
En torno al Rito Amazónico: una confrontación necesaria entre la sabiduría amazónica y la epistemología occidental

DANIEL CARVALHO DA SILVA *

Pontificia Universidad Católica de Goiás –
Programa de Postgrado en Ciencias Religiosas.

dancarvalho90@gmail.com

Recibido 12.10.2024/ Aprobado 02.02.2025

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8700-4113>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.147.2025.p139-170>

ANDREA GRILLO **

Pontificio Ateneo Sant'Anselmo – Pontificio Instituto Litúrgico

grilloreba@gmail.com

Recibido 12.10.2024/ Aprobado 02.02.2025

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-8057-1978>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.147.2025.p139-170>

RESUMEN

El Documento Final del Sínodo para la Amazonía y la Exhortación Apostólica Post-sinodal Querida Amazonia presentan la solicitud para la elaboración de un Rito Amazónico dentro de la Iglesia Católica Romana. Esto, jurídicamente análogo a los ritos *sui iuris*, debe tener en cuenta las particularidades de la evangelización en la región, así como las culturas locales. Sin embargo, esta demanda se encuentra con una resistencia velada por parte de algunos círculos eclesiales. El presente estudio tiene como objetivo identificar las motivaciones que dificultan que la epistemología cristiana occidental reflexione sobre la inculturación de la liturgia católica en la región panamazónica y cree las condiciones para su implementación. Siguiendo los pasos de la revisión de la literatura, asumimos el modelo inaugurado

* Doctorando en Ciencias Religiosas con investigación sobre inculturación litúrgica en la Amazonía.

** Doctor en Teología por el Instituto de Liturgia Pastoral de Padua, Italia. Miembro de la Asociación Teológica Italiana y de la Asociación de Profesores de Liturgia de Italia.

por François Jullien para confrontar las categorías que llamamos epistemología occidental y sabiduría amazónica. Nuestra hipótesis entiende que el análisis de lo que existe entre uno y otro puede contribuir al crecimiento y supervivencia de ambos juntos, con respecto al Rito Amazónico.

Palabras clave: Inculturación litúrgica; Confrontación epistemológica; Ritualidad; Amazonia

On the Amazonian Rite: A Necessary Confrontation between Amazonian Wisdom and Western Epistemology

ABSTRACT

The Final Document of the Synod for the Amazon and the Post-Synodal Apostolic Exhortation Querida Amazonia present the request for the elaboration of an Amazonian Rite within the Roman Catholic Church. This, juridically analogous to the sui iuris rites, must take into account the particularities of evangelization in the region as well as local cultures. However, this demand meets with veiled resistance on the part of some ecclesiastical circles. The present study aims to identify the motivations that hinder Western Christian epistemology from reflecting on the inculturation of Catholic liturgy in the Pan-Amazonian region and to create the conditions for its implementation. Following in the footsteps of the literature review, we assume the model inaugurated by François Jullien to confront the categories that we call Western epistemology and Amazonian wisdom. Our hypothesis is that the analysis of what exists between one and the other can contribute to the growth and survival of both together, with respect to the Amazonian Rite.

Keywords: Liturgical Inculturation; Epistemological Confrontation; Rituality; Amazonia

Introducción

La propagación del mensaje cristiano entre los diversos pueblos que rodean la Tierra – fenómeno que actualmente el catolicismo llama *inculturación* – ha sido una constante desde los inicios del cristianismo. En el contexto de este tema, es posible comprender la afirmación de Pablo VI¹ sobre la independencia del Evangelio en relación con las culturas. Dom Pedro Casaldáliga² resumió: «El Evangelio es fe, no cultura», para dar a entender, en el contexto indígena,

1 Papa Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, (Roma, 1975) n. 20. acceso el 05 mayo 2024. https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

2 Pedro Casaldáliga. *Missa da Terra sem Males* (Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980), 16.

que no existe una cultura cristiana estándar que deba ser adoptada por aquellos que quieren practicar la fe en Jesucristo.

Una tentación que parece estar siempre presente en la actividad misionera es encubrir la transmisión de la cultura del misionero (que puede llamarse de varias maneras: grecorromana, occidental, eurocéntrica) junto con la transmisión del Evangelio. Vale la pena recordar que el apóstol Pablo, en su carta a los Gálatas (2,11-21), ya había reprendido a Pedro por tratar de encubrir la transmisión de la cultura judía en la predicación del Evangelio. Y, en este sentido, no hay que olvidar que la evangelización en América del Sur, iniciada en el siglo XVI, tuvo lugar en estrecha asociación con el proyecto colonizador de los reinos de Portugal y España.

De esta manera, la conversión impuesta a los pueblos indígenas contactados en ese momento concernía no sólo a la religión, sino a los usos y costumbres en general. Los antropólogos, siglos más tarde, identificarían este tipo de contacto entre culturas como *etnocida*, es decir, que mata a un pueblo «en su espíritu».³ Desde mediados del siglo XX, sin embargo, la práctica misionera católica ha estado más abierta al diálogo con las culturas indígenas, para respetarlas en sus modos de ser. *Gaudium et spes*,⁴ marcando el cambio de paradigma en la misión de la Iglesia, reafirma la necesidad de adaptar la Palabra revelada para que pueda ser comprendida por todos los pueblos. En la misma línea, con ocasión del Jubileo del año 2000, el Papa Juan Pablo II fue conciso:

«El cristianismo del tercer milenio debe responder cada vez mejor a esta exigencia de inculturación. 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. De la belleza de este rostro pluriforme de la Iglesia hemos gozado particularmente en este Año jubilar. Quizás es sólo el comienzo, un icono apenas esbozado del futuro que el Espíritu de Dios nos prepara».⁵

3 Pierre Clastres. *Arqueologia da violência* (São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004), 56.

4 Concilio Vaticano II. *Gaudium et spes* (Roma, 1965) n. 44.

5 Papa Juan Pablo II. *Novo millennio ineunte* (Roma, 2001) n. 40. acceso el 20 mayo 2024. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html

En el contexto panamazónico, esta demanda de inculturación parece haber encontrado su Pentecostés con la celebración del Sínodo para la Amazonía en 2019 y con la publicación de Querida Amazonia (QA) en 2020. El Documento Final del Sínodo para la Amazonía (DFSA),⁶ en los números 116 a 119, presenta la exigencia de un «patrimonio litúrgico, teológico, disciplinar y espiritual de la Amazonía, con especial referencia a lo que *Lumen Gentium* afirma para las Iglesias orientales (cf. LG, 23)».⁷ QA, a su vez, en los números 81 a 84 trata de la inculturación de la liturgia, y presenta la nota a pie de página n. 120 que dice: «En el Sínodo surgió la propuesta de elaborar un “rito amazónico”». La perspectiva indicada para dicha inculturación se muestra en QA,70:

«Para lograr una renovada inculturación del Evangelio en la Amazonia, la Iglesia necesita escuchar su sabiduría ancestral, volver a dar voz a los mayores, reconocer los valores presentes en el estilo de vida de las comunidades originarias, recuperar a tiempo las ricas narraciones de los pueblos. En la Amazonia ya hemos recibido riquezas que vienen de las culturas precolombinas, «como la apertura a la acción de Dios, el sentido de la gratitud por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida humana y la valoración de la familia, el sentido de solidaridad y la corresponsabilidad en el trabajo común, la importancia de lo cultural, la creencia en una vida más allá de la terrenal, y tantos otros valores».

Nos interesa, en esta ocasión, reflexionar sobre la mencionada sabiduría ancestral de los pueblos amazónicos puesta en relación con la epistemología occidental en el contexto del Rito Amazónico. Para ello, parece oportuno subrayar el hecho de que los procesos de inculturación se han venido desarrollando en la Amazonía desde la

6 El DFSA, según la Constitución Apostólica *Episcopalis Communio*, artículo 18, párrafo 1, forma parte del magisterio ordinario del Papa Francisco.

7 LG, 23 afirma lo siguiente acerca de las Iglesias orientales: «La divina Providencia ha hecho que varias Iglesias fundadas en diversas regiones por los Apóstoles y sus sucesores, al correr de los tiempos, se hayan reunido en numerosos grupos estables, orgánicamente unidos, los cuales, quedando a salvo la unidad de la fe y la única constitución divina de la Iglesia universal, tienen una disciplina propia, unos ritos litúrgicos y un patrimonio teológico y espiritual propios. Entre las cuales, algunas, concretamente las antiguas Iglesias patriarcales, como madres en la fe, engendraron a otras como hijas y han quedado unidas con ellas hasta nuestros días con vínculos más estrechos de caridad en la vida sacramental y en la mutua observancia de derechos y deberes. Esta variedad de las Iglesias locales, tendente a la unidad, manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa».

llegada de los primeros misioneros. Desde el punto de vista magisterial, hay que precisar claramente que la petición de elaboración de un rito propio de la región panamazónica, análogo a los ritos *sui iuris*, provino del episcopado local apoyado por las comunidades católicas escuchadas en las audiencias presinodales⁸ y por los líderes indígenas que también estuvieron representados en el Sínodo para la Amazonía. No cabe duda, por tanto, de que son los pueblos autóctonos quienes solicitan el reconocimiento y legitimación, por parte de la Iglesia universal, de los ritos cristianos que celebran.

Hay, sin embargo, mucha desconfianza por parte de algunos círculos eclesiásticos ante tal petición. Y nos parece comprensible que así sea. Al fin y al cabo, aunque los inicios del cristianismo estuvieron marcados por una intensa proliferación ritual, en los últimos 17 siglos – con la excepción de pequeñas o grandes reformas, como la promovida por el Concilio Vaticano II – la Iglesia latina no se esforzó por desarrollar nuevos ritos. Por el contrario, trató de hacer del rito romano, con variaciones legítimas, la única forma auténtica de culto católico. El misionero indigenista Paulo Suess resume: «Después de la apropiación de la cultura romana y de la filosofía griega, que juntas se fusionaron en *la Iglesia latina*, y después de la autonomía de *la Iglesia de Oriente*, provocada por la división del Imperio Romano con la muerte de Teodosio I (395), [...] poco o casi nada más sucedió».⁹

Juan Pablo II, en su Carta Apostólica *Orientale Lumen*,¹⁰ pone de relieve la tensión entre el celo por la Tradición y la apertura al futuro, ambas actitudes necesarias para una Iglesia que crece y se encarna en realidades diversas. Cuando la Tradición no es asumida como patrimonio vivo, la Iglesia se siente atrapada en el presente e incapaz de percibirse a sí misma como parte de la historia que la

8 La síntesis narrativa de la escucha comprende 87.000 cuestionarios respondidos por personas, comunidades y organizaciones católicas de la Amazonía.

9 Paulo Suess, «Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena», en *Inculturação e libertação* (São Paulo: Paulinas, 1986), 171. (La traducción es nuestra)

10 Papa Juan Pablo II. *Carta Apostólica Orientale Lumen* (Roma, 1995) n. 8.

precede y la sucederá. En QA, 66 el Papa Francisco afirma que la auténtica Tradición de la Iglesia «no es un depósito estático ni una pieza de museo, sino la raíz de un árbol que crece».

En esta ocasión nos centramos en estos dos esquemas mentales: 1) el de los pueblos amazónicos que, a través del episcopado panamazónico, solicitan la elaboración del Rito Amazónico; y 2) el eclesial, de raíces grecorromanas, que a veces se siente incapaz de comprender tal proposición y su viabilidad dentro de la Iglesia latina. El primero parece más abierto al futuro preparado por el Espíritu de Dios. El segundo actúa más en nombre del cielo por la Tradición. Nuestro objetivo es confrontar los dos modelos epistemológicos que se entrelazan en el Rito Amazónico y resaltar los énfasis que impulsan o ralentizan el proceso de inculturación litúrgica que pulsa en la Iglesia amazónica hoy.

1. François Jullien: una forma de pensar las relaciones entre culturas

François Jullien (1951-) es un filósofo y sinólogo francés que presentó una forma innovadora de establecer relaciones integrales entre dos culturas diferentes. En su formación, inicialmente se dedicó a la filosofía griega clásica, pero más tarde se interesó por la lengua y el pensamiento chinos, vinculándose a las universidades chinas de Pekín y Shanghái, donde ha permanecido durante largos y repetidos periodos desde entonces. Después de cuatro décadas de investigación, Jullien publicó el libro en 2015 *De l'Être au Vivre: lexique euro-chinois de la pensée*,¹¹ en el que, a través de un análisis meticuloso y perspicaz de veinte conceptos clave de las lenguas de pensamiento chinas y europeas, busca formas de permitir la hospitalidad mutua en la confrontación entre las dos culturas. En sus palabras: «acomodarse gradualmente a las condiciones necesarias

¹¹ *Del ser al vivir: léxico eurochino del pensamiento.*

de una parte y de la otra, para empezar a escuchar a la otra».¹² En nuestra opinión, el compromiso propuesto por Jullien es análogo al defendido por el Papa Francisco en QA, 70. A saber: «Para lograr una renovada inculturación del Evangelio en la Amazonía, la Iglesia necesita escuchar su sabiduría ancestral». La suposición de Jullien para esta reflexión respeta la necesidad de escuchar.

De este modo, el trabajo de Jullien ilumina nuestra investigación sobre la inculturación litúrgica en la Amazonía en dos sentidos: 1) sugiere una nueva forma – ya no en términos de «diferencias (que definen una esencia), sino de distancias»¹³ – de poner en diálogo dos culturas distintas. De este modo, Jullien sugiere la posibilidad de abrir recursos, de crear condiciones para que la fecundidad de los diferentes pensamientos y lenguajes pueda desarrollarse tanto en el propio contexto amazónico como en el contexto eclesial implicado en este mismo proceso; 2) presenta una comprensión de la epistemología occidental que es a la vez profunda y distante, ya que, aunque es francés y estudioso de la filosofía clásica, su compromiso con la cultura china le permite pensar Europa desde fuera. En este primer momento, nos centraremos solo en la contribución *Metodológico*¹⁴ que recogemos del trabajo de Jullien..

1.1 *El entre y la contracara no son opuestos*

Puede parecer extraño, en el contexto latinoamericano, recurrir a un sinólogo francés para pensar Europa (o, en otras palabras: el pensamiento occidental y/o occidentalizado) desde un afuera, ya que estamos alejados de ella y bien provistos de pensadores decoloniales que tienen una rica investigación sobre el tema. La particularidad, sin embargo, radica en la forma en que el distanciamiento de ambas culturas puede dar a conocer un espacio *entre* una y otra, sin

¹² François Jullien, *Do ser ao viver* (Londrina: Edel, 2021), 6.

¹³ Jullien, *Do ser...* 309.

¹⁴ Definitivamente, esta no sería la palabra más fiel al pensamiento del autor, sin embargo, es la que mejor le da al lector occidental el sesgo de nuestro discurso.

crear muros. Esta perspectiva, que enfatiza el *entre*, es indispensable para la elaboración del Rito Amazónico. Él debe acomodar tanto la sabiduría amazónica como la filosofía y teología cristianas. El espacio *entre*, como una malla donde los hilos no se yuxtaponen excesivamente, se compone de numerosos pequeños espacios vacíos que permiten una ocupación delicada y creativa, sin superposición ni jerarquización.

Además, el enfoque en el *intermedio* termina revelando el reverso de los conceptos, que no siempre obedecen a las lógicas de causa y efecto, y así hace posible que cada sujeto cultural revise sus propios conceptos fundamentales y abstraiga de ellos lo que estaba oculto en sus propias contrapartes. Como ejemplo de ello, podríamos analizar el estribillo de la canción *Tô*,¹⁵ del compositor brasileño Tom Zé, que subvierte la lógica racionalmente esperada como resultado de las acciones practicadas, y que, sin embargo, revela que los resultados obtenidos de las acciones mencionadas, aunque a primera vista parezcan contradictorios, son verificables en la práctica. Este es el texto:

«Eu tô te explicando pra te confundir.
Eu tô te confundindo pra te esclarecer.
Tô iluminado pra poder cegar.
Tô ficando cego pra poder guiar».¹⁶

La canción de Tom Zé podría ser analizada de varias maneras. Aquí asumimos un aparente sesgo a lo largo del texto, pero, sobre todo, en el estribillo que entra en conflicto con la perspectiva del método procesal que comúnmente adoptamos en Occidente. El propósito del acto de explicar es aclarar, no confundir. De la misma manera, se supone que el iluminado debe arrojar luz sobre su prójimo, y no cegarlo. Sobre la ceguera por guiar, también el Evangelio

¹⁵ *Tô*, forma abreviada de la palabra “Estoy”, describe una lista de acciones y objetivos practicados por el sujeto que narra el texto, en este caso, el cantante. <https://www.youtube.com/watch?v=Sk1ZhFinRBQ>

¹⁶ Estoy explicando para confundirte. Te estoy confundiendo para aclararte. Estoy iluminado para poder cegar. Me estoy volviendo ciego para poder guiar.

nos asegura lo contrario: un ciego no puede guiar a un ciego.¹⁷ Sin embargo, si nos fijamos en la práctica pedagógica, admitiremos que a menudo consiste en desestabilizar las concepciones del alumno, confundiéndolo para que sea capaz de comprender más. Sobre la iluminación, nadie duda de que el sol ilumina la tierra, pero también es un hecho que cuando se le mira, ciega. Por último, sobre «ir ficando cego pra poder guiar», en efecto, sólo quien está dispuesto¹⁸ a parecerse al otro puede caminar al lado del otro: lento para seguir a los ancianos o relajado para rodar por el suelo con el niño. La música revela un rostro que generalmente no se enfatiza sobre los conceptos asumidos. Es en este sentido que Jullien subraya la fecundidad del ejercicio de distanciarse de las culturas en la búsqueda del reconocimiento de lo existente *entre* o incluso en la contracara de cada uno de ellos.

1.2 La estructura del análisis de Julien

En el séptimo capítulo de su obra, Jullien¹⁹ busca poner de relieve el *entre* que permite relacionar el concepto occidental de *Método* y el concepto chino de *Sesgo*. La idea de método corresponde a un camino recto marcado por pasos bien descritos desde el punto de partida hasta el punto de llegada. En el caso de la investigación científica, sin embargo, esta idea de método esconde la fase de tropezar, dudar e intentar hasta que un camino (entre otros posibles) se vuelve viable. La idea de sesgo, a su vez, evidencia el modo procedimental en el enfoque de la investigación, que es, en cierta medida, calculado, pero que «parte de lo que cada situación presenta de forma individual y singular para posibilitar la elección del punto de

17 Cf. Mateo 15,14; Lucas 6,39.

18 La disponibilidad – al igual que la apertura y el desapego – es un concepto chino que Jullien asocia con el concepto occidental de libertad. Es fundamental para el desarrollo del pensamiento del autor.

19 Jullien. *Do ser...* 82-91.

vista (de ataque) a través del cual nuestra intervención puede tener éxito, porque se adapta más oportunamente».²⁰

El ejercicio de tomar los dos conceptos a distancia nos permite entender uno a la luz del otro y, así, darnos cuenta de que los diacríticos subrayados en ambos ocultan un retroceso y, en este caso, el rostro de uno puede coincidir con el verso del otro. Este es un ejemplo de cómo Jullien hace posible acercar las epistemologías europeas y chinas. Tomándolo como referencia, buscaremos hacer lo mismo en relación a la sabiduría amazónica.

2. Notas introductorias al enfoque del Conocimiento (vs. Sabiduría)

Con el fin de asumir el sesgo metodológico presentado por Jullien y responder al emprendimiento fundamental de la investigación, nuestro trabajo consistirá, en adelante, en confrontar las ideas de sabiduría (*occidental*) – *versus* – (amazónica). Sin embargo, antes de entrar en el tema en sí, es necesario presentar un esquema general de cómo las culturas amazónicas y la cultura occidental se encontraron y se implicaron mutuamente en el territorio panamazónico.

2.1 El idioma

La primera indicación de Jullien reconoce la íntima relación entre el pensamiento y el lenguaje, así como su importancia en su ejercicio de reflexión:

«Los conceptos han sido fértiles aquí, en el encuentro entre el pensamiento chino y el europeo. O, mejor dicho, del lenguaje mental chino con el lenguaje mental europeo, ya que, si el pensamiento no está determinado por el lenguaje, no explota menos sus recursos. Los conceptos que aquí presento son, al mismo tiempo, concebidos por este encuentro y sirven para hacerlo, es decir, para hacerlo posible. Esta es, de hecho, la dificultad: un encuentro

20 Jullien. Do ser... 86.

entre estos lenguajes y estos pensamientos debe producir tales instrumentos que, sin ellos, este encuentro mismo no se producirá; el resultado, por lo tanto, es también la condición. Porque, ¿cómo podemos pensar entre pensamientos, es decir, sin ser bloqueados por uno u otro, sino liberándonos de uno por medio del otro para permitir que sean interpretados?»²¹

La asunción del concepto de lenguaje-pensamiento en el contexto panamazónico impone otros límites que no figuran en la interposición entre Europa y China. El sur de América, donde se ubica la Amazonía, ha sido progresivamente colonizada por los europeos desde el siglo XVI, por lo que en la región panamazónica, actualmente, los idiomas oficiales son el portugués, el español, el francés y el inglés: todos europeos y, en consecuencia, marcados por el pensamiento occidental. Sin embargo, según datos del Panel Científico para la Amazonía (SPA) de la Asamblea General de la ONU,²² en la región se hablan alrededor de 300 lenguas indígenas, distribuidas en 25 familias lingüísticas. Del total, 20 se encuentran en aislamiento, es decir, que no tienen o casi ninguna interacción con el llamado idioma oficial del país. Por lo tanto, hay que aclarar que no se trata de un único lenguaje-pensamiento. Además, estos diversos lenguajes-pensamientos han sido, en mayor o menor medida, objeto de interacción con los lenguajes-pensamientos europeos durante aproximadamente medio milenio.

2.2 *Entrelazamiento cultural*

Consideramos que los intercambios sociales y ambientales que tuvieron lugar a lo largo del territorio panamazónico crearon las condiciones para la coexistencia de cosmovisiones plurales, pero que comparten denominadores comunes, como los mencionados en QA, 70. Los historiadores coinciden en que el advenimiento del cristianismo representó un gran choque para las cosmologías indígenas,

²¹ Jullien, *Do ser...* 4-5.

²² <https://www.aamazoniaquequeremos.org/wp-content/uploads/2021/08/SPA-Chapter-12-PC-PT.pdf>

pero también que «con los escombros que quedaron, constituyeron un nuevo campo semántico, una nueva red de significados a partir de la cual obstinadamente continuaron existiendo».²³ Los misioneros, por su parte, fueron llevados a aceptar una cierta indigenización del catolicismo, mientras que en el proceso de evangelización necesitaban establecer «equivalencias y, por tanto, posibilidades de traducción entre las dos realidades culturales».²⁴ La negociación con miras a la conversión de los pueblos indígenas reconfiguraría la jerarquía de valores y relaciones que pretendían los misioneros.

La solicitud de elaboración de un rito amazónico por parte de los pueblos convertidos al cristianismo revela uno de los rostros cristianos de la Amazonía contemporánea. El acto de reivindicar tal hazaña, en nuestra opinión, sólo fue posible como resultado de la influencia de los Estudios Culturales que enfatizan la diferencia. A modo de ilustración, bajo la égida de la conocida formulación de Souza Santos «tenemos derecho a ser iguales cuando nuestra diferencia nos hace inferiores; y tenemos derecho a ser diferentes cuando nuestra igualdad nos caracteriza erróneamente».²⁵ De esta manera, los pueblos indígenas e amazónicos van afirmando poco a poco que son cristianos y que son indígenas, y que esperan ser reconocidos oficialmente en sus modos de pertenecer a la Iglesia Católica y de celebrar el Misterio Pascual de Cristo.

2.3 Estudios decoloniales: una epistemología interpuesta

También es imperativo enfatizar que, en la misma línea que los Estudios Culturales, el paradigma decolonial, que busca construir una epistemología basada en América Latina y sus pueblos originarios, también enfatiza la diferencia. Los estudios decolonia-

23 Almir Diniz de Carvalho Júnior, «Índios cristãos no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII)», *Revista de História* 168 (2013): 96. <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/59144>.

24 Adone Agnolin. *O apetite da antropologia* (São Paulo: Humanitas, 2005), 119.

25 Boaventura de Sousa Santos, *Reconhecer para libertar* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003), 56.

les se construyeron fundamentalmente en oposición al colonialismo y la colonialidad. Pero, al mismo tiempo que destacan, desde una epistemología eurocéntrica, los binarismos (cultura x naturaleza, masculino x femenino, etc.) que marcan el mundo occidental, los rechazan. De acuerdo con la síntesis propuesta por Tavares,²⁶ el descubrimiento europeo de la existencia de un continente hasta entonces desconocido fue la *condición sine qua non* para que se declarara la modernidad. Frente al “nuevo mundo”, Europa se inventó como el “primer mundo” o incluso como el “centro del mundo”. Así, habría surgido *la idea de raza*, que garantizaría la no paridad entre sedes y colonias y, en consecuencia, la jerarquía entre unos pueblos y otros.

El sustento ideológico de la modernidad, bajo este análisis, está asegurado en la invención de la idea de raza y en el argumento de “naturaleza” que supuestamente crea sujetos superiores y sujetos inferiores. Esta distinción fundó la división racial del trabajo que legitimó la esclavización de los negros en las Américas, la violencia contra los pueblos indígenas en nombre de la civilización y la dominación de unos pueblos sobre otros. Sumado a la invención de la idea de raza, se acordó que la historia sería única, lineal y progresiva, de modo que el modelo de vida europeo sería el más desarrollado (cultura), y todos los demás pueblos serían considerados primitivos (naturaleza). Este movimiento asfixió las culturas indígenas y las de esclavos traídos de África, con el fin de cristalizar modelos culturales y estructuras epistemológicas eurocéntricas.²⁷

Fue bajo el paradigma epistemológico de la decolonialidad que los pueblos amazónicos solicitaron la elaboración del Rito Amazónico. Es decir, reivindican el derecho a ser diferentes, a contar la historia que les corresponde – que no empezó con la llegada de los colonizadores, sino mucho antes – y a ser cristianos como aprendieron a través de la acción de los misioneros que, en algunos casos, están o han estado allí durante siglos. La configuración que

26 Sinivaldo Tavares, *Ecologia e decolonialidade* (São Paulo: Paulinas, 2022), 51-70.

27 Tavares. *Ecologia...* 56.

los estudios decoloniales confieren a los pueblos subalternizados los convierte en revolucionarios en la medida en que cuestionan las estructuras actuales y exigen la reparación histórica de lo que les ha sido usurpado, es decir, la tierra, la cultura, la historia y la dignidad humana.

La religión cristiana, si pensamos desde el punto de vista de los esquemas occidentales presentes en el paradigma decolonial, también sería rechazada. Sin embargo, los esquemas mentales amazónicos siguen marcados por la capacidad de integrar opuestos. En este caso particular, en el que subrayamos el deseo de ser iguales y diferentes al mismo tiempo, se hace evidente una cierta contradicción. Al respecto, si bien reafirmamos la existencia actual de un modelo de pensamiento fuertemente decolonial entre los pueblos amazónicos, coincidimos con Jullien:

«[...] La historia no se compone de una profusión indefinida de causas, imposibles de enumerar, sobre las que nos detendremos a revisar arbitrariamente, sino de propensiones que son siempre globales, que se consideran en una escala mayor o menos vasta, y que crecen y luego se invierten; o mejor dicho, a medida que crecen y se asientan, ya comienzan a invertirse discretamente. Hasta tal punto que sólo podemos determinar artificialmente cuándo comenzó “eso”; y los eventos sobresalientes son en sí mismos cambios, de los cuales las situaciones relatadas no son más que transiciones».²⁸

Es claro que el catolicismo ha penetrado tan profundamente en las culturas de los pueblos amazónicos que no asocian la religión cristiana con aquello que debe ser superado en el ejercicio de la superación de la colonialidad. La conclusión de los ritos de renovación de las promesas bautismales católicas – «Esta es nuestra fe, ésta es la fe de la Iglesia que nos gloriamos de profesar, en Jesucristo nuestro Señor» – se hace verificable en las comunidades amazónicas.

28 Jullien. *Do ser...* 18.

3. Entre el conocimiento (occidental) y la sabiduría (amazónica)

Establecer un *entre* requiere, en cierta medida, delinear los extremos que se asumen como referencia. Nuestra intención, sin embargo, quiere superar cualquier concepción esencialista. Además, como ya se explicó, el pensamiento occidental lleva cinco siglos inmerso en el contexto amazónico. Existe, por tanto, una hibridación caleidoscópica que fusiona innumerables prismas y perspectivas propias de los que hemos llamado conocimiento occidental y sabiduría amazónica. A continuación, dilucidamos las líneas generales que creemos necesarias para la comprensión de ambos en los aspectos que son relevantes para nuestro estudio.

3.1 Conocimiento occidental

Si bien nuestra investigación ha abordado el tema de la epistemología de diferentes maneras, resulta que ya se plantea una imagen del conocimiento en una perspectiva occidental. A modo de resumen, vale la pena señalar que la asunción de la filosofía griega hizo que la cultura europea identificara el acto de *conocer* con la comprensión de la causa primera de las cosas, el principio, el arché (*ἀρχή*). De esta manera, el acto de conocer presupone un sujeto que observa (desde fuera) la causa y el efecto de lo que sucede. Jullien ejemplifica: «el fuego es la causa de la ebullición del agua».²⁹ Por lo tanto, se identifica el conocimiento racional para explicar la relación causal entre un evento y otro. En la cúspide de este camino, la proclamación cartesiana del sujeto racional (“pienso, luego existo”) – único responsable de la observación, la experimentación y el acto de conocer – dividiría, de una vez por todas, al sujeto humano en dos dimensiones, la racional y la corpórea, proclamando la soberanía de la primera sobre la segunda.³⁰ Así, «desarrollándose en el

29 Jullien. *Do ser...* 13.

30 Jullien. *Do ser...* 263-294.

conocimiento especulativo, es decir, en el conocimiento por el conocimiento, el conocimiento se ha separado, a través de la ciencia, de la necesidad de adaptarse al mundo en el que nació, y, tomándose a sí mismo como un fin en sí mismo»,³¹ se ha separado de lo vital.

La perspectiva crítica con la que se asume la epistemología occidental parece permear varias corrientes de pensamiento. Como hemos visto, el análisis de Jullien no es del todo imparcial. En esto, su pensamiento encuentra paralelismos con los estudios decoloniales, que se levantaron contra la lógica eurocéntrica de concebir el mundo. La sabiduría amazónica, como veremos más adelante, es evidente en su afirmación de que es diferente de la epistemología occidental. Y, finalmente, el análisis en nombre del cual se justifica todo nuestro estudio – sobre la confrontación entre el Occidente cristiano y la Amazonía en el contexto de la organización y la ritualidad católicas – se hará desde estudiosos que dialogan sobre la cuestión litúrgica en la estela de la crítica al racionalismo exacerbado asumido por el catolicismo. Dicho esto, es evidente que el enfoque de la epistemología occidental no podía restringirse en nuestro estudio a un solo bloque textual y, por lo tanto, aparece aquí solo como un resumen, mientras que está presente a lo largo de todo el texto.

3.2 Sabiduría amazónica

Reflexionar sobre la sabiduría amazónica, en nuestro caso, es un ejercicio que disfruta de la distancia, pero no de la profundización vivencial. Por lo tanto, buscamos basar nuestra investigación en estudios confiables sobre el tema. Evidentemente, la *forma de conocer* está ligada a la cosmopercepción del mundo. Esto, en la Panamazonía, varía, hasta cierto punto, de una etnia a otra. Sin embargo, un rasgo muy común se refiere a la presencia de seres encantados que pueblan todos los espacios, incluidos los urbanos. A menudo,

³¹ Jullien. *Do ser...* 117.

en el diálogo entre interlocutores no amazónicos, estos seres son nombrados/traducidos por *espíritus*, admitidos como *leyenda*, *folclore* o personajes *imaginarios*. Sin embargo, estas traducciones/interpretaciones no se corresponden *ipsis litteris* a las concepciones apprehendidas de las mismas palabras en Occidente.

El reconocido investigador João Valentin Wawzyniak habló de los encantados utilizando los términos “no personas” y también “animales”³² capaces de transformarse en otros seres, incluidos los humanos, pero que, en principio, buscan comunicarse con los humanos por señas, y son verdaderos guardianes de los bosques. Estos seres pueblan el imaginario amazónico no solo como una creencia – como intentaron afirmar los misioneros cristianos de la primera hora – sino como presencias, sujetos dotados de intencionalidad y capaces de incidir en los acontecimientos históricos y sociales. Por esta razón, no hay fronteras definidas y antagónicas entre lo visible y lo invisible, entre lo humano y lo no humano, entre lo natural y lo sobrenatural, entre la naturaleza y la cultura.

«Las cosmologías indígenas amazónicas no hacen distinciones ontológicas entre los seres humanos, por un lado, y un gran número de animales y plantas, por el otro. [Enfatiza] la idea de interconexión entre estas especies, vinculadas entre sí por un vasto continuo regido por el principio de sociabilidad, en el que la identidad de los humanos, vivos o muertos, de plantas, animales y espíritus es completamente relacional, por lo tanto sujeta a mutaciones».³³

Eduardo Viveiros de Castro, en su prólogo a la obra *A queda do céu*, habla del *xapiri* como un término equivalente, en lengua yanomami, a la idea de encantado. Como la palabra yanomami *xapiri* es intraducible, Castro asocia el *xapiri* con: vigilantes guardianes invisibles de la selva, «imágenes ‘espirituales’ del mundo que son la razón suficiente y la causa eficiente de lo que llamamos Naturaleza

32 Cf. João Valentin Wawzyniak, «Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós, Pará», *Mediações* 17 (2012): 17-32, <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/download/2012.v17n1p17/10986>

33 Antônio Carlos Diegues, *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil* (São Paulo: Nupaub, 2000), 30.

[...], en la que los humanos están inmersos por la naturaleza».³⁴ La inmersión natural de los seres humanos en la naturaleza revela una comprensión orgánica y holística de todos los sistemas vivos. De esta manera, todo el espacio es sagrado y las relaciones entre todos los seres son familiares. Los amazónicos piden permiso a la selva para recoger una hoja, de la misma manera que piden permiso a los encantados y a sus antepasados para decir una palabra en público. Se relacionan con el bosque y los encantados de manera similar a cómo se relacionan con sus pares. El *leitmotiv* de la carta encíclica *Laudato Si'* «todo está interconectado» encuentra en las culturas amazónicas un ejemplo práctico muy singular de esta conciencia colectiva.

Como resultado, la apropiación de los conocimientos tradicionales tiene lugar en forma de iniciación. El chamán Davi Kopenawa, en el aclamado libro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, relata: «Cuando una persona es joven y quiere beber yãkoana³⁵ por primera vez, todavía no sabe nada sobre el xapiri. Los chamanes más viejos sólo dicen: “¡Ven a agacharte a mi lado! ¡Los espíritus vendrán a ti, y harán su danza de presentación!».³⁶

La instrucción que conduce al joven al conocimiento de la realidad es vivencial, ritual y procedimental. No se trata de transmitir argumentos o pensamientos, sino de desvelar poco a poco la realidad (¿los misterios?) del mundo. Así, el proverbio africano: «se necesita una aldea entera para criar a un niño» encuentra pleno sig-

34 Eduardo Viveiros de Castro, «Prefácio: o recado da mata». En *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami* (São Paulo: Cia das Letras, 2015), 13.

35 De acuerdo con la nota a pie de página de la página 612 de la misma obra: «Aunque se usa la expresión “beber (koai) el polvo de yãkoana”, se inhala. El polvo está hecho de la resina extraída de la corteza interna del árbol *Virola elongata*, que contiene un poderoso alcaloide alucinógeno, la dimetiltriptamina (dmt). El TTM tiene una estructura química cercana a la de la serotonina, un neurotransmisor, y actúa uniéndose a algunos de los receptores de este último. Sus efectos psíquicos son similares a los del LSD. [...] Se dice que al soplar polvo de yãkoana en las fosas nasales de un novicio, el chamán que lo inicia le transmite sus espíritus xapiri con su “aliento vital” (wixia o wixi aka)». Davi Kopenawa traduce wixia en portugués como “fuerza, riqueza”. En un contexto más general, como componente de la persona, se refiere a ella como “vida” o “energía”. Además de la respiración, la wixia se asocia con la abundancia de sangre y latidos del corazón y, por lo tanto, con la imagen del cuerpo/esencia vital (utupê) de la persona.

36 Davi Kopenawa, *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami* (São Paulo: Cia das Letras, 2015), 165.

nificado. Al fin y al cabo, la sabiduría aprendida por los jóvenes concierne a la colectividad de un pueblo. Quizás la actividad más fundamental que se espera de la instrucción es precisamente la de vivir en armonía entre humanos y no humanos y, en algunos casos, como en el de los chamanes, se preparan para servir a la comunidad de una manera absolutamente colectiva. En el siguiente bloque textual trataremos de visualizar, con la ayuda de Kopenawa, el *entre* que vincula el conocimiento de unos y la sabiduría de otros. Con esta perspectiva, seguramente, quedarán más claros los matices que ensombrecen la sabiduría amazónica.

3.3 *El espacio/diálogo entre*

Kopenawa presenta un análisis particular del conocimiento occidental (al que llama “de los blancos”), contrastándolo con el conocimiento yanomami. Dada su densidad, hemos optado por transcribirlo aquí.

«Los blancos dicen ser inteligentes. Nosotros no somos menos. Nuestros pensamientos se expanden en todas direcciones, y nuestras palabras son antiguas y muchas. Vienen de nuestros antepasados. Pero no necesitamos, como los blancos, las pieles de las imágenes³⁷ para evitar que se escapen de nuestras mentes. No tenemos que dibujarlos, como ellos hacen con los suyos. Eso no significa que vayan a desaparecer, porque están grabados dentro de nosotros. Es por eso que nuestra memoria es larga y fuerte. Lo mismo ocurre con las palabras de los espíritus xapirí, que también son muy antiguas. Pero vuelven a ser nuevos cada vez que vuelven a bailar para un joven chamán, y así ha sido durante mucho tiempo, sin fin. Nuestros chamanes más antiguos nos dicen: “Ahora es tu turno de responder a la llamada de los espíritus. Si dejan de hacerlo, se volverán ignorantes. Perderán la cabeza, y no importa cuánto intenten invocar la imagen de Teosí³⁸ para arrancar a sus hijos de los seres malvados, no lo lograrán”. Las palabras de Omama³⁹ y las de los xapirí son las que prefiero. Estos son míos de verdad. Nunca los rechazaré. El pensamiento de los blancos es diferente. Su memoria es ingeniosa, pero está enredada en palabras oscuras y humean-

37 Significa en yanomami: páginas escritas, documentos impresos. Del mismo modo, el acto de escribir se traducirá como: dibujar palabras, guiones o puntos.

38 “Dios” presentado por los misioneros evangélicos americanos.

39 Eres Demiurgo Yanomami.

tes. El camino de tu mente es a menudo tortuoso y espinoso. Realmente no conocen las cosas del bosque. Sólo contemplan sin descanso las pieles de papel en las que han dibujado sus propias palabras. Si no siguen su camino, su pensamiento pierde el rumbo. Está lleno de olvidos y se vuelven muy ignorantes. Sus dichos son diferentes a los nuestros. Nuestros antepasados no poseían pieles de imágenes, y no inscribieron leyes en ellas. Sus únicas palabras eran las que hablaban en sus bocas y no las dibujaban, para que nunca se alejaran de ellas. Es por eso que los blancos siempre los han desconocido. No aprendí a pensar en las cosas del bosque mirando las pieles de papel. Los vi de verdad, bebiendo el aliento de vida de mis ancestros con el polvo de yãkoana que me dieron. De esta manera me transmitieron también el soplo de los espíritus que ahora multiplican mis palabras y extienden mi pensamiento en todas direcciones».⁴⁰

Kopenawa identifica en el conocimiento occidental precisamente aquello que ocultamos en el reverso del concepto, la parte oculta, y no aquello de lo que nos enorgullecemos – “nosotros”, los occidentalizados – de poseer. En lugar de entender la escritura como una forma de almacenar y transmitir conocimientos, es una forma de perder la memoria y mantener los pensamientos de la mente llenos de humo y sin rumbo. Su dirección y sustento depende de la escritura y los libros. Pero estas cosas no son capaces de enseñar, y por esta razón – como muchos filósofos se han atrevido a decir – sólo conocemos el mundo tal como *se nos presenta*, nunca como es. Los sabios occidentales sólo contemplan sus propias palabras. Y si no obedecen los caminos trazados (los métodos), se vuelven ignorantes.

Teniendo en cuenta las palabras de Kopenawa sobre el pueblo Yanomani (pero que los trasciende y los supera), podemos afirmar que la sabiduría amazónica depende de una transmisión que considere el cuerpo y la mente como una unidad. Además, no distinga entre lo racional y lo no racional. El proceso de iniciación se despierta a través de la inhalación de un polvo alucinógeno: está fundamentalmente ligado al cuerpo y a su capacidad de absorber una sustancia material. No se trata de observar o “elear” sistemáticamente la conciencia racional, sino de experimentar la realidad

⁴⁰ Kopenawa, *A queda...* 75-76.

que se va a conocer, de poner el cuerpo en el curso de una realidad alternativa, y de tener un acompañamiento para ello.

Entre la epistemología occidental y la sabiduría amazónica, por lo tanto, se encuentra la posibilidad de recuperar el valor del cuerpo en el juego ritual. A continuación, abordaremos la tesis de Giorgio Bonaccorso sobre la necesaria recuperación del nivel corporal para la vivencia de la fe católica. Esto crearía las condiciones para superar el racionalismo exagerado que ha transformado el rito cristiano en un discurso vaciado de experiencia. Además, este *entre* debería arrojar luz sobre el uso de la palabra en la transmisión de la cultura, de la fe y en el culto. La palabra no debe pronunciarse como si estuviera vacía. Debe tener el ritmo y la rima que lo hagan corresponder al papel de ser, inequívocamente, expresión y fuente de memoria. Por último, los ritos de iniciación cristiana también podrían encontrar formas de ser más concretos y eficaces para aquellos que se inician en el catolicismo.

4. Una teología litúrgica fecunda para pensar el entre

4.1 La teología litúrgica en la estela de la antropología ritual

Jullien, hablando del método de conocimiento que solo se ocupa de la causa de las cosas, afirma que esta forma de proceder «disiparía el misterio del mundo al ordenarlo bajo este régimen explicativo».⁴¹ En los orígenes del Movimiento Litúrgico, Odo Casel (1886-1948), monje, filólogo y teólogo benedictino alemán, investigó el tema del *misterio*, asumiéndolo como fundamental para el rito litúrgico cristiano. Su búsqueda correspondía al riesgo que corría visiblemente el cristianismo de reducirse a las esferas intelectual y

41 François Jullien, *Do ser...* 12.

moral al prescindir de la totalidad humana, que es un complejo formado por cuerpo, alma y espíritu.⁴²

Para responder a la pregunta fundamental, a saber: ¿qué es, de hecho, el cristianismo? –, Casel se refiere a las antiguas religiones místicas (asumiéndolas, en una perspectiva tipológica, como preparación para la obra de culto revelada y realizada en Cristo), marcadamente iniciáticas y, como Jullien, relaciona la racionalización con el vaciamiento de la dimensión del misterio sufrido por el catolicismo. Esto habría transformado el culto cristiano en un discurso sobre la fe en lugar de un lugar adecuado para la experiencia y la vivencia de la fe, es decir, para un encuentro con la persona de Jesucristo. Este – el encuentro – el corazón del cristianismo.

Según Casel, las religiones primitivas habrían salvaguardado un modo de culto que, respetando la dimensión del misterio, proporcionaba tales experiencias fundacionales de creencia. De hecho, Marcel Mauss,⁴³ en su análisis socio-antropológico de la oración religiosa, es partidario de esta tesis. Según él, en los primeros tiempos, la oración habría sido un acto ritual y comunitario. Con el paso del tiempo, sin embargo, la oración se habría convertido cada vez más en un acto personal, y más tarde incluso subjetivo. Hasta que se reduce a la libre conversación del individuo con lo sagrado: un acto mental, que ni siquiera requiere la pronunciación de palabras. Obviamente, la liturgia cristiana nunca se ha reducido a actos individuales, pero es cierto que los cristianos han participado en la Misa recitando oraciones personales en silencio, y que el Papa Pío XII⁴⁴ había afirmado que el elemento esencial del culto sería el interno, enfatizando la subjetividad en detrimento de lo corpóreo y comunitario.

42 Odo casel, *Fede, gnosi e mistero: saggio di Teologia del culto cristiano* (Padova: EMP, 2001), 64.

43 Marcel Mauss, «A oração: introdução geral», *RBSE* 24 (2009): 774-788.

44 Papa Pío XII, *Carta encíclica Mediator Dei* (Roma, 1947), n. 21.

Teniendo en cuenta que el *modus operandi* del rito no es, en ningún caso, el explicativo o – en términos de Bonaccorso,⁴⁵ el descriptivo – sino más bien el inmersivo, es consecuente que el rito no haya gozado de una centralidad reconocida en la propagación cristiana, dando paso a la catequesis y a la proliferación de dogmas. La novedad presentada por Casel pondría en entredicho uno de estos rasgos de la teología de la época: el de asumir la tarea de transmitir la verdad cristiana a través de la predicación o la apologética, prescindiendo de los lenguajes no verbales propios del rito litúrgico.

La confrontación con la antropología arrojaría luz sobre la necesidad que tenían los cristianos de tener una verdadera experiencia de Dios. Casel, al afirmar que el rito debe ser este lugar, argumentó que la liturgia no solo debe decir algo a sus participantes, sino también hacerles sentir, experimentar y conocer la realidad divina. De este modo, la liturgia debe abandonar los esquemas canónicos para asumir la lógica sacramental. Y la forma de conocer el Misterio de Cristo volvería a estar, como en los orígenes del cristianismo, bajo el cuidado del culto ritual. A esta forma de conocer, no limitada al ámbito racional, Casel la llamaría, como los griegos, *gnosis*. Nos parece que este modelo de conocimiento no es tan ajeno al narrado por Kopenawa sobre la iniciación yanomami.

4.2 La cuestión del cuerpo

La topicalización teológica del cuerpo en el campo del pecado/mundo y del alma en el campo de la gracia/cielo creó las condiciones para que algunos misioneros frente a los cuerpos desnudos de las mujeres indígenas las identificaran, en un primer momento, como «auxiliares del diablo», «incitadoras de la lujuria y la lascivia».⁴⁶ El santo misionero de Brasil, José de Anchieta, en su cate-

⁴⁵ Giorgio Bonaccorso, «Introduzione». In: Giorgio Bonaccorso (Org.). *La liminalità del rito* (Padova: EMP, 2014), 5-13.

⁴⁶ Eliane Cristina Deckmann Fleck, «De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII)», *Estudos Feministas* 14 (2006): 617.

cismo *Diálogo de Fe*, por ejemplo, afirma que María, en el Calvario, habría cubierto con su velo la desnudez de Jesús. Definitivamente el cuerpo quedaría marcado como el lugar del pecado y, por ello, debería ser cubierto, negado y dominado por la razón.⁴⁷ Esta, que tiene la prioridad de proceder de forma explicativa y descriptiva.

Bonaccorso, en su obra *Il corpo di Dio*,⁴⁸ traza un perfil histórico muy detallado que abarca desde los griegos hasta nuestros días la idea de cuerpo. Buscamos deducir de la investigación del teólogo el modo en que entiende el cuerpo en su relación con el rito hoy. Con este objetivo destacamos tres puntos: 1) si en el ejercicio del razonamiento, la mente, entendida desde el punto de vista occidental, tiene primacía, Bonaccorso ayuda a comprender que no hay mente aislada del cuerpo y que, por lo tanto, el razonamiento es un ejercicio propio del cuerpo, análogo al de digerir; 2) el rito es esencialmente corpóreo y, como tal, no existe un lenguaje – como se suponía que era el caso del lenguaje verbal – que sustituya a los otros lenguajes no verbales entrelazados en la comunicación ritual; 3) el conocimiento está ligado a las acciones y emociones de tal manera que no existe sin ellas. De esto se deduce que el rito se configura como una experiencia corpórea de acciones significativas capaces de despertar emociones e intuiciones que dan sentido, orientación, a la vida de los individuos.

La inversión que presenta Bonaccorso respecto a la comprensión del cuerpo, que no se opone a la mente, y que ya no ocupa un segundo plano, sino que toma la delantera en la realización ritual – ya que es el cuerpo el que ve y es visto, siente y es sentido, toca y es tocado, etc. – resalta la contracara del cuerpo escondido en la tradición cristiana. Bonaccorso revela, por tanto, una forma de asumir la corporeidad en el juego ritual bastante similar a la descrita por Kopenawa, basada en el aprendizaje a través de la experiencia realizada como inmersión en el rito. Desde la perspectiva de Jullien,

47 Cf. José Anchieta, *Diálogo da fé* (São Paulo: Loyola, 1988).

48 Cf. Giorgio Bonaccorso, *Il corpo di Dio: vita e senso della vita* (Assisi: Citadella Editrice, 2006).

podríamos afirmar que la comprensión del cuerpo por parte de Bonaccorso revela que en la más genuina tradición litúrgica católica romana también hay rasgos llamativos correspondientes a la sabiduría amazónica que entiende a la persona humana como un ser integrado y no fragmentado. Además, considera que este ser es plenamente capaz de interactuar con las realidades sagradas. En este caso, vale la pena recordar a Tertuliano, quien no dudó en decir, en el siglo III, que «la carne es el eje de la salvación».⁴⁹

4.3 La cuestión de la razón

Otra inversión presentada por Bonaccorso, bastante significativa para nuestro estudio, fue ofrecida en la obra *Critica della ragione impura*. Bonaccorso construye su reflexión epistemológica con el propósito de mostrar, con miras a la reflexión teológica actual, que «el origen de la razón no es racional».⁵⁰ La razón sólo existe circunscrita a un cuerpo y, por lo tanto, su existencia depende del entorno. Así, Bonaccorso supone que el acto de repensar la fe hoy no puede restringirse al modelo epistemológico en el que la razón desprendida del cuerpo se absolutiza en el ejercicio del saber. El teólogo sugiere, entonces, una epistemología que considere la complejidad como modelo de conocimiento en el ámbito teológico. En sus palabras:

«[...] el modelo que corresponde a la revelación debe ser aquel que permita a los fieles permanecer anclados en sus condiciones humanas, es decir, estar dentro de los límites del mundo y de la historia, del espacio y del tiempo: no es dejando el cuerpo como encuentro al Dios que se hizo cuerpo y que resucitó con un cuerpo. La encarnación y la resurrección encuentran en el modelo inmersivo, propio de la dimensión holística de la epistemología de la complejidad, el paradigma más respetuoso, sobre todo donde advierte

49 Tertuliano. *Apologia*. Tradução de José Fernandes Vidal e Luiz Fernando Karps (1960), 26. acceso el 12 de mayo de 2024. <https://www.tertullian.org/brazilian/apologia.html>

50 Giorgio Bonaccorso, *Critica della ragione impura: per un confronto tra teologia e scienza* (Assisi: Cittadella Editrice, 2016), 5.

que el sujeto (incluso en las ciencias) nunca está solo frente a un objeto, sino dentro de un sistema complejo del que forman parte el sujeto y el objeto».⁵¹

La perspectiva de la complejidad de Bonaccorso pone de relieve el entrelazamiento indisoluble del cuerpo y la mente, y que este cuerpo capaz de pensar está dotado también de la capacidad de actuar y conmovirse. Aunque, a nuestro juicio, pueda parecer redundante enfatizar las emociones en referencia al cuerpo, ya que, nos parece, no hay emoción sin cuerpo y no hay cuerpo humano vivo sin emoción, consideramos importante destacar la inversión señalada por William James sobre el orden entre las reacciones corporales y los sentimientos que llamamos emociones. Comúnmente intuimos – en un juego de causa y consecuencia – que huimos porque sentimos miedo y que atacamos porque sentimos ira. Sin embargo, James considera lo siguiente:

«Me parece imposible pensar en qué clase de emoción de miedo quedaría si no existiera la sensación de ritmo cardíaco acelerado, de respiración contenida, de labios temblorosos y piernas temblorosas, de piel de gallina y opresión en el estómago, en una palabra, si elimináramos a todos los compañeros de la sensación de miedo. ¿Puede uno imaginar el estado de ira y no ver el pecho hirviendo, la cara congestionada, las fosas nasales dilatadas, los dientes apretados y el impulso a la acción vigorosa, sino, por el contrario, los músculos flácidos, la respiración tranquila y el rostro plácido?».⁵²

Lo que James está señalando es que no es la disposición mental – que llamamos *emoción* – la que dá lugar a la expresión corporal, sino que, por el contrario, son las expresiones, acciones o reacciones corporales las que dan lugar a las emociones. Según el autor «los cambios corporales ocurren poco después de la percepción de un evento emocionante, y [...] nuestras sensaciones acerca de tales cambios, a medida que ocurren, es la emoción».⁵³ Por lo tanto, la acción corporal, para James, precede a la sensación emocional. Evocar la percepción de James en paralelo con la de Bonaccorso se presta al

⁵¹ Bonaccorso, *Crítica...* 160.

⁵² William James, *Principios de psicología* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989), 918.

⁵³ James, *Principios...* 915.

único papel de reforzar que el entrelazamiento entre acción, emoción y razón es considerado en las ciencias humanas, además de la antropología ritual, como el eje axial del ser humano. Además, la complejidad considera las condiciones socioecológicas de la existencia humana que son connaturales a la lógica ritual, es decir, considera el cuerpo en el tiempo y en el espacio.

Esta teología, recogida en gran parte de los estudios de R. Guardini y Casel, fue aceptada por el Movimiento Litúrgico que hizo posible la llamada Reforma Litúrgica establecida por la constitución *Sacrossanctum. Concilium* en el sentido de asumir la liturgia como fuente para la reforma de la Iglesia. De esta manera, se esperaba que la liturgia, celebrada de manera viva y encarnada en las culturas, fuera una ocasión para un encuentro efectivo – experimentado – de los fieles con Cristo. Sin embargo, el proceso característico de la reforma litúrgica, que preveía la inculturación, no logró avances significativos. En QA, 81 el Papa Francisco recuerda que «han pasado más de cincuenta años y hemos avanzado poco en esta dirección». La perspectiva señalada por Jullien sobre el pensamiento chino, que valora de manera especial la experiencia de la vida en su totalidad y el flujo continuo de la vida, parece ser susceptible de ser asociada a la sabiduría amazónica y al pensamiento de Casel y Bonaccorso sobre el rito litúrgico cristiano. A diferencia de la búsqueda de la esencia y definición del ser que caracterizan el pensamiento occidental, la asunción integral del ser humano, en su espacio y tiempo, puede, a través del rito, introducirlo en la dimensión (conocimiento) del Misterio de Cristo.

Observaciones finales

El rito amazónico como tal puede considerarse el gran hito de una reanudación de las prácticas de evangelización anteriores al siglo IV y deseadas por el Vaticano II. Su elaboración, por un lado, significa superar la condición de estancamiento de la Iglesia actual en el enfrentamiento con la cultura y la historia. Todos sabemos

que el culto cristiano es inseparable de la historia. Además, la fe cristiana es histórica y la liturgia ha cambiado según la evolución de la mentalidad de la humanidad. La comprensión antropológica occidental, que separaba cuerpo-mente y naturaleza-cultura, también creó las condiciones para el establecimiento de una interpretación del cristianismo según la cual hay pueblos y ritos que son más legítimos (puros) y otros menos (impuros).

La época contemporánea, sin embargo, al mismo tiempo que constata que los efectos del sometimiento de la naturaleza por la cultura han desencadenado una crisis climática sin precedentes que pone en riesgo la supervivencia de la especie humana, también constata que la aclamada racionalidad humana tiene facetas contradictorias. La suposición de que la humanidad podría ser esencialmente racional demuestra, hoy más que nunca, su insuficiencia. Hay una gran cantidad de consultas psicológicas en las que cada individuo se interesa por su propio inconsciente. Y lo hace, la mayoría de las veces, para curar enfermedades físicas estrechamente asociadas a la esfera psíquica. En este sentido, el modelo epistemológico occidental muestra claros signos de fracaso.

En el ámbito eclesiástico, a su vez, el catecismo y la moralización no dan a conocer el misterio de Cristo, y mucho menos aumentan el número de fieles católicos en el mundo. Al considerar esta realidad, incluso parece una contradicción por parte de la Iglesia – cuya misión es promover el encuentro de todos los pueblos con Jesucristo, y que estadísticamente disminuye – plantear objeciones previas a la solicitud de los pueblos de una región tan significativa como la Amazonía para que puedan pertenecer plenamente a la Iglesia católica sin tener que renegar de sus culturas, lenguas y particularidades rituales adaptadas desde el primer contacto con los misioneros.

El ejercicio de hospedar y ser huésped en la cultura ajena ha hecho siempre que las riquezas de la liturgia cristiana no se limiten a unos pocos, sino que sean accesibles a todos los pueblos y en todos los tiempos. En los contextos panamazónico y romano (occi-

dental y occidentalizado), la elaboración de un rito litúrgico propio es sinónimo de apertura a un diálogo equilibrado con los pueblos indígenas, que configura una misión siempre confiada al Espíritu de Dios en busca de las semillas de la Palabra que ya dan fruto. Este compromiso, conservando el pasado, abre decididamente la Iglesia al futuro con vistas a la actualización de la salvación que se realiza sacramentalmente a través de los ritos. En otras palabras, abrirse a la sabiduría amazónica, asociándola en cierta medida a la lógica de los cultos primitivos aludidos por Casel, no solo puede crear las condiciones para que un pueblo celebre-viva-sienta-acceda al Misterio Pascual de Cristo en su totalidad corporal y cultural, sino que también puede, en un sentido amplio, abrir caminos para que la misma Iglesia Católica encuentre los medios para sobrevivir en el mundo de hoy.

Mirar el punto intermedio *entre* la sabiduría amazónica y la epistemología occidental asumida por la Iglesia católica puede crear efectivamente las condiciones para que la Iglesia redescubra el valor y la fuerza del rito Cristiano – como defienden Casel y Bonaccorso –, así como para revisar la propia antropología que fragmenta al ser humano. La liturgia como fuente de la fe y el ser humano como complejo cuerpo-alma-espíritu no son conceptos nuevos en la tradición católica, sino que han sido olvidados como resultado de la racionalización de la fe. Tales conceptos están, por lo tanto, en el contrafano de la teología dogmática católica actual. Y aunque el Concilio Vaticano II apuntó en su dirección, la práctica eclesial no se ha alterado apreciablemente. Ponerse en diálogo abierto con la sabiduría amazónica, para la Iglesia, podría significar una oportunidad para reformarse a partir de una realidad concreta. En ella, el ser humano integral y colectivo puede introducirse – como experiencia fundante – en el Misterio Pascual de Cristo a través de lo más genuino del cristianismo: los ritos celebrados en memoria del Señor.

Bibliografía

- Agnolin, Adone. *O apetite da antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico – alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- Anchieta, José. *Diálogo da fé*. São Paulo: Loyola, 1988.
- Bonaccorso, Giorgio. *Critica della ragione impura: per un confronto tra teologia e scienza*. Assisi: Citadella Editrice, 2016.
- Bonaccorso, Giorgio. *Il corpo di Dio: vita e senso della vita*. Assisi: Citadella Editrice, 2006.
- Bonaccorso, Giorgio. *La liminalità del rito*. Padova: EMP, 2014.
- Casel, Odo. *Fede, gnosi e mistero: saggio di Teologia del culto cristiano*. Padova: EMP, 2001.
- Carvalho Júnior, Almir Diniz de. «Índios cristãos no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII)». *Revista de História* 168 (2013): 69-99, <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/59144>
- Casaldáliga, Pedro. *Memória e compromisso. Missa da Terra sem Males*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980.
- Castro, Eduardo Viveiros. «Prefácio: o recado da mata». In: Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 2015, p. 11-41.
- Clastres, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004.
- Concilio Vaticano II. *Constitución Pastoral Gaudium et Spes: sobre la Iglesia en el mundo actual*. Roma, 1965. Acceso el 06 de junio de 2024. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

- Diegues, Antônio Carlos. *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. São Paulo: Nupaub, 2000.
- Fleck, Eliane Cristina Deckmann. «De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII)»". *Estudos Feministas* 14 (2006): 617-634.
- James, William. *Principios de psicología*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Jullien, François. *Do ser ao viver: léxico euro-chinês do pensamento*. Tradução de Maria Luiza Berwanger da Silva. Londrina: Eduel, 2021.
- Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- Mauss, Marcel. «A oração: introdução geral». *RBSE* 8/24 (2009): 774-788.
- Papa Francisco. *Constitución Apostólica Episcopalis Communio*. Roma, 2018. Acesso el 22 de junio de 2024. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html
- Papa Francisco. *Exortação apostólica Querida Amazônia*. Roma, 2020. Acceso el 12 de junio de 2024. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- Papa Juan Pablo II. *Carta Apostólica Orientale Lumen*. Roma, 1995, acceso el 08 de mayo de 2024. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html

- Papa Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*. Roma, 1975, acceso el 05 de mayo de 2024. https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html
- Papa Pío XII. *Carta encíclica Mediator Dei*. (Roma, 1947), acceso el 09 de mayo de 2024. https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947 mediator-dei.html
- Santos, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- Sínodo dos Bispos. *Documento final do Sínodo para a Amazônia*. Roma, 2019. Acceso el 06 de junio de 2024. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.pdf>
- Suess, Paulo. «Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena». En. Brandão, Carlos Rodrigues (et. al.). *Inculturação e libertação: semana de estudos teológicos CNBB / CIMI*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- Tavares, Sinivaldo. *Ecologia e decolonialidade: implicações mútuas*. São Paulo: Paulinas, 2022.
- Tertuliano. *Apologia*. Tradução de José Fernandes Vidal e Luiz Fernando Karps Pasquotto. Acceso el 12 de mayo de 2024. <https://www.tertullian.org/brazilian/apologia.html>
- Wawzyniak, João Valentin. «Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós, Pará». *Mediações* 17/1(2012): 17-32. Acceso el 02 de mayo de 2024. <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/download/2012.v17n1p17/10986>