblos amazónicos en “sus diversas espiritualidades y creencias, los motivan a vivir una comunión con la tierra, el agua, los árboles, los animales, con el día y la noche. Los ancianos sabios, llamados indistintamente *payés*, *mestres*, *wayanga* o *chamanes* – entre otros – promueven la armonía de las personas entre sí y con el cosmos. Todos ellos « son memoria viva de la misión que Dios nos ha encomendado a todos: cuidar la Casa Común » (DP 6). El rito es también lugar teológico pues en la danza y el canto, en las palabras y gestos, hay una experiencia de lo sagrado que entra en diálogo con la liturgia católica y su expresión sacramental para acompañar el ciclo de la vida.

Finalmente, hay que también crecer en la conciencia del sentido de la Pascua para cualquier ser humano y la obra creada. La vida, pasión, muerte y resurrección del Señor, abre una perspectiva que supera las fronteras de la historia, ofrece consuelo y esperanza, y le da sentido a las experiencias límite que en cualquier

momento de la historia y en cualquier lugar del planeta, hemos de afrontar.

Afirmar la fe en el Dios de la vida, es perderle el miedo a la muerte y comenzar a vivir ya como resucitados. Del testimonio de los mártires como Chico Mendes, Dorothy Stang y tantos que han ofrendado su vida por el cuidado de la creación, se aprende la libertad de vivir a plenitud el día a día y confiar que, de toda situación, incluso la más negativa, siempre saldrá algo positivo.

La espiritualidad práctica, con los pies en la tierra, ofrece la posibilidad de encontrar la alegría y el gusto de convivir con los pueblos amazónicos, y así poder valorar sus riquezas culturales en las que Dios sembró la semilla de la Buena Nueva. Debemos ser capaces también de percibir las cosas que están presentes en las culturas, y que, por ser históricas, necesitan de purificación, trabajar por la conversión individual y comunitaria, cultivando el diálogo en los distintos niveles. La espiritualidad profética y del martirio nos hace más comprometidos con la vida de los pueblos y sus historias pasadas, con el presente, y mirando hacia adelante para construir una nueva historia⁵.

La vocación de amarnos unos a unos como el Señor nos ama, de cuidarnos los unos a otros como el Buen Pastor nos cuida, pasa por aprender a amar hasta el extremo. El perdón a los enemigos es signo de la redención. La construcción de comunidades proféticas en el servicio y la ternura, que asumen las Bienaventuranzas como programa de vida, es otro rasgo que indica la conexión vital con el Reino. En este contexto, hemos de asumir una conversión ecológica integral y radical que nos permita crecer en gracia y sabiduría, para aprender de la sabiduría de la Creación, de sus leyes y ritmos para poder vivir en armonía con ella, y a la par, aprender a convivir para convertir la Casa Común en un hogar común.

Al redescubrir ese “tejido del mundo” con hilos de amor, en comunión con la Sabiduría, artífice del Universo (cfr. Sab 7, 15 y ss), cultivaremos juntos una espiritualidad ecológica que permita “amazonizar” la Iglesia para “laudatosificar” la sociedad.

⁵ *Ibid.*, 15.

Spiritualità ecologica/2

Rev. P. Giuseppe BUFFON, OFM

1. Terra madre, per una convocazione inclusiva

« Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra, la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi con coloriti fiori et herba »¹. Il patrono dei cultori dell'ecologia, amato anche dai non credenti (LS 10), Francesco d'Assisi, si dimostra spazio di convocazione per una molteplicità di tradizioni religiose, etniche e culturali, che venerano la maternità come emblema del loro ambiente vitale. Se nel vergare la lassa dedicata alla Madre Terra Francesco attinge principalmente alla sapienza biblica, il suo linguaggio poetico non esclude però risonanze di miti ancestrali e postmoderni². Filtrati dal lessico del cantico di Daniele, affiorano, come in filigrana, ora il profilo della Pachamama dei popoli

¹ FF 263. « Questo sistema non regge più, non lo sopportano i contadini, i lavoratori, le comunità, i villaggi [...]. E non lo sopporta più la Terra, la sorella Madre Terra, come diceva san Francesco. [...] Un sistema che oltre ad accelerare in modo irresponsabile i ritmi della produzione, oltre ad incrementare nell'industria e nell'agricoltura metodi che danneggiano la Madre Terra in nome della "produttività", continua a negare a miliardi di fratelli i più elementari diritti economici, sociali e culturali. Questo sistema attenta al progetto di Gesù, contro la Buona Notizia che ha portato Gesù. [...] Il terzo compito, forse il più importante che dobbiamo assumere oggi, è quello di difendere la Madre Terra. La Casa Comune di tutti noi viene saccheggiata, devastata, umiliata impunemente. La codardia nel difenderla è un peccato grave. Vi chiedo, in nome di Dio, di difendere la Madre Terra »: FRANCESCO, *Discorso al Centro fieristico Expo Feria, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) in occasione del II incontro mondiale dei movimenti popolari* (9 luglio 2015).

² Cfr. F.R.-A. RICAUD, *Une Encyclique pour une insurrection écologique des consciences*, Parole et Silence, Paris 2015, 58-60.

peruviano e boliviano, ora quello di Gaia, dei movimenti ambientalisti, oppure quello della Madre Ahuruma, semidea del popolo nigeriano, che dissetata da una donna della tribù Adu Achi, per riconoscenza decide di trasformarsi in fiume prospero come il suo corpo, e salubre come i suoi poteri soprannaturali³. Stupisce poi la simmetria con la Pachamama, terra venerata dai popoli del più grande serbatoio idrico mondiale e Madre Ahuruma, fiume del continente africano sul quale incombe la più grave crisi idrica mondiale. Madre divina è anche Kadalamma: non più terra, né fiume, bensì oceano, dove i pescatori del Neithal Tinai, sulla costa orientale dell'India, svolgono la loro attività lavorativa, traendone non solo cibo per il corpo, ma anche vita quale nutrimento del cuore⁴. L'elemento materno, femminile, interpretato come *humus* fecondo, liquido amniotico e acqua dissetante, vitale per il corpo e per lo spirito, invita la teologia a guardarsi nella prospettiva ermeneutica del « tutto è connesso », a ripensarsi partendo dal locale, dal basso, dalle tradizioni etniche, elaborate da popoli più intimi e sensibili a quella Madre Terra di cui siamo impastati⁵.

L'immagine della Madre Terra che nutre e governa provoca inoltre a una revisione dello stesso assetto sociale e politico, la *governance*, orientata alla globalizzazione della solidarietà (cfr. LS 143-145; 159-161; EG 203)⁶. In quel XIII secolo, segnato dalla corsa al dominio, che negli anni a seguire produrrà, prima, la città dei laboratori preindustriali, accaparratrici delle risorse agricole, quindi le signorie, egemoni dello spazio politico, Francesco canta la maternità della terra, che nutre, cura e non domina, avendo eliminato dal suo linguaggio ogni riferimento alla *potestas* patriarca-

³ Cfr. St. CHU ILO, « Fragile Earth, Fragile Africa. An African Eco-theology for Human and Cosmic Flourishing », in W.T. CAVANAUGH (ed.), *Fragile World. Ecology and the Church*, Cascade, Eugene OR 2018, 129-150: 129-130.

⁴ Cfr. M.Th. PAMPACKAL, « Conoscenze indigene e preoccupazioni ecologiche. Un caso indiano », in *Concilium* 5 (2018) 109-120: 118-120.

⁵ « Il riconoscimento di questi popoli – che non possono mai essere considerati una minoranza, ma autentici interlocutori – come pure di tutti i popoli originari ci ricorda che non siamo i padroni assoluti del creato. È urgente accogliere l'apporto essenziale che offrono a tutta la società, non fare delle loro culture una idealizzazione di uno stato naturale e neppure una specie di museo di uno stile di vita di un tempo. La loro visione del cosmo, la loro saggezza hanno molto da insegnare a noi che non apparteniamo alla loro cultura »: FRANCESCO, *Discorso ai popoli dell'Amazzonia a Puerto Maldonado* (19 gennaio 1918).

⁶ Cfr. ID., *Discorso all'Ufficio della Nazioni Unite a Nairobi* (26 novembre 2015); P. PAROLIN, *Intervento della Santa Sede alla COP-21* (30 novembre 2015).

le⁷. Francesco, tuttavia, non propone un rovesciamento di piani, una rivalsa della campagna sulla città, della natura sulla tecnica, ma una metamorfosi totale, cioè l'eliminazione assoluta dell'idea stessa di dominio e delle istituzioni che lo incarnano, attribuendo solo a Dio l'appellativo di Padre. Al suono del canto di Francesco d'Assisi perfino il dolore della terra schiavizzata dalla tecnocrazia perde la sua severità, tanto che osiamo interpretarlo come doglie di un mondo nuovo.

2. Semplicemente fratelli

Francesco, che convoca le differenti tradizioni religiose, si dimostra forza inclusiva anche perché non opera una gerarchizzazione tra locale e universale, tra centro e periferia. Si sforza di rifare Betlemme a Greccio, di considerare luogo dell'Incarnazione un borgo qualsiasi, chiamando sul palcoscenico contadini, animali, e il fieno, in rappresentanza dell'intera creazione⁸. In modo analogo si sarebbero comportati i suoi seguaci, evangelizzatori del continente latinoamericano, che mettendo in scena l'arrivo dei Re Magi affidarono la parte dei saggi orientali alle popolazioni locali, auspicio di una Chiesa nuova⁹. L'inserimento di Dio nella triangolazione pace-poveri-ambiente, chiave di volta della *Laudato Si'*, per il figlio del mercante non implica una gerarchizzazione delle relazioni costituenti la famiglia universale. Il Dio di Francesco non è un aristocratico, come evidenzia la preghiera da lui composta sulla Verna, le *Lodi di Dio Altissimo*, nella quale stupisce la mescolanza di aggettivi, improntati ai requisiti della bellezza medievale, e di altri del tutto estranei ai medesimi canoni e perciò esclusi

⁷ Cfr. J. DALARUN, *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*, Alma, Paris 2012.

⁸ « Francesco predica al creato con il creato, perché deve annunciare, prima ancora di una proposta comportamentale, una visione dell'esistenza e una relazione con il mondo tutto intero. Il Santo scopre nel creato lo specchio dell'Incarnazione divina, ne coglie il valore totalmente positivo e, mediante la predicazione, rivela al mondo stesso la sua scoperta, quasi a rammentargli la sua più intima e divina identità: più una collaborazione al disegno divino, quindi, che un gerarchico ammaestramento spirituale »: R. MICETTI, *Francesco d'Assisi e il paradosso della minoritas. La Vita beati Francisci di Tommaso da Celano*, Istituto storico per il Medioevo, Roma 2004, 195.

⁹ Cfr. R. VITZ CHERICO, « Adoración de los reyes: Franciscans, Nahuas, and Layered Performance in Colonial Mexico », in *Bulletin of the Comediantes* 58 (2006) 435-456.

dagli ambienti nobiliari: dolcezza, mansuetudine, quiete. Alterna termini eleganti a termini dialettali, feriali¹⁰. La mescolanza dei linguaggi usati nella preghiera alvernina per indicare le qualità di Dio trova poi corrispondenza in un'analoga mescolanza sociale nella preghiera inserita nella prima Regola¹¹. Sono i legami fraterni a rendere bello e prezioso ciascuno, e non il valore delle qualità individuali. È l'incontro e non le qualità individuali a rendere unica la persona. Francesco ignora ogni forma di gerarchizzazione e di competizione, anche quando elimina prefissi linguistici che indicano superiorità, come *magis, prae* o *super*, preferendo lemmi del servizio, quali *minor, servus, inferior*, diminutivi oppure vezzeggiativi. Alla competizione sostituisce la compassione e l'empatia delle relazioni fraterne.

3. La creazione nel cuore di Dio: un luogo teologico

Francesco non appare preoccupato di conquistare un posto a Dio in una creazione gerarchicamente concepita, quanto piuttosto di scoprire in Dio il posto della creazione. Figlio di un mercante, Francesco intravede la stessa realtà secolare in Dio: il corpo, gli animali, le piante, i sentimenti. Per Max Scheler, ad esempio, è Francesco a riportare la natura in Dio, dopo che san Paolo e lo stesso Marcione, per difendere l'unicità del cristianesimo, avevano espunto il *pathos* dall'amore divino, concependo un Dio anaffet-

¹⁰ Cfr. Br. POITRENAUD-LAMESI, *Imaginaires et pauvreté, François d'Assise dans la création contemporaine*, Istituto italiano di cultura, Paris 2018, 215-217.

¹¹ « E tutti coloro che vogliono servire al Signore Iddio nella santa Chiesa cattolica e apostolica, e tutti i seguenti ordini: sacerdoti, diaconi, suddiaconi, accoliti, esorcisti, lettori, ostiari, e tutti i chierici, e tutti i religiosi e le religiose, tutti i conversi e i fanciulli, i poveri e i miseri, i re e i principi, i lavoratori e i contadini, i servi e i padroni, tutte le vergini e le continenti e le maritate, i laici, uomini e donne, tutti i bambini, gli adolescenti, i giovani e i vecchi, i sani e gli ammalati, tutti i piccoli e i grandi e tutti i popoli, genti, razze e lingue, tutte le nazioni e tutti gli uomini d'ogni parte della terra, che sono e saranno, noi tutti frati minori, servi inutili, umilmente preghiamo e supplichiamo perché perseveriamo nella vera fede e nella penitenza, poiché nessuno può salvarsi in altro modo » (cap. 23, FF 68). Al riguardo, Jacques Le Goff annota opportunamente: « L'idéal social auquel aspire François c'est un nivellement, un maximum d'égalité au niveau du plus humble, dont il se rend bien compte qu'il serait chimérique de vouloir le réaliser dans l'ensemble de la société, mais qu'il veut accomplir dans sa fraternité »: *Saint François d'Assise*, Gallimard, Paris 1999, 148.

tivo e una natura sdivinizzata, ridotta cioè a oggetto privo di vita, quindi esposta al rischio di manipolazione¹².

Per Jacques Le Goff, invece, Francesco è l'inventore del sentimento medievale per la natura¹³, quando essa veniva ancora considerata come fonte di inquietudine. Anche la natura, perciò, come il lebbroso, incontrato da Francesco nella piana di Assisi, rientra nella medesima opzione per i poveri. «*Deus meus et omnia*»¹⁴: Francesco vede Dio in tutte le cose, per questo osa chiamarle sorelle. Egli è il fratello universale, come viene definito da Papa Francesco (cfr. *LS* 11), perché vede in Dio non solo il Padre di tutti, ma il Padre di tutte le cose, secondo i testi delle lettere agli Efesini e ai Colossesi e secondo la traduzione latina della Vulgata (*Pater omnium*), consultata dal Santo¹⁵. È questa *pietas*, come afferma san Bonaventura da Bagnoregio, che fa di lui il mistico cantore della creazione (cfr. *ibid.*)¹⁶. Considerando perciò la creazione un vero luogo teologico, Francesco incoraggia a passare da una teologia come scienza a una teologia come sapienza; una teologia sapienziale che, radicandosi nella saggezza popolare, sviluppa un rapporto empatico, simpatetico, intimo con la creazione: una sapienza teologica che diventa mistica a supporto della cura, come apprendiamo dalle popolazioni dell'Amazzonia¹⁷. Esse, in-

¹² Cfr. M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010, 156-164. Nel 1923, colpito dallo *Scritto sulla libertà* di Schelling, Scheler introduce nella seconda edizione di *Essenza e forme della simpatia* diverse pagine sulla figura di S. Francesco, considerandolo un vero spartiacque nella storia del cristianesimo, a motivo della sua riabilitazione della natura. Sugli influssi di Schelling, Harnack, Hartmann e in particolare sulla rilevanza delle pagine di Scheler su S. Francesco si può consultare con frutto lo studio di G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, Messaggero, Padova 2002, 137-147; B. FORTHOMME, «La philosophie et la figure de François d'Assise», in *Il Santo* 48 (2008) 179-194.

¹³ Cfr. LE GOFF, *Saint François d'Assise*, cit., 7.

¹⁴ *Actus Beati Francisci et sociorum eius* I, 21-11, in *Fontes Franciscani*, eds. E. Menestò – S. Brufani, Assisi 1995, 2087.

¹⁵ Cfr. RICAUD, *Une encyclique pour une insurrection écologique*, cit., 61-62; J. BASTAIRE, *Lettre à François d'Assise sur la fraternité cosmique*, Parole et Silence, Paris 2001.

¹⁶ Cfr. A. DI MAIO, «Tracce e spunti bonaventuriani nella *Laudato Si'*», in *Antoniano* 91 (2016) 819-857: 825-827.

¹⁷ «Francesco esorta a difendere le culture e a riappropriarsi dell'eredità che proviene dalla saggezza ancestrale, la quale propone un rapporto armonioso fra la natura e il Creatore, ed esprime con chiarezza che "la difesa della terra non ha altra finalità che non sia la difesa della vita". La si deve considerare terd

fatti, istruite dalla reciprocità che la foresta intesse con il fiume, sentono affiorare nel loro intimo la passione per la cura verso la medesima foresta e i medesimi fiumi, fino a riconoscere in essi il proprio spazio vitale, che modella la loro identità e il loro credo¹⁸.

Si deve avere perciò il coraggio di affermare che la crisi non è solo ambientale e umana, bensì teologica. Crisi teologica, crisi antropologica e crisi ambientale sono l'unica e medesima crisi. Il cuore della crisi è teologico e solo di conseguenza anche antropologico e quindi ambientale. Affermare che la crisi ecologica va pensata teologicamente, significa accettare che la crisi riguarda la reciprocità tra teologia ed ecologia: la teologia stessa deve essere risignificata a partire dall'ecologia, almeno tanto quanto l'ecologia deve essere ridefinita a partire dalla teologia. La teologia va pensata ecologicamente così come l'ecologia va pensata teologicamente. Disprezzare la natura inclusa nel concetto stesso di creazione significa disprezzare Dio stesso. Il disprezzo della natura è la causa del disprezzo di Dio.

4. Una teologia integrale

La mancanza di una teologia integrale, sapienziale, sta alla radice della mancata conversione ecologica: « Dobbiamo riconoscere che non sempre noi cristiani abbiamo raccolto e fatto fruttare le ricchezze che Dio ha dato alla Chiesa, dove la spiritualità non è disgiunta dal proprio corpo, né dalla natura, o dalle realtà di questo mondo » (LS 216). Un cristianesimo intimista oppure attivista rimane sterile di fronte alla richiesta di una mistica, capace di esprimere forza performativa, laddove le pure informazioni,

ra santa: "Questa non è una terra orfana! Ha una Madre!" »: DP 5. Interessanti esperienze di collaborazione scientifica con le popolazioni locali sono state avviate al fine di approfondire una "conoscenza ecologica tradizionale" insita nella saggezza indigena: racconti intorno alla sensibilità percettiva di piante, animali, intrecciati con cerimonie/rituali, costumi e pratiche culturali. Cfr. K. POWYS WYTE, « On the Role of Traditional Ecological Knowledge as a Collaborative Concept. A Philosophical Study », in *Ecological Processes* 2.7 (2013), 1-12, in <http://dx.doi.org/10.1186/2192-1709-2-7>; ID. – J.P. BREWER – J.T. JOHNSON, « Weaving Igneous Science, Protocols and Sustainability Science », in *Sustainability Science*. Online, 2015, in <http://link.springer.com/article/10.1007/S11625-015-0296-6>.

¹⁸ Cfr. Cl. HUMMES, « La protezione dell'Amazzonia e dei suoi popoli nativi », in *Concilium* 5 (2018) 134-139: 138-139; P. HUGHES, « The Pan Amazon, Extractive Industries and the Church », in CAVANAUGH (ed.), *Fragile World*, cit., 97-111: 196-109.

la sola normativa, la sola dottrina, e perfino il pensiero critico, non riescono a far maturare la passione per la cura. Nel *Cantico* di Francesco d'Assisi, le sole ad aver forza operativa, verità di linguaggio, bellezza di espressione sono le creature, perché « obbediscono al creatore meglio di te »¹⁹. L'essere umano infatti si trova incapace di agire, cioè di riconoscere la bellezza, di restituire a Dio la lode per le meraviglie della creazione, perché si scopre « vermine disutile »²⁰. Francesco non ha dubbi al riguardo: « nullo homo ène digno Te mentovare »²¹.

Soltanto attraversando il coro delle creature, l'essere umano può assurgere a promotore, prima, di ecologia umana, mediante il perdono, e poi di ecologia personale, con l'abbraccio della sofferenza e della morte (cfr. *LS* 91). Sono le creature a soccorrere l'essere umano nella sua indegnità, a offrirsi come sua voce, nella lode al Sommo bene. « Siamo ciechi e il Signore ci illumina per mezzo di queste creature »²². Il *Cantico* propone, infatti, una pedagogia: dall'estasi per le creature alla cura verso gli esseri umani. Le preposizioni *cum*: *cum tucte le tue creature*, e *per*: *per frate sole*, non indicano complementi di causa, ma di mezzo o al massimo di agente²³. La fraternità delle creature che esercita una cura vicendevole: « per lo quale ennallumini la nocte »²⁴, conduce l'essere umano a scoprire la bontà di Dio: « Allumini noi per lui... », cioè la sua paternità che genera relazione fraterna. Da qui la cura reciproca fino al perdono, e al perdono di sé, con l'accettazione della propria mortalità quale sorella.

5. Santità è maturare in solidarietà

Che cosa spinge Francesco alla cura verso i poveri e verso le creature? Cosa fa di Francesco il *pater pauperum*? Anche Bonaventura si pone tale quesito, quando da ministro generale deve

¹⁹ « E neppure i demoni lo crocifissero, ma sei stato tu con essi a crocifiggerlo, e ancora lo crocifiggi quando ti diletta nei vizi e nei peccati. Di che cosa puoi dunque gloriarti? »: *Ammonizione V*, in *FF* 154.

²⁰ *Della terza considerazione della sante stimmate*, in *FF* 1915.

²¹ *Cantico di frate Sole*, in *FF* 263.

²² *Leggenda perugina*, in *FF* 1592

²³ Cfr. C. PAOLAZZI, « Risonanze bibliche nel Cantico di frate Sole », in *Antoniano* 91 (2016) 789-817: 807.

²⁴ *Cantico di frate Sole*, in *FF* 263.

proporre una pedagogia, una spiritualità, atta a corroborare la riforma dell'Ordine francescano. È così che egli giunge a maturare il concetto di *contuizione*, ovvero il riconoscimento di Dio a partire dal mondo²⁵. La considerazione del mondo unicamente oggettuale, "scientista", finisce per manipolare l'oggetto (cfr. LS 106). Soltanto una considerazione sapienziale, che scopre l'arché nelle cose, il loro principio-creatore e paterno, conduce alla *pietas* e quindi al riconoscimento della tessitura fraterna che accende la passione per la cura. A una conoscenza oggettuale, che porta al dominio, Bonaventura contrappone la sapienza che trova inizio nell'umiltà, che è consapevolezza della propria origine dal nulla e quindi del proprio essere come puro dono²⁶. L'umile, cogliendo la propria nullità, è consapevole che quanto ha, lo ha ricevuto in dono. La sobrietà verso se stessi introduce perciò alla cura verso gli altri e le cose.

Il motto della teologia ecologica bonaventuriana potrebbe essere dunque: *actio ex pietate* o *industria ex pietate*. La *pietà* è il fondamento dell'interdipendenza fraterna ed è il corroborante della cura: *actio ex pietate*. Come però sottolineato dalla *Laudato Si'*, Bonaventura giunge perfino ad affermare che la relazione fraterna, e quindi la cura, sono strutture ontologiche, perché radicate nella logica trinitaria (cfr. LS 239-240)²⁷, di cui ogni creatura « porta significazione »²⁸. La stessa conoscenza possiede una struttura trinitaria²⁹. Dal livello superficiale, empirico e come procedendo lungo una scala³⁰, si deve salire a quello intelligibile, e quindi a quello archetipo. Accontentarsi di una conoscenza empirica, superficiale, direbbe lo stesso Hegel (in *Fede e Sapere*), significherebbe « ridurre il bosco sacro a legna », equivarrebbe a bloccare la circolarità della conoscenza e della vita. Per Bonaventura, Francesco offre un modello di ciclo intelligibile, in quanto riporta tutte le cose a Dio,

²⁵ Cfr. DI MAIO, « Tracce e spunti bonaventuriani », cit., 827.

²⁶ Cfr. *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, in SANCTI BONAVENTURAE, *Opera omnia*, Quaracchi, Grottaferrata 1882-1902, 2-4.

²⁷ Cfr. *Breviloquium*, in SANCTI BONAVENTURAE, *Opera omnia*, 0.2.4-6; SANCTI BONAVENTURAE, *Collationes in Hexaëmeron*, ed. F. Delorme, Quaracchi, Grottaferrata 1934, 2.17.

²⁸ *Cantico di frate Sole*, in FF 263.

²⁹ Cfr. SANCTI BONAVENTURAE, *Collationes in Hexaëmeron*, cit., 1.12; 4.2-5.

³⁰ Cfr. *Itinerarium mentis in Deum*, in SANCTI BONAVENTURAE, *Opera omnia*, cit., 4.2.

mediante la scala della croce di Cristo, il tau: da *Alter Christus*, segue le orme del Verbo – persona media nella Trinità – esemplare di tutta la creazione e convergenza tra natura corporea e spirituale³¹. Egli interpreta cioè filosoficamente la povertà di Francesco, intendendola come restituzione, il non trattenere nulla per sé³². La missione francescana di riparare la Chiesa potrebbe essere intesa quindi anche come ricostruzione della tessitura relazionale « a partire dalla ricostruzione dell’edificio delle virtù dell’anima »³³.

³¹ Unito alla “persona media” – rispetto al Padre e allo Spirito –, il Verbo si dimostra per Bonaventura come la vera scala di Giacobbe (cfr. Gv 1, 51), croce intellegibile o *tau* francescano, per il ritorno a Dio Padre, principio di tutte le cose: tema caro allo stesso Francesco, assai devoto a S. Maria degli Angeli. L’incarnazione, la scala gettata sulla terra in vista della risalita verso il Padre, per il dottore francescano non è motivata unicamente dalla necessità del riscatto dalla colpa, come per Tommaso d’Aquino, bensì dalla volontà di dare compimento ontologico all’intera creazione.

³² Cfr. SANCTI BONAVENTURAE, *Collationes in Hexaëmeron*, cit., 1.17.

³³ A. DI MAIO, « Vita spirituale e riflessione filosofico-teologica. Bonaventura e il paradigma francescano e antoniano della riedificazione mediante le virtù », in *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008) 73-103.

Prospettive in vista del Sinodo

S. Ecc. Mons. Ambrogio SPREAFICO
Vescovo di Frosinone-Veroli-Ferentino

1. Valore di essere qui insieme: dall'Amazzonia a Roma

L'Amazzonia non rappresenta solo un polmone di biodiversità per il mondo, ma un'espressione di armonia e convivenza nella diversità, dove la Chiesa cattolica rappresenta un aspetto non indifferente. Proprio per questo voi ci avete portato lo spirito e la passione per una fede che diventa e deve diventare cultura incontrandosi con le culture dei popoli indigeni.

Grazie per la vostra presenza, il vostro spirito, le vostre lingue. La lingua, infatti, è portatrice della storia e della cultura di un popolo, per quanto piccolo possa essere.

Questa è la ricchezza di questi giorni e delle vostre parole che sono risuonate proprio qui, accanto a colui che per noi rappresenta l'unità, Papa Francesco, nella frammentazione del mondo. Senza questa unità, che dovrebbe rappresentare la Chiesa (« sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano », *LG 1*), saremmo forse anche noi piccole sette o chiese parallele, dove ognuno cerca il suo clone. Mi ha colpito la diminuzione di fedeli di aggregazioni come la Iglesia del Reino de Deus e la crescita di nuove piccole aggregazioni di natura evangelicale, un segno che esprime la ricerca di qualcosa che rappresenta se stessi e forse meno l'ansia verso l'unità dei discepoli di Gesù.

2. Domande in vista del Sinodo

Non farò delle conclusioni delle molteplici voci che ho ascoltato con grande interesse per la loro ricchezza e la vostra competenza. Non sarebbe possibile né è lo scopo del mio intervento. Ma vorrei sottolineare dei punti più in forma di domanda che di

conclusione. Del resto il nostro seminario è solo preparatorio per offrire materiale per il Sinodo:

a) Il primo punto riguarda l'Amazzonia come espressione di quanto Papa Francesco ci ha aiutato a comprendere in profondità parlando nella *Laudato Si'* di « ecologia integrale ». Esiste cioè un'ecologia che riguarda l'essere umano nel luogo dove vive, non essere autonomo e padrone, ma parte integrante del creato. Ci sono allora connessioni da scoprire e analizzare, lì dove la "madre terra" ("terra" in minuscolo per evitare di divinizzarla) comprende tutti e rende possibile la vita a tutti.

Com'è stato possibile mettere in discussione quell'armonia di "esistenti", quella convivenza di diversi in un unico grande bacino di biodiversità ambientale e umana?

b) Di « inequità planetaria » parla Papa Francesco. Molti di voi hanno declinato i diversi aspetti di come questa inequità si è espressa in Amazzonia, a cominciare dalla colonizzazione violenta e oppressiva fino alla violenza predatoria delle risorse dell'Amazzonia con gravi conseguenze sull'ambiente vitale nei suoi diversi aspetti. Come dice la *Laudato Si'* il grido della povera madre terra si unisce al grido dei poveri. Che fare? Anzitutto occorre cogliere la forza del male, esserne coscienti e analizzarne con competenza i vari aspetti. Certo, è necessaria la denuncia, ma non basta perché siamo di fronte al grande potere del denaro. Bisogna trovare alleati del bene, costruire reti di uomini e donne che si pongono dalla parte del bene del creato nella sua interezza. E poi bisogna far crescere una coscienza matura nelle nostre comunità, perché sappia contrastare con intelligenza proponendo modelli di sviluppo alternativi e mostrandone i benefici. Oggi a volte la sola denuncia rischia di non diminuire le cattive prassi e scelte. Qui sono necessarie le connessioni internazionali tra agenzie, chiese, aggregazioni. Da soli non riusciremo a portare avanti questa giusta e complessa battaglia.

c) Poi ci sono le domande più interne, si potrebbe dire, che riguardano la nostra autocomprensione di Chiesa cattolica e della nostra teologia e pastorale. Ne vorrei solo evidenziare alcune che sono emerse nelle relazioni o nel dibattito:

I. *Locale-universale*. È un tema emerso più volte. Noi siamo cattolici e ringraziamo il Signore perché l'unità intorno al Papa ci libera dall'etnicismo e dal nazionalismo e anche dalla tentazione di farci una Chiesa a nostra immagine e somiglianza.

Certo, il Papa non è garanzia assoluta di unità, se essa non è condivisa e amata. Attacchi continui a un Papa come in questo tempo a Papa Francesco non si sono mai visti. Bisogna vigilare e pregare per l'unità, come ha fatto Gesù prima di essere messo a morte!

La nostra riflessione sul locale deve collocarsi nell'universale della nostra Chiesa. E qui si pone un'altra domanda, che è emersa soprattutto in relazione ai ministeri e al sacerdozio ordinato.

- II. Rispetto ai *ministeri* non possiamo fare una lettura solo a partire dai dati del Nuovo Testamento, che sono a volte scarsi e persino contraddittori. La Chiesa si è costituita nel tempo e alla luce dello Spirito si è anche data una struttura gerarchica, che non è a sé, ma è parte del popolo di Dio.

Un vescovo, un sacerdote ordinato non esiste senza il suo popolo, la sua comunità. Non per nulla la Costituzione conciliare sulla Chiesa antepone il capitolo sulla Chiesa come « popolo di Dio » a quello sulla gerarchia, contrariamente allo schema iniziale proposto ai Padri conciliari. Fu una vera rivoluzione. La nostra ricchezza è andare oltre il particolare e farci aiutare dalla Sacra Scrittura e dalla tradizione della Chiesa a cercare risposte per i tempi che cambiano. La Chiesa non è un monolite. In ascolto dello Spirito, molte cose sono cambiate nel tempo nella teologia e nella prassi. È necessario tuttavia non rischiare risposte veloci e superficiali. Ogni nuova esigenza va inserita e supportata da una riflessione biblica, teologica, ecclesiologicala. Non saranno solo nuove strutture né nuovi ministeri a risolvere la domanda dell'evangelizzazione e della formazione cristiana, del ruolo dei laici e della donna.

- III. Mi sembra che in questa domanda di evangelizzazione bisogna porsi meglio il problema o la *sfida della globalizzazione*. La globalizzazione è pervasiva, travolge tutto, cambia il modo di vivere, di pensare, di relazionarsi all'altro. Mi sembra necessario non tanto "preservarsi" dalla rete e dalla forza della globalizzazione, ma soprattutto educare e prevenire. E qui ci sono tre sfide:

- La prima riguarda i giovani. Come aiutarli in questo contesto a non essere travolti dalle illusioni della globalizzazione?
- La seconda riguarda l'urbanizzazione: che cosa vuol dire non lasciar vivere da marginali i periferici? Qual è la forza e

la proposta della fede e di un Vangelo che parla alla vita nella storia e non in modo ideologico?

- La terza riguarda l'emigrazione, che tocca non solo l'Amazzonia e il vostro continente, ma il mondo intero, soprattutto se pensiamo ai profughi ambientali. Le previsioni per il futuro sono alquanto allarmistiche. Secondo lo scienziato Mayer, entro il 2050 si raggiungeranno o 200/250 milioni di rifugiati ambientali e secondo il programma delle Nazioni Unite sull'ambiente (UNEP), nel 2060 in Africa ci saranno 50 milioni di profughi climatici.

IV. *La sfida del facile passaggio alle sette e al pentecostalismo evangelicale.* È indubbio che queste aggregazioni rispondono a domande di senso e di vita: benessere, guarigione, prosperità, liberazione dal male e presenza del male (demonio). Mi ha sempre colpito il loro successo, la loro proposta di prosperità, benessere. Non basta ovviamente dire che questa proposta, che ha a volte al centro il denaro, è illusoria e sbagliata (frutto di una interpretazione errata della Bibbia). C'è insito nel cuore umano il bisogno di felicità e di salvezza. Non dovrebbe rispondere a questo bisogno l'annuncio del Vangelo delle nostre comunità? Non era Gesù attorniato da una folla che cercava senso, parole che rispondessero alle loro domande, guarigione? È indispensabile ripensare l'annuncio e semplicemente ritornare a vivere la passione per la missione della Chiesa, che non può essere solo assistenza o solidarietà. «Io sono missione su questa terra», dice Papa Francesco, che chiede una conversione pastorale missionaria: «Costituiamoci in tutte le regioni della terra in uno stato permanente di missione» (EG 25). «La Chiesa in uscita è la comunità di discepoli missionari che prendono l'iniziativa, che si coinvolgono, accompagnano, fruttificano e festeggiano» (EG 24). Non bastano piani pastorali. È necessaria questa nuova passione missionaria per comunicare la forza e la gioia del Vangelo e rispondere alle domande di senso e di futuro della gente che incontriamo. In questo senso anche i popoli indigeni devono essere soggetto e non solo destinatari del Vangelo.

V. *La missione è una fede che diventa cultura.* È il tema dell'inculturazione o forse meglio dell'interculturalità, nel senso che ognuno è portatore di una cultura. Non esistono popoli primitivi o ancor meno selvaggi. Ma attenti: l'annuncio evangelico nasce in un contesto e assume il linguaggio nelle radici di una fede che

era diventata cultura, la fede ebraico-cristiana che per noi raggiunge la sua pienezza in Gesù. Non si può rinunciare a questa radice. Non si può rinunciare a parole, gesti, simboli che la esprimono: alleanza, promessa, popolo, amore come agape, grazia che è gratuita, misericordia, compassione, memoria, e poi Trinità, Incarnazione, Resurrezione, eccetera. Certo, rimane aperta la domanda di come possono essere mutate e spiegate questa verità. Per questo è urgente porsi il problema del linguaggio dell'evangelizzazione e della formazione cristiana.

VI. Infine: necessità di *essere un popolo che include tutti, a partire dai poveri*. Solo questo popolo esprime la profezia della Chiesa in un mondo di esclusi e di soli. Solo questo popolo vivrà e testimonierà giustizia e pace. Ma c'è un processo, che Papa Francesco ci invita a percorrere enunciando quattro principi (cfr. EG 222 ss.):

1) Il tempo è superiore allo spazio. Lavorare a lunga scadenza. Urgenza, ma non fretta.

2) L'unità prevale sul conflitto (Amazzonia).

3) La realtà è più importante dell'idea (la Parola si fa storia e la cambia).

4) Il tutto è superiore alla parte.

VII. *La gioia della festa*. Religiosità popolare, Maria, i santi..., poi la celebrazione liturgica. La festa include e compie la creazione perché riconosce l'opera di Dio al di là dei nostri limiti e poteri. Rileggendo il primo racconto della creazione (cfr. Gen 1,1 – 2,4a) scopriamo la centralità del quarto giorno, in cui vengono creati gli astri, sole e luna in particolare, per distinguere e stabilire i tempi, soprattutto i tempi liturgici. Il quarto giorno fa *pendant* con il primo (luce-tenebra; primo giorno) e con il settimo, lo *shabbat*, il sabato, che è il culmine della creazione. Infatti, è nel settimo giorno che la creazione si compie, quando cioè l'essere umano lodando Dio riconosce che è lui all'origine della vita e che è Dio che continua a sostenere la vita del creato. Noi siamo solo custodi e non padroni. Da qui nasce la lode dello *shabbat* e della preghiera della Chiesa.

Esiste, infatti, una forza liberante della lode e della preghiera. Riprendendo l'ultimo intervento, quello di P. Buffon, si potrebbe dire che nella preghiera noi entriamo in comunione con la *pietas*, la compassione di Dio, che ci colloca nella comunione del creato dove nessuno è scartato ed escluso. Noi, umili e fragili esseri umani, non padroni ma custodi, ci ritroviamo parte

di un insieme con cui periremo o ci salveremo. La preghiera ci potrà almeno aprire lo spazio dello Spirito di Dio, in ebraico *ruah*, che aleggiava sulle acque del caos primordiale e che è sorgente di una creazione che viene mantenuta costantemente in vita grazie alla vittoria di Cristo sulla morte e al dono dello Spirito Santo forza di vita e di umanità, ma anche al nostro impegno, alla nostra responsabilità come singoli e comunità, che diventa visione e profezia per il mondo.

Comunicazione

S. Em. Card. Cláudio HUMMES

Presidente della Rete Ecclesiale Panamazzone (REPAM)

Relatore Generale dell'Assemblea Speciale del Sinodo
dei Vescovi per la Regione Panamazzone

Este Seminário vem ao encontro da recomendação do Papa Francisco: boa fundamentação científica, teológica, histórica, cultural, espiritual e até mística, como disse o P. Buffon. Uma boa fundamentação para o Sínodo e o trabalho pós-Sinodal. Creio que o Seminário trouxe uma grande contribuição, muitos dados sobre muitos aspectos. Para o Sínodo será algo ao qual recorrer.

A unidade da Igreja é fundamental, importante, mas é preciso acentuar que a unidade não pode nunca dispensar a diversidade, porque senão se torna uma ideologia... acaba sendo uma ideologia do poder, do controle. O Sínodo deverá acentuar a diversidade dentro desta grande unidade. Isto está dentro da teologia trinitária: Deus é um, mas três pessoas. A diversidade faz parte da riqueza da unidade. Justifica e preserva a unidade de ser uma uniformidade, um controle. Existe uma diversidade e creio que hoje a Igreja, mais do que nunca, se abriu para a diversidade. Os países fora da Europa, como na América Latina, são hoje expressão desta diversidade, que deve ser acolhida forte e abertamente pela Igreja da Europa, que de alguma forma nos gerou.

Gostaria de acentuar isso porque o Sínodo para a Amazônia é fundamentalmente um reconhecimento desta diversidade. Nós, que somos destas terras, esperamos e estamos certos de que seremos acolhidos na nossa diversidade.

Gostaria de começar destacando e voltando a alguns pontos. Começo pelo próprio anúncio do Papa (15 de outubro de 2017). Estivemos com o Papa Francisco em audiência segunda-feira (25 de fevereiro de 2019) e lhe apresentamos um pouco como está o trabalho da preparação, que também já foi feito, muito grande, muito volumoso e muito interessante... em que se tentou real-

mente escutar e não apenas ver, pois além de ver é necessário escutar. Não basta de longe fazer uma análise do que é a Amazônia: é preciso escutar o próprio povo da Amazônia, os povos originários, escutar a realidade, escutar o grito. Isto já enriqueceu muito também a metodologia do “ver, julgar e agir”. O “ver” não é o ver de um analista, que de longe faz uma bela análise da situação, da realidade... é realmente escutar! Todo o processo foi muito assim.

Nós também pedimos ao Papa alguma recomendação que gostaria de ele dar-nos neste momento, ele insistiu muito em não diluir, em não querer falar « de todas as coisas e mais algumas ». Como se dizia antigamente com ironia: « de omni re scibili et de quibusdam aliis ». Para quem ainda entende o latim: o Sínodo não é para falar de todas as coisas, de todos os desafios e de todas as necessidades. Não perder o foco, diz o Papa. Não perder o foco. É claro que terá uma repercussão universal, planetária, em toda a Igreja, mas o Sínodo tem um foco e não se deve desistir dele, senão vamos falar de muitas coisas, será uma coisa genérica, enfim... Ele insistiu muito nisso: não perder o foco e o foco é a Amazônia, como o próprio tema diz: « Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral ». Significa novos caminhos para a Igreja na Amazônia, novos caminhos para uma ecologia integral na Amazônia. Este é o tema, a delimitação do tema do Sínodo. O Papa diz: « não perder o foco e não falar de coisas que já foram ditas ». Não estaremos lá para repetir coisas que já foram ditas, mesmo que sejam importantes e bonitas, bela teologia, enfim... não! Estaremos ali para procurar novos caminhos e não antigos caminhos. Antigos caminhos são válidos, mas precisam ser renovados. Nós precisamos de novos caminhos, novos. Não ter medo do novo, não se defender contra o novo, não resistir ao novo e não trazer o antigo como se fosse mais importante do que o novo. Não: o antigo não é mais importante do que o novo. Deve se conjugar com o novo, deve de alguma forma se fortalecer com o novo: deve “caminhar”. Esta palavra do Papa é muito forte. Devemos caminhar e não fincar o pé e nem resistir a que se avance, a que se vá em frente. Não devemos resistir, devemos confiar no Espírito, que nos leva para frente.

O Papa tem umas expressões muito bonitas sobre este aspecto. O Papa fala, não literalmente, mas resumindo um pouco: « é preciso caminhar ». Desde o início ele disse que a Igreja está muito sentada, está muito acomodada, muito segura da sua teologia, da sua visão das coisas. Está muito segura e muito defendida, por

assim dizer, contra os males do mundo. Não, não é por aí. A Igreja deve caminhar, ter a coragem de sair e caminhar, mesmo enfrentando, com isso, surpresas no meio do caminho. Mas as maiores surpresas são as surpresas de Deus, que nos dará boas surpresas se formos abertos e capazes de caminhar. Em vez de nos assentarmos muito nas nossas antigas posições e mesmo nas teologias, é preciso estar muito aberto para escutar e caminhar para frente. Não ter medo do novo, não ter medo do novo. Algumas coisas aceitamos, mas frente a outras temos logo resistência, porque nos sentimos logo ameaçados nas nossas seguranças. Isto não é bom. Temos que realmente saber caminhar. O passado, sim, deve sempre estar junto. A história, a tradição, têm que estar juntas, mas temos que ir para frente; cada geração tem que ir para frente para contribuir com a riqueza desta grande tradição. Caminhar juntos, juntos, e não nos acotovelando, nos polemizando ou nos dividindo, nos conflitando. Não. É preciso caminhar juntos, como amigos e como irmãos, mas respeitando as nossas diferenças, as nossas diversidades. Respeitando as diferenças e diversidades nesta caminhada; nos iluminando uns aos outros. Eu digo assim: « A Igreja na América Latina deve ajudar a iluminar a Igreja da Europa, como a Igreja da Europa nos deve dar antigas e velhas luzes, que é claro que são importantes ». Mas há outras luzes que vêm e que também têm que iluminar para podermos ser capazes de ir.

O Papa diz claramente que o Evangelho, a fé, inicialmente se inculturaram na cultura europeia. E esta inculturação foi bem-sucedida, tanto que aqui na Europa durou séculos. Claro, caminhando na história e assumindo coisas da história. Mas não basta esta inculturação – diz o Papa. Uma cultura só não pode esgotar a riqueza do Evangelho. Precisamos estar atentos e não querer dominar sobre as outras culturas. Por mais que respeitemos muito esta inicial inculturação - da qual somos todos filhos - há outros que não são filhos desta Europa. Os nossos povos originários da América, mesmo da África, da Índia, etc., não são filhos da Europa. Não são. Então, como respeitar esta diversidade que vai enriquecer, e não ameaçar, a unidade da Igreja? A diversidade vai fortalecer a verdadeira unidade da Igreja. Então é muito importante que não tenhamos medo destas coisas.

O próprio tema do Sínodo já diz isso: que não se trata de falar de tudo, mas de manter o foco, como diz o Papa. Não ter medo do novo, manter o foco. Se nós falarmos e conseguirmos encontrar novos caminhos para a Igreja na Amazônia, isto vai repercutir na

Igreja toda, mas no momento nós estamos fixados nisso, na Amazônia. Não estamos falando de novos caminhos para a Igreja na Austrália, não. Estamos falando de novos caminhos para a Amazônia. E também a própria ecologia integral... está se pensando diretamente e prioritariamente na Amazônia. Como podemos ajudar a Amazônia com a colocação de ecologia integral. Há resistências, certo, há resistências e às vezes até mal-entendidos. Na Igreja talvez menos, mas fora da Igreja.... Há governos que se sentem ameaçados de alguma forma ou não considerados em seus projetos, em suas ideologias, sobretudo nos projetos de colonização da Amazônia. Continua fortemente este espírito colonizador, ou seja, « nós vamos lá, vamos extrair o que há de bom e vamos embora com as malas cheias e deixamos atrás somente a degradação e a pobreza do povo local, que fica mais pobre depois que passamos por lá e exploramos tudo, degradando tudo... ». Este é o espírito colonial. O Papa diz « a Igreja tem que cuidar para vencer este espírito colonial », para não querer colonizar a Igreja na Amazônia, os povos indígenas na sua fé, na sua espiritualidade, na sua experiência de Deus, porque é verdade que também nos povos indígenas originários, Deus está e sempre esteve presente. Da sua forma, de uma forma própria, sempre esteve presente. Esteve ali. Eles têm uma experiência própria de Deus, como os antigos povos, como o Antigo Testamento... uma história.

Claro, sabemos todos que Jesus Cristo é a culminância da Revelação de Deus e de Seu plano de salvação do mundo e por isso os povos originários da Amazônia precisam ser evangelizados e convidados a acolher Jesus Cristo, mas eles também têm toda uma história de contato com Deus, de experiência da divindade, da transcendência, da espiritualidade. Então, não (devemos) tentar colonizar e dizer « isto tudo não presta, vamos implantar a nossa Igreja, a minha Igreja ». Esta também é um pouco a queixa de muitos povos indígenas sobre algumas Igrejas que estão entrando agora, mas dizem que também a Igreja Católica teve estes acessos por vezes colonialistas muito fortes. Só que a Igreja Católica está começando a reconhecer isso, e é importante. Tentar desconstruir o nosso espírito colonialista. Isto a Igreja Católica está fazendo e os indígenas reconhecem isto, que estamos tentando desconstruir o espírito colonialista.

Hoje de manhã se falou muito sobre isso, estas resistências. Como nos portar diante destas resistências? O que fazer? Para responder nos ajuda o que disse a Prof. Moema, sobre o diálogo, os

seja, às vezes não há nenhuma condição de diálogo, porque o outro lado não quer dialogar. Neste caso, é preciso primeiro indignar-se. Não podemos deixar de nos indignar. E aí está o profetismo também. Mas não uma indignação 'arrabbiata', raivosa, violenta. É uma indignação interior, que brota de dentro, que não é possível... E depois da indignação vem a negociação. É preciso às vezes negociar para talvez depois chegar a um diálogo possível, a um encontro em pé de igualdade, enfim. Estes são processos em que os leigos, as mulheres, podem nos ajudar muito em toda esta caminhada histórica. Isto foi para mim um enriquecimento, porque eu também ia falar sobre o diálogo, o encontro, mas me dei conta (de que) «é verdade, seria uma ingenuidade, como se todo mundo estivesse pronto a dialogar». Não. Há gente que não quer dialogar. Há que negociar... (mas) primeiro, há que indignar-se, sim.

Temos sempre que procurar desconstruir isso e conseguir que a outra parte se disponha a dialogar, a ter um encontro, a sermos capazes de nos escutar também, de nos entender. Não podemos deixar de enfim anunciar Jesus Cristo, como não sendo necessário. É necessário. Não basta a negociação, é preciso chegar a isto. Quer dizer, o processo de evangelização tem que sempre recommençar porque enquanto não o fizermos, não chegaremos lá. Isto é profetismo, a Igreja tem que ser profética e na América Latina temos sido muito isso, sobretudo a partir de Medellín, depois do Concílio Vaticano II e as grandes Conferências latino-americanas, do Episcopado latino-americano, em que o profetismo foi também se esclarecendo aos poucos... o que é ser profético? Não é apenas gritar, denunciar, apontar o dedo e cobrar. Não. O profetismo é muito mais. A indignação está aí. É preciso indignar-se, dizê-lo, com um pouco mais de ternura do que simplesmente querer agarrar o outro pelo pescoço...

Este profetismo deve continuar, certamente, mas um profetismo que também aponta caminhos, que ilumina e que ajuda o outro finalmente a aceitar um diálogo. O profetismo é importante, deve continuar e a Igreja na Amazônia certamente também sabe que deve ser profética. Não há como se acomodar ali, não, porque a situação é por demais gritante e contra qualquer direito humano, qualquer dignidade, enfim.

Outro aspecto é a questão da inculturação ou interculturalidade. As duas coisas não se opõem. Não vamos pensar como em duas coisas opostas, ou isto ou aquilo... não! As duas coisas têm que se conjugar. A inculturação é absolutamente necessária,

como também a interculturalidade. Sobretudo porque temos muitas culturas na Amazônia, mas em termos mundiais mais ainda. A interculturalidade não contradiz a inculturação. As duas coisas devem saber se conjugar, se enriquecer mutuamente. A inculturação é fundamental. Deus se inculturou na cultura hebraica... Jesus falava com os termos da época, com os conhecimentos da época... Ele se inculturou. Por isso, a Sagrada Escritura tem que ser interpretada, porque foi inculturada desde o início. A inculturação é fundamental, nós não podemos desistir dela. Repito: ela não contradiz a interculturalidade. Não! As duas coisas se conjugam e devem se conjugar.

Outro aspecto que me parece importante é a questão de uma Igreja indigenista e uma Igreja indígena. Nós procuramos, sobretudo a partir das grandes Conferências na América Latina, procuramos ser uma Igreja indigenista e o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) brasileiro, é um exemplo muito forte disto. Fez e continua fazendo um trabalho extraordinário, dá uma contribuição muito forte. O CIMI nos ajuda a ser proféticos, porque nos traz dados, nos traz fatos. Publica uma série de fatos que aconteceram, com números e estatísticas, mas sobretudo fatos. Os fatos não se podem negar, podem ser interpretados, mal ou bem, mas não se pode negar fatos. E os fatos da injustiça, da violação de direitos humanos, dos assassinatos, da criminalização dos defensores de direitos humanos... estes fatos estão ali e o CIMI está sempre atento a trazê-los; e é por isso que incomoda os governos e todos os que têm outros interesses. O CIMI incomoda, mas para nós, Igreja, é muito importante termos fatos para apresentar e para mostrar porque estamos indignados. Por que estamos indignados? Porque temos números, fatos! Não há como apagar um fato. O fato está aí! O CIMI nos tem ajudado muito a ser uma Igreja indigenista, que defende os grandes direitos dos Indígenas também de todos os povos ali, sobretudo das regiões missionárias da Amazônia mas também do resto do Brasil; existem indígenas por todo o Brasil.

Agora estamos falando da Amazônia, diretamente. Mas tudo isso vai ter também uma repercussão sobre as outras comunidades indígenas da América Latina e do Brasil, enfim... mas especificamente - o Papa diz - « Estamos falando da Amazônia! ». Não sair do foco e falar do mundo: não. Neste Sínodo temos um foco, um tema que deve ser respeitado.

Significa, portanto, uma Igreja que defende os direitos humanos, os direitos dos indígenas, dos ribeirinhos, de outros tantos

que são prejudicados nos seus direitos, enfim... é uma Igreja indígenista. Mas nós sabemos que é preciso fazer um passo a mais, temos que chegar a uma Igreja Indígena. Somos uma Igreja indígenista, sim, mas é preciso dar condições para que nasça uma Igreja Indígena, ou seja, as comunidades indígenas que escutam o anúncio do Evangelho de uma ou de outra forma e que acolhem a pessoa de Jesus Cristo, devem receber condições e tempo para expressar na sua cultura sua fé em Cristo. É um processo em que nós devemos ajudar a que eles expressem a sua fé, mas na sua cultura, porque ali já existem muitos traços de Deus. Como eu já disse, Deus esteve sempre presente nesta história. Como exprimir, a partir da sua própria identidade, da sua história, de sua cultura, a fé em Cristo? Eles vêm de uma outra vertente, que não é a europeia, e isto para nós é claro: não é europeia. Eles vêm de uma outra vertente histórica, como os africanos também, como os indianos, os chineses também.

Que dentro desta sua história, da sua identidade, da sua espiritualidade, da sua relação com a transcendência... saibam, por assim, dizer, gerar uma Igreja com rosto indígena, uma Igreja Indígena. Isto significa que tenham seus próprios pastores, padres, bispos... próprios pastores... nós estávamos muito preocupados em querer transplantar o perfil dos padres europeus nos padres indígenas.

Ontem, houve aqui alguém que nos falou da liturgia... eu fiquei muito feliz quando ele disse: « Não fiquemos demais preocupados com o ministro! Estejamos preocupados com a comunidade que precisa de ministro! ». É isto que nos deve mover a talvez pensar em ministérios diferenciados, porque a comunidade ali exige isso! Sem querer defender uma espécie de figura já histórica, de como deve ser o ministro, que deve ser isso e pronto. Os ministros são enviados pela Igreja, mas Ela precisa enviar e ao mesmo tempo levar em consideração a própria comunidade, que tem necessidades próprias, específicas... Então os ministérios também têm que ser, certamente têm que ser pensados a partir da comunidade, da sua cultura, da sua história, das suas necessidades... (assim) deve ser pensado este ministro.

Tudo isso significa, de novo, abertura, desconstruir muros e construir pontes. O Papa fala muito disso. A Igreja tem que saber derrubar muitos muros. Derrubar, desconstruir, e construir pontes para esta diversidade de povos, de culturas, de história, de identidade. Deve saber construir pontes, não só para que nós

possamos ir, mas para que eles possam vir até nós e serem respeitados na sua diferença, na sua diversidade serem respeitados, porque isso constrói a riqueza da Igreja na verdade e também torna a Igreja mais capaz de cumprir a sua missão de ser universal e não ser apenas uma Igreja europeia que se implanta depois em todos os lados, não.

Esta Igreja Indígena certamente não se faz por decreto; nem o Sínodo vai estabelecer, mas o Sínodo tem que abrir o caminho para que isso seja possível e possa se tornar um processo, sem que seja constantemente vigiado e monitorado, que dê a suficiente liberdade que todo cristão, todo filho de Deus tem e toda a dignidade que todos eles (devem) ter também. Isso é importante acentuar. E isso me parece a grandeza deste Sínodo e o Papa sabe o quanto este Sínodo pode ser histórico para a Igreja toda, pode ser histórico. Mas temos que realmente caminhar nesta direção, senão estaremos apenas reproduzindo alguma coisa que já existe. E não é o caso de reproduzir ou repetir o que já existe.

A inculturação é isso. Para uma Igreja Indígena é necessária a inculturação, e num espírito intercultural. A inculturação é necessária, é necessária. Não se pode fugir disso ou querer trazer alguma outra coisa. Por isso eu digo. « A interculturalidade não se opõe à inculturação »; ao contrário, elas devem se conjugar.

Outro ponto que quero sublinhar é a questão da ecologia integral, que é realmente algo de profundamente novo que a reflexão do Papa traz para nós: a ecologia integral. Na verdade, nós sempre acreditamos nisso, só que nunca foi expresso, ou talvez não nos demos tanto conta, porque existe todo um interesse contrário que vem dos tempos modernos. Aquele paradigma tecnocrático de que o Papa fala, vem da modernidade e não quer saber de uma ecologia integral, porque o paradigma tecnocrático é de dominação. Vem, se impõe e faz o que quer. Sabemos que o paradigma tecnocrático vem da modernidade. Ali foi estabelecido, quando houve a revolução copernicana – na filosofia moderna - em que o sujeito foi colocado no centro... isto criou um subjetivismo. A subjetividade foi uma grande descoberta, uma grande riqueza da modernidade, mas isto se transformou rapidamente. Por interesse se transformou em subjetivismo, se transformou em individualismo e depois num liberalismo, mas num liberalismo tecnocrático. Ao mesmo tempo, começou a ciência moderna, a ciência experimental e depois as ciências matemáticas e as ciências exatas, que por sua vez geraram uma tecnologia cada vez mais sofisticada. A

ciência produz a tecnologia, a tecnologia não existiria se não houvesse a ciência. A ciência a precedeu, só que a ciência foi levada neste sentido... e a ciência deu ao homem uma tecnologia poderosíssima. O homem hoje tem um poder fantástico com a tecnologia cada vez mais sofisticada e ela é aplicada para explorar o planeta. É aplicada como se nós viéssemos de fora e o planeta fosse alguma coisa que nós encontramos e dizemos: « Olha, quanta riqueza temos aqui para explorar! Vamos fazer isso, vamos tirar isso ». E a tecnologia nos dá a possibilidade de acumular bens. E aí me vem aquela questão que alguém disse aqui que os indígenas não acumulam bens. Os indígenas acumulam relações sociais. Relações com as pessoas, com os outros. Não acumulam bens materiais. Os povos indígenas ensinam que são muito mais importantes as relações humanas, as relações comunitárias. É muito bonito isso.

Este paradigma tecnocrático, na verdade, está destruindo o nosso planeta. Por que? Porque não aceita uma ecologia integral. Ou seja, não aceita que nós somos filhos desta terra. Eles vêm como se tivessem vindo não sei de onde, caído aqui e encontrado um tesouro que eles vão explorar de toda forma. Não. Nós somos filhos desta terra e aquilo que nós fazemos de nocivo à terra vai acabar prejudicando a nós mesmos. A Bíblia já disse isso; a Bíblia diz que Deus formou o homem do barro da terra. É uma indicação de que nós nascemos dessa terra, e é por isso que ela é a Mãe Terra. Nós somos filhos desta terra, nascemos daqui, não viemos de fora. Nós nascemos aqui porque nosso corpo é feito das coisas da terra. Deus inspirou o espírito, sim, neste corpo que vem da terra. O espírito vem de Deus, ele que soprou o espírito – como diz a Bíblia – mas nós viemos da terra e somos, portanto, irmãos de todas as criaturas, realmente nós também nascemos desta Mãe Terra. É claro que – como diz também o Papa – nós temos inteligência e vontade, e por isso, temos um dever muito especial de cuidar! Porque Deus nos deu a inteligência, a capacidade de amar, de cuidar, e de administrar bem esta terra de onde nós tiramos o nosso sustento, mas não às custas da terra, não às custas dos outros podemos tirar este sustento...

Interessante porque aí vem também a questão da sustentabilidade: uma palavra que hoje é usada e abusada. Todo mundo hoje, as indústrias afirmam: « Nós somos uma indústria sustentável, nossos produtos são sustentáveis ». O que significa sustentabilidade, de fato? Significa que aquilo que nós devolvemos à terra como resíduos ou insumos deve dar à terra a possibilidade e as

condições de se regenerar. Nós só somos sustentáveis quando damos condição à terra de se regenerar. Quando nós tiramos algo da terra e lhe devolvemos os resíduos, ela deve ter condições para se regenerar completamente e não se contminar ou ficar degradada. Isso é sustentabilidade! É dar capacidade e condições para que a terra sempre se regenere na sua capacidade de produzir, na sua fertilidade; enfim, na sua não-contaminação e não-devastação. Sustentabilidade é tirar, sim, as coisas da terra, o nosso sustento, mas ajudando a terra a se regenerar sempre de novo. Senão, não é sustentabilidade que nós possamos apoiar, não.

São coisas fundamentais. Na ecologia integral o mais importante – e o Papa faz aceno – é que Deus também se interligou. Se interligou definitivamente em Jesus Cristo! Deus está interligado, tudo está interligado e Deus mesmo se interligou através da encarnação de Jesus Cristo. E Jesus Cristo é o ponto culminante para onde nós todos caminhamos. Há textos lindíssimos da *Laudato Si'* que dizem que todas as criaturas... as criaturas não foram feitas para nós; o fim último não somos nós... o fim último é Deus! Claro que nós também precisamos das criaturas para nos sustentar e tudo mais, mas nós conduzimos - porque temos inteligência e vontade - as criaturas até Deus. Todas elas um dia estarão – de uma forma misteriosa, dentro da lógica da Ressurreição – no reino definitivo. Todas as criaturas. Deus não destrói nada, Deus transforma as coisas, de uma forma misteriosa, que não sabemos, mas as criaturas de Deus estarão ali.

Jesus Cristo ressuscitado é a ponta, o ápice transcendente para onde tudo caminha. Isso já nos dá uma primeira revelação de como será esta meta para onde caminhamos. Nós não andamos em círculo, a humanidade pensa que andamos em círculo e que precisamos fazer o máximo possível até morrer e então tudo virará cinza... Não, a humanidade não caminha em círculo, ela tem que ir para frente! Jesus Cristo é o grande ponto transcendente para onde nós caminhamos.

A ecologia integral é tudo isso. É por isso que eu digo que é preciso reescrever a cristologia, porque o apóstolo Paulo já fala disso. Teilhard de Chardin – o Papa o cita – faz também uma tentativa na questão do evolucionismo – há alguns aportes interessantes sobre isso. A teologia da criação, a cristologia e até a sacramentologia terão que ser de alguma forma reescritas dentro desta grande luz de que tudo está interligado. Existe até um refrão brasileiro que se canta atualmente – penso que também em ou-

tras línguas – que diz o seguinte: « Tudo está interligado, como se fossemos um. Tudo está interligado, nesta Casa Comum ». Tudo está interligado e Deus também está interligado, através de Jesus Cristo... definitivamente.

Tudo está interligado nesta Casa Comum. Deus faz parte desta Casa Comum. Ele, Jesus Cristo, é o ponto central, mas é uma Casa Comum que todos nós temos. Isto é a ecologia integral. Eu creio que é realmente uma coisa que ilumina também todo o trabalho que temos que fazer na Amazônia, que temos que estar juntos nesta caminhada da Amazônia.

E finalmente, só uma pequena palavra sobre a REPAM. Esta Rede Eclesial Pan-amazônica, surge aos poucos – claro, já desde o Concílio Vaticano II... podemos ir até Jesus Cristo, na verdade... – porque se trata da comunhão, da comunidade... O Papa diz « [a REPAM] é uma grande oportunidade de maior comunhão, maior solidariedade... etc ».

Creio que especificamente falando da Amazônia, esta Rede nasceu de uma indicação da V Conferência Episcopal Latino-americana em Aparecida, onde estava o nosso querido Bento XVI, Papa na época. Ele deu uma contribuição muito grande, sabemos, desde o início... foi uma abertura que nos surpreendeu a todos... a grande abertura de Bento XVI diante de um mundo que não era o mundo dele... ele é europeu, e profundamente europeu... mas soube de fato abrir-se e escutar e se pôr no chão junto conosco.

Ali se fala que « é preciso encontrar um plano de pastoral de conjunto para a Amazônia ». O Papa Francisco diz que foi ali que ele despertou para a Amazônia! Que antes, como arcebispo portenho, lá da Argentina, a Amazônia era algo assim distante... sei lá, uma coisa mais assim, de fantasia... mas ele diz que a insistência dos bispos brasileiros sobre as questões da Amazônia despertou a ele: « Mas então Amazônia... há algo importante ali! ». Ele diz que a partir daí ele começou de fato a despertar para o que era a Amazônia. Então, ali se fala já da necessidade de um plano de pastoral de conjunto para toda a Amazônia da América Latina. Isso sai um pouco fora do comum porque as Conferências Episcopais são nacionais... só que a Amazônia não é só nacional. É também internacional, são 9 países.

Como esta relação vai funcionar? Nós teremos um plano de pastoral especial para a Amazônia de 9 países e no entanto, a Igreja na Amazônia pertence também à sua respectiva Conferência Episcopal Nacional. Normalmente, os planos de pastoral

são gerados, de alguma forma, pela respectiva Conferência Episcopal Mas neste caso não, vem de outra vertente, que é o Sínodo. (Dele) virá um plano de pastoral para a Amazônia. No entanto, continuamos a pertencer às nossas Conferências nacionais! Isto cria uma nova situação, uma espécie de novo sujeito eclesial que é preciso saber acolher e entender. Talvez somente pouco a pouco... o Papa disse isso... se trata de uma espécie de descentralização... e toda descentralização é um pouco dolorosa... porque o centro perde um pouco o seu poder e o seu prestígio... mas precisamos saber entender isso, saber caminhar juntos nisso...

De fato, a REPAM vem para ser um serviço que começa a criar uma Rede entre todas as realidades eclesiais dos nove países amazônicos. A Rede não quer ser 'mais uma entidade' com projetos próprios... Não. A REPAM é um serviço para que todos entrem em rede e não se sintam isolados, lá na floresta, sós... sozinhos e isolados nos seus sonhos e nos seus problemas... e sem condições de sozinhos fazer alguma coisa... ficam isolados e tristes de não poder realizar nem seus sonhos e nem enfrentar seus desafios. A REPAM quer ser um serviço que tira do isolamento as Igrejas, em primeiro lugar, as comunidades, as missões e outros personagens ou entidades que trabalham lá... Pôr tudo em comum para que 'eu que estou lá, ... em Lábrea... no profundo da floresta não me sinta muito isolado. Sei como é porque visitei todas as dioceses e prelazias da floresta. Como sentir que não estou mais isolado? Com a REPAM tenho toda uma rede que está pensando comigo. Se eu precisar de alguma coisa, sacudo a rede e digo 'olha, estou aqui e estou precisando'. Construir uma rede e fazê-la funcionar como rede: é isto que a REPAM quer fazer. Não quer controlar, nem fazer qualquer coisa a mais... ela é para fazer com que todos possam se sentir em rede. É um serviço de articulação do que existe. Articulação e animação do que existe. É um serviço que sempre dependerá dos bispos locais, dos missionários locais... a REPAM depende disso... se eles estão dispostos a entrar... até que ponto... a REPAM é e quer ser um serviço. A REPAM está, de fato, fazendo isso e dentro deste conjunto todo é que nasceu a ideia do Sínodo. Nós começamos com a REPAM em 2014 e em 2015 o Papa já começava a falar – comigo mesmo ele falou – e disse: « Estou pensando em fazer uma reunião com todos os bispos da Pan-amazônia... ainda não sei que tipo de reunião, que tipo de assembleia »... então parou e disse « Quem sabe poderia até ser um Sínodo, mas não tenho clareza. Vamos rezar juntos ». Ele começou

a falar com bispos, com Conferências Episcopais sobre como fazer esta Assembleia. E a questão do Sínodo foi amadurecendo e finalmente em 2017 foi proclamado. Estamos aí trabalhando para o Sínodo e vamos depois continuar trabalhando como Rede enquanto este serviço for importante ser feito, também no pós-Sínodo.

Conclusioni

S. Em. Card. Lorenzo BALDISSERI

Alla conclusione di questo Seminario di Studi, desidero ringraziare di cuore tutti i partecipanti: cardinali, arcivescovi, vescovi, sacerdoti, religiosi e religiose, laici e laiche, compresi i cantori del coro della diocesi di Roma, che hanno allietato le nostre celebrazioni del mattino. La competenza e la passione di ciascuno dei presenti ha reso estremamente proficue queste giornate di lavoro, consentendoci di raggiungere l'obiettivo prefissato: quello di mettere in dialogo la prospettiva regionale e quella universale, in uno scambio da cui tutti usciamo arricchiti.

In modo particolare, il ringraziamento va ai ventisei relatori che si sono alternati in questi giorni: pur avendo affrontato temi diversi, a partire da differenti punti di vista e dalle più svariate competenze, essi hanno tratteggiato un quadro fondamentalmente coerente, segno di una significativa convergenza su quelle che sono le urgenze dell'Amazzonia e della Chiesa che vive e opera in quell'immenso territorio. Apprezzabile è stata, soprattutto, la grande franchezza con cui tanti di voi si sono espressi: quella *parresia* di cui parla spesso Papa Francesco, ispirandosi alla Sacra Scrittura, e di cui il cammino sinodale ha un grande bisogno.

Come è stato detto in apertura lunedì mattina, questo Seminario si inserisce nel cammino preparatorio del Sinodo Speciale Panamazzonico. Con le risposte al Questionario, inviato alle Conferenze Episcopali insieme al Documento Preparatorio del Sinodo, sta per incominciare la fase di redazione dell'*Instrumentum laboris*, che costituirà il testo base per i Padri sinodali. Vi assicuro che anche i contributi di questo Seminario offriranno un apporto prezioso alla stesura di quel documento: documento che non vuole fornire risposte in anticipo, ma al contrario lasciare affiorare le domande rispetto alle quali i Padri sinodali – riuniti *cum Petro et sub Petro* – dovranno ricercare insieme delle risposte condivise.

La scelta di affrontare i diversi temi in agenda a partire da due voci – una di area amazzonica e una di area non amazzonica – ha consentito di evidenziare al tempo stesso consonanze e dissonanze, proprio come il *punctum* e il *contrapunctum* nella musica polifonica. Le voci diverse, intrecciandosi, fanno sì che l'inevitabile complessità del reale non si riduca a schemi semplificanti.

Sia dal punto di vista ecologico sia dal punto di vista ecclesiale l'Amazzonia è oggi posta di fronte a grosse sfide. La sfida ecologica credo sia stata ben descritta da Suor Smerilli richiamando l'esperienza dell'Isola di Pasqua: oggi, come è stato detto, è in gioco la sopravvivenza non di una civiltà, ma della civiltà, cioè dell'umanità nel suo insieme. La sfida ecclesiale, dal canto suo, tocca profondamente il tema dell'incarnazione, con le sue radici bibliche. L'interculturalità, richiamata da qualcuno, permette di tenere a mente la dimensione fondamentalmente universale della Chiesa, che è "una" nella fede, nella celebrazione e nella testimonianza in tutti i luoghi del pianeta, ma al tempo stesso aiuta a fare spazio a una legittima pluralità, frutto dell'infinita fantasia dello Spirito Santo. Mi è piaciuto molto, a questo proposito, l'intervento di Padre Minani, che ha integrato il discorso sull'Amazzonia con la prospettiva dell'analoga situazione del Congo. Vorrei inoltre sottolineare il riferimento più volte ribadito ai giovani, che sono tra i più esposti ai pericoli attuali.

Ringrazio, in particolare, il moderatore di queste giornate, S.Ecc. Mons. Ambrogio Spreafico, biblista e pastore, per la sua brillante sintesi: in particolare, le sue riflessioni scritturistiche offrono un prezioso fondamento alla nostra riflessione. Lo ringraziamo non solo per la sua generosità e competenza, ma anche per la sua passione.

Grazie, infine, a S.Em. Card. Claudio Hummes, per le puntuali informazioni che ci ha fornito in qualità di Presidente della Repam. Sua Eminenza ci ha aggiornato su un cammino intenso che le comunità ecclesiali amazzoniche stanno compiendo già da tempo in vista del prossimo ottobre.

Il Seminario ha certamente offerto ulteriore slancio a questo processo. Il cammino ora prosegue verso e oltre il Sinodo dell'Amazzonia, un cammino che vogliamo affidare – come abbiamo fatto nei momenti di preghiera di queste giornate – all'intercessione di Maria Ss.ma, Nostra Signora dell'Amazzonia.

Abbreviazioni e sigle

can., cann.	canone, canoni
cap., capp.	capitolo, capitoli
cfr.	confronta
cit.	citato
dir.	direttore
ed., eds.	editore, editori
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i>
Id.	IDEM
n., nn.	numero, numeri
s., ss.	segunte, seguenti
AA	CONCILIO VATICANO II, Decreto <i>Apostolicam Actuositatem</i> (18 novembre 1965)
AG	CONCILIO VATICANO II, Decreto <i>Ad Gentes</i> (7 dicembre 1965)
CCL	<i>Corpus Christianorum Latinorum</i>
CD	CONCILIO VATICANO II, Decreto <i>Christus Dominus</i> (28 ottobre 1965)
CELAM	Consiglio Episcopale Latinoamericano
CJC	Codice di diritto canonico (25 gennaio 1983)
CL	San GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica Post-Sinodale <i>Christifideles Laici</i> (30 dicembre 1988)
CLAR	Confederazione Latinoamericana dei Religiosi
CT	San GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica Post-Sinodale <i>Catechesi Tradendae</i> (16 ottobre 1979)
DA	QUINTA CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINAMERICANO, <i>Documento di Aparecida</i> (2007)
DCG	Direttorio Catechistico Generale (11 aprile 1971)
Denz.	H. DENZINGER (ed.), <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , ed. P. Hünermann, Dehoniane, Bologna 2012 ⁵
DGC	Direttorio Generale per la Catechesi (15 agosto 1997)
DH	CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione <i>Dignitatis Humanae</i> (7 dicembre 1965)
DJ	CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione <i>Dominus Jesus</i> (6 agosto 2000)

DP	<i>Documento Preparatorio dell'Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per la Regione Panazzonica</i> (2018)
DV	CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica <i>Dei Verbum</i> (18 novembre 1965)
EA	SAN GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica Post-Sinodale <i>Ecclesia in Africa</i> (14 settembre 1995)
EG	FRANCESCO, Esortazione Apostolica <i>Evangelii Gaudium</i> (24 novembre 2013)
EN	SAN PAOLO VI, Esortazione Apostolica <i>Evangelii Nuntiandi</i> (8 dicembre 1975)
EO	SAN GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica Post-Sinodale <i>Ecclesia in Oceania</i> (22 novembre 2001)
FF	<i>Fonti Francescane</i>
GE	CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione <i>Gravissimum Educationis</i> (28 ottobre 1965)
GS	CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale <i>Gaudium et Spes</i> (7 dicembre 1965)
LG	CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica <i>Lumen Gentium</i> (21c novembre 1964)
LS	FRANCESCO, Lettera Enciclica <i>Laudato Si'</i> (25 maggio 2015)
OICA	<i>Ordo Initiationis Christianae Adultorum</i> (1972)
NA	CONCILIO VATICANO II, Decreto <i>Nostra Aetate</i> (28 ottobre 1965)
NMI	SAN GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica <i>Novo Millennio Ineunte</i> (6 gennaio 2001)
PL	<i>Patrologia Latina</i>
PO	CONCILIO VATICANO II, Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i> (7 dicembre 1965)
REPAM	Rete Ecclesiale Panazzonica
RM	SAN GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica <i>Redemptoris Missio</i> (7 dicembre 1990)
SC	CONCILIO VATICANO II, Costituzione <i>Sacrosanctum Concilium</i> (4 dicembre 1963)
VG	FRANCESCO, Costituzione Apostolica <i>Veritatis Gaudium</i> (8 dicembre 2017)

INDICE

Presentazione	5
Programma del Seminario di Studio	7

PRIMA SESSIONE

LUNEDÌ 25 FEBBRAIO, ORE 9-13

Saluto introduttivo	13
Relazione	15

La misión de la Iglesia en la Amazonia a la luz de <i>Evangelii Gaudium</i>	15
1. El proyecto evangelizador de los imperios ibéricos	16
2. La Amazonía	17
3. Evangelizar	18
4. Civilizar	19
5. El cambio	21
6. Desafíos	23

Approfondimenti/1	
Catechesi e formazione cristiana/1	29
1. El CEFIR (Centro de Formación Intervicarial Runa)	30
2. Catequesis y formación cristiana con los valores del Evangelio y de las culturas	31
3. La inculturación: un reto para la catequesis y la formación cristiana	33
4. Características de la catequesis y de la formación cristiana inculturadas.	34
5. Una oportunidad para un trabajo inter-ecclesial entre Iglesias hermanas	36
6. La REPAM	37

Approfondimenti/1	
Catechesi e formazione cristiana/2	39
1. Il compito della catechesi nella missione ecclesiale	39
2. I rischi dell'attuale stagione formativa	41
3. La catechesi a servizio del compito di evangelizzazione	43
4. La catechesi a servizio dell'iniziazione alla/della vita cristiana	44
5. La catechesi per la crescita della personale e comunitaria risposta di fede	45
6. La catechesi per abilitare l'esercizio della vita cristiana	47
7. La catechesi per la costruzione di comunità capaci di profezia	48
8. La natura antropologica e spirituale del servizio catechistico	49
Bibliografia	51
Approfondimenti/2	
Inculturazione/1	53
1. Partiendo de la experiencia personal.	53
2. Inculturación	54
3. El proceso de inculturación	55
4. Algunas conclusiones	58
Approfondimenti/2	
Inculturazione/2	61
1. Incarnation and inculturation	62
2. Inculturation and Power	63
Approfondimenti/3	
Vita consacrata/1	67
1. La vida consagrada hoy en Amazonía	67

2. Desafíos de la vida consagrada hoy en la Amazonía.	72
Approfondimenti/3	
Vita consacrata/2	77
1. Los retos de la reestructuración: una oportunidad para la evangelización	78
2. La misión: cambio de paradigma.	79
3. « Soy una misión » (EG 273): del funcionalismo al testimonio comunitario.	81
4. ¿Acaso no somos todos humanos? Evangelización de la Iglesia.	83

SECONDA SESSIONE

LUNEDÌ 25 FEBBRAIO, ORE 16-19

Approfondimenti/4	
Liturgia e vita sacramentale/1	89
Approfondimenti/4	
Liturgia e vita sacramentale/2	97
Approfondimenti/5	
Ministeri ecclesiali/1	103
1. Desafios à vida ministerial da Igreja na Amazônia	104
2. Propostas pastorais	105
3. Fundamentos teológicos pastorais	107
Approfondimenti/5	
Ministeri ecclesiali/2	109
1. Algunos elementos teológicos a tener en cuenta	109
2. El aporte de la <i>Evangelii Gaudium</i> : un pueblo con muchos rostros (cfr. nn. 115-118).	116

Approfondimenti/6	
Pietà popolare e proselitismo delle sette/1	119
1. Contexto histórico da cultura religiosa	119
2. A piedade popular	120
3. A piedade popular em números	121
4. Identidade religiosa	121
5. “Falta de padres” e estruturas eclesiais	122
6. O trânsito religioso.	123
7. “Scanner” das denominações (neo)pentecostais	124
8. Continuidade de uma religião popular?.	125
9. Proselitismo religioso e projeto político	126
10. Para concluir. Alguns comentários pastorais	127

Approfondimenti/6	
Pietà popolare e proselitismo delle sette/2	129
1. Acontecer socio-cultural con sus “signos de los tiempos”	130
2. Discernimiento de creencias, ceremonias, éticas	133
3. Cuidar la vida y evangelizar, ante sacralidades y sectarismos.	138

TERZA SESSIONE

MARTEDÌ 26 FEBBRAIO, ORE 9-13

Relazione	147
La ecología integral en la Amazonía a la luz de la <i>Laudato Si'</i>	147
1. La acción de gracias, puerta que conduce al cuidado de la creación.	148
2. La vida amenazada	152
3. El origen de las amenazas a la vida	159
4. La necesidad de una ecología integral	163

5. El diálogo requerido	168
6. Nacer de nuevo.	172
Approfondimenti/1	
Ecologia ambientale/1.	177
1. El río Amazonas y su bosque	177
2. Amazonía y el clima de la tierra	179
3. Reciclado de humedad y el clima en Sudamérica	181
4. Amenazas al bosque amazónico	182
5. Sinergias negativas.	184
6. El cambio climático actual y futuro	185
7. ¿Hacia la “sabanización” de la Amazonía?	187
8. Discusión y perspectivas	189
Approfondimenti/1	
Ecologia ambientale/2.	193
1. Changes of a geological order of magnitude	194
2. Need for a new theology of creation.	195
Approfondimenti/2	
Ecologia sociale e culturale/1.	197
1. Introdução: « a sirene não tocou »	197
2. Vivo e diverso: assim é nosso mundo!	199
3. Três lições comuns para a ecologia social e cultural	201
Approfondimenti/2	
Ecologia sociale e culturale/2.	207
1. Escutar o grito universal	208
2. Moldar um rosto plural	209
3. Superar as distâncias	210

Approfondimenti/3	
Ecologia politica ed economica/1	213
1. A política enredada nas malhas de uma “economia que mata”	213
2. Ecologia, economia e política na região amazônica brasileira.	215
3. Amazônia não precisa ser conquistada, nem desbravada, precisa ser respeitada.	217
Approfondimenti/3	
Ecologia politica ed economica/2	221
1. La lezione dell’Isola di Pasqua	221
2. Economia e limite	223
3. Prospettive	225
Approfondimenti/4	
Ecologia politica ed economica/1	229
Approfondimenti/4	
Ecologia politica ed economica/2	237
1. Terminology: Indigenous population	238
2. Misleading Terminologies.	239
3. Concept of “Native”, Indigenous, Autochthonous.	242
Approfondimenti/5	
Educazione ecologica/1	247
1. Ver la belleza y las heridas de nuestro planeta .	247
2. Juzgar a la luz del « Evangelio de la creación » (cfr. <i>LS</i> , cap. II)	248
3. Educación para una ecología integral	250
4. Una educación inspirada en una espiritualidad ecológica cristiana	252
5. Actuar para defender la Amazonía y sus poblaciones	255

Approfondimenti/5	
Educazione ecologica/2	259
1. Seeing: « Listening to the Cry of the Earth and the Cry of the Poor » (<i>LS</i> 49)	260
2. Judging: The Rupture of Fundamental Relationships (cfr. <i>LS</i> 66)	261
3. Acting: The Basic Contours of Ecological Education.	264
Approfondimenti/6	
Spiritualità ecologica/1	269
1. Entre rostros y palabras	269
2. Una perspectiva cristiana	271
3. Una espiritualidad encarnada	273
Approfondimenti/6	
Spiritualità ecologica/2	279
1. Terra madre, per una convocazione inclusiva.	279
2. Semplicemente fratelli	281
3. La creazione nel cuore di Dio: un luogo teologico	282
4. Una teologia integrale	284
5. Santità è maturare in solidarietà	285
Prospettive in vista del Sinodo.	289
1. Valore di essere qui insieme: dall'Amazzonia a Roma	289
2. Domande in vista del Sinodo	289
Comunicazione	295
Conclusioni	309

